Némedi Dénes

Klasszikus szociológia

1890-1945

Némedi Dénes

Klasszikus szociológia

1890-1945

Második, változatlan kiadás



Megjelent az



Oktatási és Kulturális Minisztérium

és a



Politikatörténeti Alapítvány

támogatásával

ISBN 978 963 9697 58 4

Kiadja a Napvilág Kiadó
1054 Budapest, Alkotmány u. 2.
kiado@nap vilagkiado .hu
Első kiadás: 2005
Második, változatlan kiadás: 2010

A kiadásért felelős a Napvilág Kiadó ügyvezető igazgatója
Felelős szerkesztő: Gelleriné Lázár Márta
Szedés, tördelés, borító: AbiPrint Kft., Budapest
Felelős vezető: Abinéri Ottó ügyvezető
Nyomás, kötés: Séd Nyomda, Szekszárd
Felelős vezető: Katona Szilvia ügyvezető igazgató
Megjelent: 53,63 (A/5) ív terjedelemben

Printed in Hungary

Tartalom

Előszó

A klasszikus szociológia kialakulásának és eltűnésének áttekintését írva kettős célt tűztem magam elé: egyfelől arra törekedtem, hogy használható, nem túlbonyolított, világosan tagolt, tankönyvként is használható szöveget adjak a szociológiával ismerkedők kezébe. Ebből a szándékból következnek a könyv jellegzetességei: az ismertetett és elemzett munkák körét leszűkítettem, az elemzésekben csak a leglényegesebb vonásokat emeltem ki, lemondtam a részletes bibliográfiai dokumentálásról, az irodalomjegyzékbe a legfontosabb és a további olvasást elősegítő munkákat vettem fel. Az ábrázolás ezért leegyszerűsítő.

Ugyanakkor törekedtem arra is, hogy elősegítsem valamiféle átfogó, egységes elvek szerint felépülő kép kialakulását a szociológiai tudomány történetének klasszikus szakaszáról. A munka szerkezetéből első pillantásra látható, hogy ezt az áttekintést nem a különféle szociológiai elméletek (pozitivizmus, organicizmus, a cselekvéselmélet különféle variánsai, formális szociológia) történeti előzményeinek áttekintése köré szerveztem (van több szociológiatörténet, amely így jár el). Nem is úgy jártam el — amire egyébként számos példa van -, hogy néhány nagy (nagynak tartott) szociológus (szociológusnak tartott személy) nézeteinek bemutatása köré csoportosítottam volna az anyagot (bár természetesen konkrét személyek időben és térben azonosítható hozzájárulásairól fogok beszélni). A tagolás földrajzi elvet követ, a fő egységek a klasszikus szociológia német, francia és amerikai történetét mutatják be. De nem a földrajz vagy a politikatörténet a vezető szempont. Arra törekedtem, hogy egy szaktudomány kialakulását és működésének első szakaszát mutassam be, mégpedig úgy, hogy egyaránt hangsúlyos legyen a tudomány mint intézmény, a tudomány mint tevékenység és a tudomány mint tudományos teljesítmény, mint gondolati világ bemutatása.

A könyv elkészítését sokan segítették. Mindenekelőtt szeretném megköszönni közvetlen munkatársaimnak, az ELTE Társadalomtudományi Kar Szociológiai Intézet Elmélettörténeti Tanszéke tagjainak segítségét és a kézirat előző változataihoz fűzött megjegyzéseiket. E tekintetben külön köszönet illeti Rényi Ágnest és Somlai Pétert. 1997 és 2001 között Széchenyi Professzori Ösztöndíjban részesültem, és ez nagyban hozzájárult ahhoz, hogy elmélyülhessek a klasszikus szociológia történetében. A kutatómunkában a Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár szociológiai gyűjteményére tudtam támaszkodni. Külön is szeretném megköszönni azt a segítséget, amelyet a Könyvtár munkatársaitól kaptam. 2003 őszén a Fulbright Bizottság jóvoltából 3 hónapot a Yale Egyetemen tölthettem. E helyen kívánom megköszönni a Bizottság támogatását, valamint a Yale Egyetem tanárainak, Szelényi Ivánnak és Jeffrey C. Alexandernek a segítségét. E könyv aligha készülhetett volna el a jelen formában, ha nem tudtam volna használni a Yale Egyetem nagyszerű könyvtárait. Végül, de nem utolsósorban szeretném megköszönni könyvem szerkesztőjének, Gelleriné Lázár Mártának kritikáit, javításait és tanácsait, amelyek rendkívüli mértékben hozzájárultak e munka olvashatóbbá és használhatóbbá tételéhez.

Végül néhány, a könyv használatával kapcsolatos gyakorlati megjegyzést kívánok tenni.

A könyvben elemzett szerzőknek a szociológiatörténet szempontjából legfontosabb munkáit a rövid életrajz után felsorolom. A többször hivatkozott munkákra egy kóddal és oldalszámmal hivatkozom. A kódokat (rövidítéseket) külön jegyzékben az előszó után is megtalálja az olvasó, az életrajzot követő rövid irodalomjegyzékben ugyancsak, valamint a kötet végén található bibliográfiában szintén. Ahol a hivatkozott munkának van fellelhető magyar fordítása, ezt használtam. Minden esetben jeleztem, ha a fordítást kénytelen voltam módosítani.

A kötet végén található bibliográfia nem tekinthető a klasszikus szociológiatörténet átfogó bibliográfiájának. Csak azokat a munkákat soroltam fel, amelyeket valóban használtam. Az olvasó e munkákban találhat további irodalmi adatokat. A szövegben olykor hivatkoztam olyan munkákra is, amelyeket a bibliográfiába, minthogy nincs általánosabb szociológiatörténeti jelentőségük, nem vettem fel.

A kötet végén található névmutató csak a klasszikus szociológia történetének szereplőit tartalmazza, a róluk szóló irodalom szerzőit nem.

Rövidítések jegyzéke

A Mauss, Marcel: Tanulmány az ajándékról. Az ajándékcsere formája és értelme az archaikus társadalmakban (1925) (fordította: Saly Noémi), in: Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia,* Budapest: Osiris, 2000,193-338.

AÖM Manheim, Ernst: *Aufklarung und öffentliche Meinung. Studien zur Soziologie der Öffentlichkeit im l8. Jahrhundert* (1933), Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1979

AS von Wiese, Leopold: *Allgemeine Soziologie als léire von den Beziehungen und Beziehungsgebilden der Menschen.* Teil I. *Beziehungslehre.* Teil II. *Gebildelehre,* München: Duncker & Humbolt, 1924-1929

B Sombart, Werner: *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen* (1913), München: Duncker & Humblot, 1920

CF Elias, Norbert: *A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások* (1937-1939), Budapest: Gondolat, 1987

CO Halbwachs, Maurice: *La classe ouvriére et les niveaux de vie,* Paris: Alcan, 1913

COM MacIver, Robert M.: *Community. A Sociological Study Being an Attempt to Set Out the Nature and Fundamental Laws ofSocial Life* (1914), London, Macmillan, 1920

CS Halbwachs, Maurice: *Les causes du suicide,* Paris: Alcan, 1930

CSM Halbwachs, Maurice: *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), Paris: Albin Michel, 1994

DO Veblen, Thorstein: *A dologtalan osztály elmélete,* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1975

DS Mauss, Marcel: Divisions et proportions des divisions de la sociologie (1927), in: Marcel Mauss: *Oeuvres. 3. Cohésion sociales et divisions de la sociologie,* Présentation de Victor Karady, Paris: Les Éditions de Minuit, 1968,178-245.

DSA Ward, Lester E: *Dynamic Sociology or Applied Social Science,* 2 kötet, New York: Appleton and Company, 1883

EBW Groethuysen, Bernhard: *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich* (1927-1930), 2 kötet, Hildesheim: Georg Olms, 1973

EEWT Fleck, Ludwik: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv* (1935), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980

EF Durkheim, Emilé: *A vallási élet elemi formái,* Budapest: L'Harmattan, 2003

EH Sumner, William Graham: *Earth Hunger and Other Essays* (1913), New Brunswick: Transaction Books, 1980

EiS Tönnies, Ferdinánd: *Einführung in die Soziologie* (1931), Stuttgart: Enke, 1981

ERT Weber, Max: A szociológiai és közgazdasági tudományok „értékmentességének" értelme (1918) (fordította: Erdélyi Ágnes), in: Weber, Max: *Tanulmányok,* Budapest: Osiris, 1998, 70-126.

ES Mauss, Marcel — Henri Hubert:: Essai sur la nature et fonction du sacrifice (1899), in: Marcel Mauss: *Oeuvres. 1. Lesfonctions sociales du sacré,* Présentation de Victor Karady, Paris: Les Éditions de Minuit, 1968,193-307.

ET Mauss, Marcel — Henri Beuchat: Tanulmány az eszkimó társadalmak évszakonkénti változásairól. Társadalommorfológiai tanulmány (1906) (fordította: Saly Noémi), in: Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia,* Budapest: Osiris, 2000,449-536.

FA Thorstein Veblen: A felsőoktatás Amerikában (szemelvények *The Higher Learning in Americából),* in: Thorstein Veblen: *A dologtalan osztály elmélete* (1899), Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1975, 349-374.

FE Durkheim, Emilé: *Lesformes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris: Presses Universitaires de France, 1985

FM Lévy-Bruhl, Lucien: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), Paris: Alcan, 1918

G Thrasher, Frederic M.: *The Gang. A Study ofl313 Gangs in Chicago* (1927), Chicago: The University of Chicago Press, 1963

GAW Weber, Max: *Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre,* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988

GCS Zorbaugh, Harvey Warren: *The Goald Coast and the Slum. A Sociological Study of Chicago* s *Near North Side,* Chicago: The University of Chicago Press, 1929

GH Wirth, Louis: *The Ghetto* (1928), Chicago: The University of Chicago Press, 1956

GK Weber, Alfred: *Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie,* München: R. Piper & Co., 1951

GL Vierkandt, Alfred: *Gesellschaftslehre,* Stuttgart: Enke, 1928

GPS Weber, Max: *Gesammelte Politische Schriften* (1921), Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988

GS Small, Albion W.: *General Sociology. An Exposition of the Main Development in Sociological Theory from Spencer to Ratzenhofer,* Chicago: The University of Chicago Press, 1905

GST Mannheim Károly: *A gondolkodás struktúrái. Kultúraszociológiai tanulmányok* (fordította: Lissauer Zoltán és Adamik Lajos), Budapest: Atlantisz 1995

GT1 Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai.* 1. *Szociológiai kategóriatan* (1921) (fordította: Erdélyi Ágnes), Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1987

GT2/1 Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai.* 2/1. *A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái (A társadalmi szervezetek: közösségek, társulások, vallások)* (1921) (fordította: Erdélyi Ágnes), Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1992

GT2/2 Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai.* 2/2. *A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái (Jogszociológia)* (1922), Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1995

GT2/3 Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai.* 2/3. *A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái (Az uralom szociológiája I.)* (1922) (fordította: Erdélyi Ágnes), Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1996

GT2/4 Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai.* 2/4. *A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái (Az uralom szociológiája II.)* (1922) (fordította: Erdélyi Ágnes), Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1999

HC Park, Robert E.: *Human Communities. The City and Human Ecology,* Glencoe: The Free Press, 1952 [Collected Papers II]

HG Elias, Norbert: *Die höfische Gesellschaft* (1969), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983

HKT Max Horkheimer: Hagyományos és kritikai elmélet (1937) (fordította: Gelléri András), in: Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitivizmus-vita a nyugatnémet szociológiában,* Budapest: Gondolat, 1976, 43-116.

HLA Veblen, Thorstein: *The Higher Learning in America* (1918), New Brunswick: Transaction Publishers, 1993

HLT Ward, Lester R: *A haladás lelki tényezői* (1893) (fordította: Dienes Valéria), Budapest: Grill Károly, 1908

HNSO Cooley, Charles Horton: *Human Nature and the Social Order,* New York: Charles Scribner's Sons, 1902

HPI Mayo, Elton: *The Human Problems of an Industrial Civilization* (1933), Boston: Division of Research Graduate School of Business Administration, 1946

IE Bouglé, Célestin: *Les idées égalitaires. Étude sociologique* (1899), Paris: Alcan, 1925

IM Mauss, Marcel: Az imádság (1909) (fordította: Lakatos Mária), in: Férge Zsuzsa (szerk.): *Francia szociológia,* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1971,132-160.

IS Giddings, Franklin Henry: *Inductive Sociology. A Syllabus of Methods and Classification* s *and Provisionally Formulated Laws,* New York: Macmillan, 1901

ISS Park, Robert E. — Burgess, Ernest W: *Introduction to the Science of Sociology* (1921), Chicago: The University of Chicago Press, 1969

ISTS Small, Albion W — Vincent, George E.: *An Introduction to the Study ofSociety,* New York: American Book Company, 1894

IU Mannheim Károly: *Ideológia és utópia* (fordította: Mezei I. György), Budapest: Atlantisz, 1996

JR Shaw, Clifford: *The Jack-Roller,* Chicago: The University of Chicago Press,1930

K Mannheim Károly: *A konzervativizmus. Tanulmány a tudás szociológiájáról* (1927-1984) (fordította: Kiss Endre), Budapest: Cserépfalvi, 1994

KEI Halbwachs, Maurice: A kollektív emlékezet és az idő (1950) (fordította: Kántor Gábor), in: Felkai Gábor — Némedi Dénes — Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig,* Budapest: Új Mandátum, 2000, 403-432. (A *La mémoire collective* egy részlete)

KÖM Tönnies, Ferdinand: *Kritik der Öffentlichen Meinung* (1922), Aalen: Scientia, 1981

KT Tönnies, Ferdinand: *Közösség és társadalom* (1887) (fordította: Berényi Gábor és Tatár György), Budapest: Gondolat, 1983

KW Lynd, Robert S.: *Knowledgefor What? The Place ofSocial Science in American Culture* (1939), Princeton: Princeton University Press, 1967

LI Tarde, Gabriel: *Les lois de Vimitation* (1890), Paris-Genéve: Ressources, 1979

LP Thomas, William I. — Znaniecki, Flórian: *A lengyel paraszt Európában és Amerikában* (1918-1920) (fordította: Andor Mihály és Horváth Ágota) 6 kötet, Budapest: Új Mandátum, 2002-2004

LS Tarde, Gabriel: *La logique sociale* (1895), Paris: Alcan, 1904

LSZ Mauss, Marcel: Lélektan és szociológia tényleges és gyakorlati kapcsolatai (1924) (fordította: Saly Noémi), in: Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia,* Budapest: Osiris, 2000, 339-367.

M Lynd, Robert S. — Lynd, Helen Merrell: *Middletown. A Study in American Culture,* London: Constable & Company, 1929

MA Jahoda, Marié — Paul F. Lazarsfeld — Hans Zeisel: *Marienthal. Szociográfiai kísérlet a tartós munkanélküliség hatásairól* (1933) (fordította: Mesés Péter), Budapest: Új Mandátum, 1999

MAE Mauss, Marcel — Henri Hubert: A mágia általános elméletének vázlata (1904) (fordította: Vargyas Gábor), in: Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia,* Budapest: Osiris, 2000, 49-191.

MF Halbwachs, Maurice: A munkásosztály fogyasztó tendenciái (részlet a La classe ouvriére et les niveaux de vie (1913) című munkából) (fordította: Lakatos Mária), in: Férge Zsuzsa (szerk.): *A francia szociológia,* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1971,57-123.

MG Mannheim, Kari: *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus,* Leiden: A. W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij, 1935

MK Felkai Gábor (vál.): *Mannheim Károly,* Budapest: Új Mandátum, 1999

MOK1 Sombart, Werner: *Der moderné Kapitalismus, 2* kötet, Leipzig: Duncker & Humblot, 1902

MOK2 Sombart, Werner: *Der moderné Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart.* (1916) 1.1-2., II. 1-2., III. 1-2. kötet, Berlin: Duncker & Humblot, 1969

MP Simiand, François: *La méthode positive en science économique,* Paris: Alcan, 1912

MS Durkheim, Émile: A szociológia módszertani szabályai (1894) (fordította: Ádám Péter), in: Durkheim, Émile: *A társadalmi tények magyarázatához,* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1978,21-160.

MSO Znaniecki, Flórian: *The Methodology ofSociology,* New York: Rinehart & Company, 1934

MSS Small, Albion W.: *The Meaning of Social Science,* Chicago: The University of Chicago Press, 1910

MSW Mead, George H.: *Selected Writings* (ed. by Andrew J. Reck), Chicago: The University of Chicago Press, 1964

MT Lynd, Robert S. — Lynd, Helen Merrell: *Middletown in Transition. A Study in Cultural Conflicts,* New York: Harcourt & Brace, 1937

MW Roethlisberger, F. J. — Dickson, William J.: *Management and the Worker* (1939), Cambridge: Harvard University Press, 1966

NH Shaw, Clifford — Maurice E. Moore: *The Natural History of a Delinquent Career,* Chicago: The University of Chicago Press, 1931

NS Sumner, William Graham: *Népszokások. Szokások, erkölcsök, viselkedésmódok szociológiai jelentősége* (1906) (fordította: Félix Pál), Budapest: Gondolat, 1978

NSÉ Simmel, Georg: A nagyváros és a szellemi élet (1903) (fordította: Berényi Gábor), in: Simmel, Georg: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok,* Budapest: Gondolat, 1973, 543-560.
OBJ Weber, Max: A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása" (1904) (fordította: Wessely Anna), in: Weber, Max: *Tanulmányok,* Budapest: Osiris, 1998,7-69.
OEF Durkheim, Emilé — Marcel Mauss: Az osztályozás néhány elemi formája (1903) (fordította: Ádám Péter), in: Durkheim, Émile: *A társadalmi tények magyarázatához,* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1978, 253-334
OF Tarde, Gabriel: *L 'opinion et la joule* (1901), Paris: PUF, 1989
OS Worms, René: *Organisme et société,* Paris: Giard et Briére, 1896
OWTT [Thomas, William I.] Park, Robert E. — Miller, Herbert A.: *Old World Traits Transplanted,* New York: Harper & Brothers, 1921
Ö Durkheim, Émile: *Az öngyilkosság* (1897) (fordította: Józsa Péter), Budapest: Osiris, 2000
PA Mead, George Herbert: *The Philosophy ofthe Ad* (1938), Chicago: The University of Chicago Press, 1972
PE Weber, Max: A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme (1904-1905) (fordította: Józsa Péter és Somlai Péter), in: Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások,* Budapest: Gondolat, 1982,27-290.
PÉT Mead, George H.: *A pszichikum, az én és a társadalom szociálbehaviorista szempontból* (1934) (fordította: Félix Pál), Budapest: Gondolat, 1973
PF *A pénz filozófiája* (1900) (fordította: Berényi Gábor), Budapest: Osiris, 2004
PG92 Simmel, Georg: Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892), in: Simmel, Georg: *Aufsatze 1887 bis 1890. Über sociale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892),* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989, 297-421.
PG5_7 Simmel, Georg: Die Probleme der Geschichtsphilosophie (Zweite Fassung 1905/1907), in: Simmel, Georg: *Kant. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (Zweite Fassung 1905/1907),* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997,227-419.
PH Weber, Max: A politika mint hivatás (1919) (fordította: Wessely Anna), in: Weber, Max: *Tanulmányok,* Budapest: Osiris, 1998,156-209.
PSR Schütz, Alfred: *Collected Papers I. The Problem of Social Reality,* The Hague: Martinus Nijhoff, 1962
PSW Scheler, Max: Probleme einer Soziologie des Wissens (1925), in: Scheler, Max: *Die Wissensformen und die Gesellschaft, 2.* Auflage, Bern: Francke, 1960,15-190.
RC Bouglé, Célestin: *Essais sur le régime des castes,* Paris: Alcan, 1908
SA Simiand, François: *Le salaire. L 'évolution sociale et la monnaie. Essai de théorie expérimentale du salaire,* 3 kötet, Paris: Alcan, 1932,
SAF Horkheimer, Max (Hrsg.): *Studien über Autoritat und Familie,* Paris: Alcan, 1936
SASW Schütz, Alfred: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (1932), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974
SC Ogburn, William Fielding: *Social Change with Respect to Culture and Originál Nature,* New York: Huebsch, 1922
SCCB Park, Robert E.: *On Social Control and Collective Behavior,* Chicago: The University of Chicago Press, 1967
SCD Sorokin, Pitirim: *Social and Cultural Dynamics,* 3 kötet, London: George Allén & Unwin, 1937
SCFS Ross, Edward Alsworth: *Social Control and the Foundations of Sociology* (ed. by Edgár F. Borgatta — Henry J. Meyer), Beacon Hill: Beacon Press, 1959
SD Simmel, Georg: Über sociale Differenzierung (1890), in: Simmel, Georg: *Aufsatze 1887 bis 1890. Über sociale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892),* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989,109-295.
SE Giddings, Franklin Henry: *A sociologia elvei. A társulás és a társas szerveződés jelenségeinek elemzése* (1896) (fordította: Dienes Valéria), Budapest: Grill Károly, 1909
SI Blumer, Herbert: *Symbolic Interactionism. Perspective and Method,* Berkeley: University of California Press, 1969
SK Weber, Alfred: *Ideen zur Staats- und Kultursoziologie,* Karlsruhe: G. Braun, 1927
SM Sorokin, Pitirim: *Social Mobility,* New York: Harper & Brothers, 1927

SO Cooley, Charles Horton: *Social Organization. A Study ofthe Larger Mind* (1909), New York: Charles Scribner's Sons, 1929

SOC MacIver, Robert M.: *Social Causation,* Boston: Ginn and Company, 1942

SOZ Simmel, Georg: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908), Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1992

SP Michels, Robert: *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens* (1911-1925), Stuttgart: Alfred Kröner, 1989

SPI Mayo, Elton: *The Social Problems of an Industrial Civilization with an Appendix on the Political Problem,* London: Routledge & Kegan Paul, 1949

SR Lundberg, George A.: *Social Research. A Study in Methods of Gathering Data,* New York: Longmans, Green and Co., 1929

SRL Lazarsfeld Paul: *On Social Research and Its Language,* Chicago-London: The University of Chicago Press, 1993

SRMK Znaniecki, Flórian: *The Social Role of the Man of Knowledge* (1940), New York: Octogon Books, 1965

SSA Parsons, Talcott: *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group ofRecent European Writers* (1937), New York: Free Press, 1949

SSDV Geiger, Theodor: *Die soziale Schichtung des deutschen Volkes. Soziographischer Versuch auf statistischer Grundlage,* Stuttgart: Enke, 1932

SSM Sombart, Werner: *A szocializmus és a szociális mozgalom* (1896) (fordította Vezsenyi Béla), Budapest: Grill Károly, 1908

SW Freyer, Hans: *Soziologie als Wirklichkeitszvissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie,* Leipzig: Teubner, 1930

SZOC Simmel, Georg: Szociológia (1908) [részletek] (fordította: Berényi Gábor), in: Simmel, Georg: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok,* Budapest: Gondolat, 1973,179-449.

TBE Veblen, Thorstein: *The Theory of Business Enterprise* (1904), New York: Scribner, 1910

TH Weber, Max: A tudomány mint hivatás (1919) (fordította: Wessely Anna), in: Weber, Max: *Tanulmányok,* Budapest: Osiris, 1998,127-155.

TJH Max Horkheimer: A társadalomfilozófia jelenlegi helyzete és a társadalomkutatási intézet hatáskörébe tartozó feladatok (1931) (fordította: Csörgő Barbara), in: Felkai Gábor - Némedi Dénes — Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. században,* Budapest: Új Mandátum, 2000,488^97.

TL Le Bon, Gustave: *A tömegek lélektana* (1895) (fordította: Ballá Antal), Budapest: Hatágú Síp Alapítvány, 1993

TM Durkheim, Émile: *A társadalmi munkamegosztásról* (1893) (fordította: Csákó Mihály), Budapest: Osiris, 2001

TO Lukács György: *Történelem és osztálytudat* (1923), Budapest: Magvető, 1971

TOG Freyer, Hans: *Theorie des objektíven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie* (1923), Leipzig: Teubner, 1934

TP Mannheim Károly: Egy tudásszociológia problémája (1925) (fordította: Karádi Éva), in: Gellériné Lázár Márta — Karádi Éva — Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Mannheim-tanulmányok. írások Mannheim Károlytól és Mannheim Károlyról,* Budapest: Napvilág, 2003,22-89.

TSI Blumer, Herbert: A társadalom mint szimbolikus interakció (1962) (fordította: Pál Eszter), in: Felkai Gábor — Némedi Dénes — Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. században,* Budapest: Új Mandátum, 2000, 323-331.

TUT Mannheim Károly: *Tudásszociológiai tanulmányok* (fordította: Bendl Júlia, Bognár Virág, Hofstaedter Herbert, Karádi Éva, Kisbali László), Budapest: Osiris, 2000

UE Wirth, Louis: *Az urbanizmus mint életmód* (1938), in: Szelényi Iván (szerk.): *Városszociológia,* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1973, 41-63.

UG Thomas, William I.: *The Unadjusted Girl. With Cases and Standpoint for Behavior Analysis,* Boston: Little, Brown and Co., 1923

ÜFBW Borkenau, Franz: *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode* (Schriften des Instituts für Sozialforschung, 4. Bánd), Paris: Alcan, 1934

VEF Durkheim, Émile: *A vallási élet elemi formái* (1912) (fordította: Vargyas Zoltán), Budapest: L'Harmattan, 2003

VGE Weber, Max: A világvallások gazdasági etikája [részletek] (fordította Gelléri András és Tatár György), in: Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszocioló-giai írások,* Budapest: Gondolat, 1982,291-535.

VHK Burgess, Ernest W.: A városfejlődés: hipotézisek egy kutatási javaslathoz, in: Szelényi Iván (szerk.): *Városszociológia,* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1973, 147-160.

W Mannheim, Kari: *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk,* Neuwied: Luchterhand, 1964

WL Weber, Max: *Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre* (1922), Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988

WSC Sumner, William Graham: *What Social Classes Oxve to Each Other,* New York: Harper & Brothers, 1883

WW Weber, Max: *Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie* (1920), 3 kötet, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1986

YCSL Warner, W. Lloyd — Lunt, Paul S.: *The Social Life of a Modern Community* (1941), Westport, Conn.: Greenwood Press, 1973

Bevezetés

A XIX. század — a liberalizmus százada

A társadalmi-politikai tekintetben 1914-ben véget ért XIX. század az európai-észak-amerikai társadalmak életében egyfajta 'aranykor' volt. A napóleoni háborúk és a két összefüggő XX. századi világháború között voltak ugyan háborúk, de ezek lokálisak voltak, és az észak-amerikai polgárháború kivételével nem fajultak szélsőséges öldökléssé. Ebben a században az élet- és társadalmi viszonyok páratlanul mélyreható és gyors átrendeződése következett be. Marx már a század közepén így írt:

> „...a burzsoázia alig százéves osztályuralma alatt tömegesebb és kolosszálisabb termelőerőket hozott létre, mint valamennyi letűnt nemzedék együttvéve. Természeti erők leigázása, gépi berendezés, a vegyészet alkalmazása az iparban és földművelésben, gőzhajózás, vasutak, villamos távírók, egész világrészek megművelés alá vétele, folyók hajózhatóvá tétele, lábdobbantásra a földből előpattanó egész népességek — mely korábbi század sejthette, hogy a társadalmi munka méhében ilyen termelőerők szunnyadnak!“[1]

Mit írt volna ugyanerről 1914-ben, amikor az ipari átalakulás Európa nagy részén és Észak-Amerikában már *valóban* végbement, amikor már *valóban* összefüggő vasúthálózat szőtte be a világ fejlett harmadát, amikor a kémiai és az elektromos ipar már *valóban* teljesen átformálta természet és ember, tudomány és termelés viszonyát. S mindez úgy ment végbe, hogy Marx jóslata a dolgozó tömegek elnyomorodásáról nem vált valóra, legalábbis Nyugat-Európában és Észak-Amerikában nem. Itt az életszínvonal addig elképzelhetetlen emelkedése következett be.

A korszak bővelkedett a pesszimista jóslatokban, átkozódó kordiagnózisokban, de eközben azok a polgári rétegek, amelyekből a hivatásos pesszimista irodalmárok és értelmiségiek kikerültek, hatalomban, gazdagságban, műveltségben egyaránt gyarapodtak. Maguk az 'értelmiségiek' is egyre többen lettek, s ezzel párhuzamosan bővült az az irodalmi-közéleti nyilvánosság, amely őket éltette. A XIX. században született meg a nemcsak az irodalomnak, hanem az irodalomból élő író, és a sokféle publicistának, közírónak, szerkesztőnek is egyre több tér nyílt a gyorsan növekvő nagyvárosokban. E városokban ráadásul a polgárok és értelmiségiek békéjét és vagyonát korábban fenyegető 'veszedelmes osztályok' is egyre nyugodtabbak, megfontoltabbak és szelídebbek lettek.

A XIX. század a liberalizmus százada. A XIX. század második felében a liberális, tehát individualisztikus megalapozású politikai elvek egyre inkább érvényesültek az európai államokban. Mégis, a század második feléről írva, visszatérően a liberalizmus válságáról szokás beszélni. Három olyan fejlemény ismerhető fel, amely alááshatta a liberális értékrend megvalósíthatóságában való hitet.

[1] Marx, Karl — Engels, Friedrich: *A kommunista párt kiáltványa,* in: MEM 4. Budapest: Kossuth, 1959, 446.

Az *első* az volt, hogy a nagy európai államokban nemcsak erős konzervatív hadállások voltak felfedezhetők, hanem az is, hogy ezek az államok modernizálódva egyre hatékonyabb, egyre nagyobb eszközkészlettel rendelkező hatalmi gépezetekké váltak, és az individuális ellenállás velük szemben egyre reménytelenebb volt. A Foucault-féle 'fegyelmező' társadalom kiépülése miatt eloszlani látszott az individuális szabadság liberális álma. Erősítette ezt a benyomást az, hogy a liberális elveken alapuló gazdasági berendezkedés olyan nagy ipari és kereskedelmi szervezetek kialakulását tette lehetővé, amelyek aláásták az egyén gazdasági szuverenitását. A monopóliumokról, kartellekről, ezek hatalmáról nem csak a radikális szocialisták írtak.

A *második* a tömegek és a tömeges politikai akciók megjelenése volt. Ezek a mozgalmak számonkérték, hogy a proletárok, a kisemmizettek miért nem élvezhetik az új individualizmus által ápolt értékeket, s ezért a polgári világ szemében olyan erőnek tűntek, amelyek éppen ezeknek az értékeknek a megsemmisítésére törnek. A szocialista politikai tanok mintha az egyén értékét vonták volna kétségbe, más antiindividualista áramlatokkal együtt mintha egy több évszázados fejlődés eredményeit akarták volna megsemmisíteni.

A *harmadik* fejlemény maga a XIX. század büszkesége, a tudomány volt. A tudományos felfedezések nemcsak az ember természet feletti hatalmát terjesztették ki, hanem azt is sugallták, hogy az ember sem kivételes, szabad lény, maga is alá van vetve a természeti törvényeknek. A darwinizmus az embert az állatvilág részévé tette, s erkölcsi önállóságát a létért folytatott harcra redukálta. A század utolsó évtizedeiben a pszichológia az emberi viselkedés determináltságát sugallta, az ösztönökkel és az öröklődéssel magyarázta azt a viselkedést, amelyben a liberalizmus klasszikusai még az ésszerűség megnyilvánulását látták. A történeti kutatás aláásta a felvilágosodástól örökölt haladáshitet.

Mindezek a 'liberalizmus válsága' címszó alá foglalható fejlemények egyúttal a szociológia belső problémái is lettek.

A tudományos tudás új termelési módja

A XIX. század az európai kultúra igazi nagy százada. Igaz ez a tudományra is, amely ebben az időszakban döntően megváltozott. Jelen munka nem általános tudománytörténet, így nem sorolom a nagy felfedezéseket. E könyv szempontjából fontosabb most annak a szemügyre vétele, hogy miként alakult át már a század első évtizedeiben a tudomány művelésének módja, a 'tudományos tudás termelési módja'.

A tudomány művelése a XVIII. században egészen más formákban történt, mint amilyeneket a XX. század kezdetének tudósai ismertek. A középkortól örökölt egyetemi rendszer a XVIII. század elejére elveszítette korábbi tekintélyét, és a kortársak véleménye szerint is siralmas állapotba került. A tudományosságnak már a XVII. században sem az egyetemek voltak a központjai. A XVII. század közepétől sorra alakultak az akadémiák. A legfontosabb francia akadémiákat 1635 és 1666 között alapították, a *Royal Societyt* 1660-ban, és a német államokban is követték a példájukat, mi több, Nagy Péter orosz cár is szükségét érezte, hogy új fővárosában akadémia is legyen. Ezek az akadémiák jelentősen különböztek a maiaktól, amelyek a legmagasabb szintű tudományos elismerést elnyertek testületei. A régi akadémiák a tudományos kommunikáció intézményei voltak, azt a keretet jelentették, amelyen belül a tudományos kutatómunka folyt (kísérleteket mutattak be, előadásokat tartottak, pályadíjakat tűztek ki). Ennek megfelelően az akadémiák nem kívánták meg és nem is segítették elő a kutatók közti tudományági, diszciplináris specializációt. Valamennyi tudós egy közösség tagja volt. A specializáció ellen hatott az is, hogy szoros kommunikáció létezett a tudósok és a mű-

velt (alapvetően arisztokrata és gazdag polgári és hivatalnoki) közönség között, például az ekkor virágzó szalonok keretében. A tipikus (párizsi) szalon nem a magánszféra része volt, ahol közeli személyes kapcsolatban álló emberek találkoztak (mint a XIX. század polgári világában), hanem többé-kevésbé a nyilvános tér része, ahol hasonló érdeklődésű emberek számára nyílt lehetőség arra, hogy műveiket megismertessék, közönségüket megtalálják, és ismertségre tegyenek szert. A szalonok vendégei természetesen elsősorban nem a nagy tudósokat, hanem a szellemes irodalmárokat rajongták körül, de néha a tudósok is arathattak sikereket. Hozzá kell tenni, hogy ebben a korban nem vált el olyan élesen egymástól a csak a szakembereknek szóló tudományos irodalom és a közönség érzelmi és esztétikai igényeit kielégítő szépirodalom, mint a XIX. század második felében. Montesquieu és Rousseau például egyaránt írt tudományos értekezéseket és szépirodalmi műveket, de e két tevékenységet nem választotta el egymástól. Társadalomra vonatkozó nézeteik kifejtésében nem becsülték le az irodalmi művekkel elérhető hatást sem.

Az egyetemek egészükben kimaradtak ebből az eleven szellemi életből. Ennek egyik oka az volt, hogy a középkorból örökölt egyetemi rendszer elsősorban papi, jogi-igazgatási és orvosi szakképzést nyújtó intézmény volt (s ezt is alacsony színvonalon teljesítette), ennek megfelelően ez a három ('felsőbb') kar uralkodott benne. A filozófiai kar megmaradt a középkorból örökölt helyén, a magasabb tanulmányokra előkészítő, a hallgatók műveltségbeli hiányosságait orvosló alacsonyabb rangú fakultás volt. Nem csoda, hogy a tudományt művelők nem egyetemi karrierre törekedtek, az elismerést nem onnan várták. Az egyetemi oktatók pedig minden tudományos ambíció nélkül a sokszor hivatalosan előírt tananyag előadására szorítkoztak, egyebekben pedig szűkös és bizonytalan egyetemi jövedelmeik kiegészítésével törődtek (például jogi praxist folytattak, magántanítványokkal foglalkoztak, bor- és sörkimérést tartottak fenn).

A XIX. század ezen a téren radikális változásokat hozott, s kezdetben kétféle modellt fejlesztett ki a tudomány művelésére, a 'tudományos tudás termelésére': a francia 'főiskolai' és a német egyetemi modellt.

A francia egyetemi rendszert, amely a katolikus egyház uralma alatt állt, a forradalom a régi rendszer tartozékainak tekintette. 1793-ban a konvent feloszlatta az egyetemeket. 1795-ben egy új oktatási rendszer törvényes kereteit teremtették meg, amely a középfokú *Écoles centrales*-ból és a felsőfokú *Écoles spéciales*-ből állt volna. Az egyetem válságát a forradalom úgy kívánta megoldani, hogy helyére szakképzést nyújtó, a társadalom számára hasznos hivatásokra felkészítő felsőfokú szakiskolák rendszerét akarta állítani. Ez a rendszer ténylegesen nem épült ki, több reform után 1808-ban az *Université impériale* lépett a helyére. E rendszerben az 'egyetem' nem hasonlított sem a középkori korporációkra, sem a modern felsőoktatási intézményekre. A napóleoni 'egyetem' valójában az állami oktatási rendszer egészét jelentette a községi elemi iskoláktól a középfokú oktatáson át a felsőfokú oktatási intézményekig. Leglényegesebb eleme a középiskolák *(lycéé)* hálózata volt, és ezek feladata volt a speciális tanulmányokra való felkészítés. A rendszer centralizált volt, a tanárok kinevezése, az oktatás kereteinek kialakítása, a fegyelmi kérdések eldöntése mind végső soron az egész 'egyetemet' felügyelő és irányító *Grand Maitre* kezében volt. Ez a reform alapozta meg a francia oktatási rendszernek azt a maradandó sajátosságát, hogy benne a közép- és felsőoktatás között nagyon szoros a kapcsolat, a középfokú oktatás sokszor a felsőoktatás bizonyos funkcióit is ellátja.

A felsőoktatásban végül is a régi rendszer, a forradalmi elképzelések és a napóleoni centralizáció sajátos elegye valósult meg. Nyilvánvaló okokból a régi egyetem szakképző karait, a jogi és orvosi kart a napóleoni 'egyetem' visszaállította — de igazi korporatív önállóság nélkül. A jogi kar tevékenységét a joganyag besulykolására redukálta, ennek megfelelően ez a kar teljesen alkalmatlan volt a század folyamán jelentkező modern tu-

dományok és gondolatok (gazdaságtan, jogfilozófia, alkotmányjog) befogadására. Az orvoskar viszonya a modern tudományossághoz — gyakorlati okokból — más volt. A régi filozófiai kar helyére (olykor egyesítve, olykor elkülönítve) a bölcsész *(lettres)* és természettudományi *(sciences)* karok léptek. A rendszer ebben a tekintetben mutatta a legkülönösebb vonást: ezeknek a karoknak a fő funkciója nem az oktatás volt, hanem a vizsgáztatás. Ők adták mind az érettségi *(baccalauréat)* bizonyítványt, mind a felsőbb osztályokban való oktatásra jogosító *licence*-t, mind a doktori fokozatot. Ennek megfelelően igen sok (elvileg 27) fakultás volt, egyetemi hallgató ezzel szemben alig. A kurzusok látogatásának igazolása formális volt. Az egyetemi oktatóktól — a dolog természeténél fogva — tudományos munkát tulajdonképpen nem követeltek meg. A krónikusan alulfinanszírozott, csak vizsgáztató feladatkörrel rendelkező fakultások alkalmatlanok voltak a tudományos újítások befogadására is, nem beszélve új tudományos eredmények létrehozásáról.

A rendszer erőssége a speciális 'főiskolák', az ún. 'nagy iskolák' rendszere volt. Többük már az *ancien régime* idején létrejött (a *Collège de France-ra* átkeresztelt *Collège Royal* már a XVI. században), a két legfontosabb, a természettudományi-mérnöki képzést nyújtó *École Polytechnique* és a tanárképző *École Normale Supérieure* a forradalmi korszak terméke volt. Ezek nemcsak magas szintű, specializált képzést adtak, számos területen a legmodernebb tudományos eredményeket adaptálva, hanem képesek voltak megnyerni a legkiválóbb tudósokat is. Leginkább ezeknek az intézményeknek köszönhető, hogy Párizs a XIX. század elején az európai tudományosság központja volt, ahol annak vezető képviselői koncentrálódtak. Ugyanakkor a 'nagy iskolák' tudományos termékenységét korlátozta némelyikük túlzott specializáltsága, és az, hogy a közvetlenül hasznosítható ismeretek átadására törekedtek.

A német egyetemek helyzete a XVIII. században igen változatos volt. Általában a helyi uralkodó felügyelete alatt álltak, többnyire nyomorúságos anyagi körülmények között működtek, tudományosnak nevezhető tevékenységet alig néhány tanár folytatott. Az egyetemi rendszer funkcionális problémáját jól jelezte, hogy míg 1700 körül (a Habsburg-tartományok intézményeit nem számítva) 28 német egyetemre mintegy 9000 hallgató iratkozott be, a század végén a 31 működő egyetemnek a növekvő népességszám ellenére is csak 6000 hallgatója volt (658 professzor mellett). Voltak egyetemek, ahol a hallgatók létszáma 100 alatt volt. A professzorok korporációiként működő karok a legtöbb helyen hatékonyan akadályozták a változásokat és a felkészültebb oktatók bevonását. Ezen az elszomorító helyzeten gyökeresen az sem változtatott, hogy elsősorban a felvilágosult bürokráciák kezdeményezésére létezett néhány színvonalasabb és újító szellemű egyetem is, így a göttingeni, az erlangeni vagy a centralizáló jozefinizmus szellemében szigorú központi ellenőrzés alá vont bécsi egyetem.

Nem csoda, hogy Franciaországhoz hasonlóan Németországban is felmerült a gondolat, hogy a javítgatás helyett az egész egyetemi rendszert fel kell számolni, és helyette specializált főiskolákat, akadémiákat kell létrehozni. Végül mégis az egyetemeket reformálták meg. Ennek a reformnak lett az eredménye a XIX. század végére a kutató egyetem, és az egész világon ezt a modellt másolták. Ez az egyetem adott otthont — általában jókora késéssel — a modern társadalom- és embertudományoknak, így a gazdaságtannak, a pszichológiának és a szociológiának is. Tévedés lenne azt hinni, hogy az átalakulást elindító elit célja a kutató egyetem létrehozása lett volna. A változást hagyományosan a berlini egyetem 1810-ben történt megalapításához, személy szerint Wilhelm von Humboldt és Johann Gottlob Fichte működéséhez kötik,[2] de reformok ter-

[2] Humboldt 1810-ben csak rövid ideig irányította a porosz oktatásügyet, Fichte pedig pár héttel azután, hogy kinevezték a berlini egyetem rektorává, le is mondott, mert több professzorral végzetesen összeveszett. Az egyetemet ténylegesen a sokkal alkalmazkodóbb Friedrich Schleiermacher szervezte meg.

mészetesen nem csak Berlinben voltak. A reformok mozgató ereje a Napóleontól katasztrofális vereséget szenvedett porosz állam válsága volt, és azokat a részben arisztokrata, részben polgári származású felvilágosult-humanista államhivatalnoki elit kezdeményezte. A megújulásnak szerintük nemcsak a gazdaságra, a szűken vett államigazgatásra és jogrendszerre kellett kiterjednie (bár arra is), hanem az államot fenntartó művelt rétegeknek is meg kellett szabadulniuk a szégyenletes kudarcot vallott frigyesi 'mechanikus' szellemtől. A felsőbb oktatás, és főleg a filozófiai karok, elé ennek megfelelően azt a feladatot tűzték, hogy a személyiséget nevelje: nem szakismereteket kell átadnia, hanem az önálló, idealista, humanista embert kiképeznie, aki nemcsak a porosz államot, hanem az egész német nemzetet fel fogja emelni. Az egyetem legfontosabb fakultása ebből következően a filozófiai lett, azon belül a legfontosabb tárgy a filozófia. Az oktatás feladata nem csak a tudás átadása volt. A képzett és tudományosan (filozófiailag) produktív tanárnak a hallgatókkal közvetlen kapcsolatban állva, személyes módon a tudásban rejlő szellemet kellett átadnia, ezen keresztül alakítva a karaktert. Egyszóval az egyetem feladata nem a szakképzés, hanem — későbbi szóval — a *Bildungsbürger* (szó szerint: 'műveltsége okán polgár'; jó magyar fordítása hiányzik) nevelése volt.

Ez a neohumanista egyetemi modell eredetileg szemben állt a szakosodással, a szaktudományos diszciplínákra való tagolódással. Szellemének igazi megtestesítője Hegel volt, aki filozófusként egyaránt diktált természettudósoknak, történészeknek, jogászoknak és teológusoknak. A személyiség alakítását, a humanista ideált, az eszmék szabad kibontakozását hangsúlyozó berlini egyetem (és a többi őt utánzó német egyetem is) szorosan függött az államhatalomtól, mert az alakította ki költségvetését, az nevezte ki a professzorokat. 1819, néhány kisebb diákmegmozdulás után az államhatalom arról is gondoskodott, hogy az igazi tudományos személyiségformáló szellem ne tévedjen a rend szempontjából veszedelmes utakra, ezért egyes tanárokat el is bocsátottak. Ráadásul ez a megfélemlített egyetem nem is nevelt túl sok 'személyiséget': 1825 körül Németországban mintegy 10 000 egyetemi hallgató volt, azaz alig valamivel több, mint 1700-ban, 1830-ban mintegy 16 000, és számuk aztán egész 1860-ig 12 000 alatt maradt.

Mindennek ellenére az állami gyámkodás alatt működő és misszióját a neohumanista idealizmus nyelvén megfogalmazó német egyetem legyőzte vetélytársát, a francia 'főiskolai' rendszert. Igazság szerint a győzelem a specializálódás és szakoktatás elvének részleges elfogadását jelentette. Az eredeti neohumanista koncepció eleve csak a hallgatók kisebbségét befogadó filozófiai karokon érvényesülhetett volna teljességében (az orvosi és jogi karokon, az 1825 után létrejövő műszaki karokon, főiskolákon nem). De a filozófiai karokon is a szakképzés váltotta fel vagy szorította második helyre a humanista nevelést.

Ahogy a kortársak is látták, a német egyetem erőssége abból származott, hogy a tanártól nemcsak az oktatást, hanem a tudományos munkát is megkívánta, valamint azt is, hogy a tudomány művelésére is képesítse hallgatóit. Ennek eszköze a humán tudományokban a szeminárium[3] lett, ahol tanár és diák közösen dolgoztak a tudományos kérdések megoldásán, illetve a természettudományokban a laboratórium, ahol a hallgatónak is kísérleteznie kellett.[4] A professzorokat a tudomány művelésére az is sarkallta, hogy a nyomukban ott voltak a 'magántanárok' *(Privatdozent),* az egyetemi előadások tartására jogosult 'habilitált' doktorok, akik magánvagyonukra vagy a hallgatók által fizetett óralátogatási díjakra utalva vártak a professzori helyek megüresedésére. Az egyetem éppen nem a jellem formálásában, hanem a tudományos specializáció, új diszciplí-

[3] A XIX. században a szeminárium szó egyszerre jelentett egyfajta egyetemi órát és azt az intézményt (termet, könyvtárat), ahol ezeket az órákat tartották, és amelynek az arra érdemes hallgatók tagjai lehettek.

[4] A német tudományosság több nagysága gyenge előadó volt, de jó szeminárium- vagy laboratóriumvezető, így a történész Ranke vagy a vegyész Liebig.

nák kialakítása terén jeleskedett. A filológia, a tudományos történetírás, az új természettudományok terén a német egyetemek jelentették a csúcsot a XIX. század második felében.[5] Ebben az értelemben a 'humboldti' egyetem éppen nem felelt meg az újhumanista humboldti szellemnek; éppenséggel kudarcról is beszélhetnénk, ha e 'kudarc' eredménye a XIX. század végén nem egy olyan egyetemi rendszer lett volna, amelyet az egész világon irigyeltek.

A tudomány művelése tehát a szakosodást gátló értelmiségi körökből és akadémiákról átkerült a szakszerűség elvére épülő 'főiskolákra' (a francia modellben) és az egyetemekre (a német modellben). Ez az újkori tudománytörténet legfontosabb eseménye. Régóta ismert, hogy a XIX. század elején jelent meg számos új szaktudomány, a természettudományok területén a kémia, a biológia, a geológia. A mai értelemben vett humán- és bölcsésztudományok — a nyelvészet és az irodalomtudomány, a történettudomány, a pszichológia és a gazdaságtan, de az egyetemi filozófia is — kivétel nélkül ebben az időben alakultak ki, és kiszorították a tudás művelésének hagyományosabb, nem szakszerű és a személyes erudícióra alapozott formáit. A fentebbi egyetemtörténeti fejtegetés célja az volt, hogy alátámassza: az új szaktudományok létrejötte nemcsak 'első', kognitív fejlődés eredménye, hanem szorosan összefüggött az intézményi változásokkal, amelyek annak nem pusztán külső keretét, burkát alkották, hanem érdemben is befolyásolták a tudományos történéseket.

Az új tudományok megjelenése, a szaktudományok rendszerének kiépülése (amelyet a német típusú egyetemek karainak tagolódása képezett le), mint említettem, a tudomány művelésének, *a tudás termelésének új módját* jelentette.

Érdemes tételesen összefoglalni, hogy miben állt ez az új 'termelési mód'. Központi alakja a professzor vagy tanár volt, akitől korszerű szaktudást vártak el (nem általános műveltséget és retorikai képességet). Hivatásszerűen kellett művelnie szakmáját, azaz visszaszorult a jómódú érdeklődő amatőr urak, széles tájékozottságú értelmiségiek, mellékfoglalkozású kutatók szerepe. A hivatásszerűség azt jelentette, hogy a tudomány művelője egy többé vagy kevésbé erősen az állami bürokrácia mintájára alakított szervezet tagja lett. Bármennyire is őrizték korporatív kiváltságaikat például a német professzorok, bürokraták voltak ők is, akik hivatali alárendeltségben működtek. A tudomány művelése összekapcsolódott a szakoktatással. A professzor nem azért tanított, hogy így szerzett jövedelme biztosítsa a lehetőséget a kutatásra, hanem az ideális feltevés szerint tanítva kellett a tudományt művelnie és a tudományt művelve tanítania. Ez ideál maradt, de a valóság azért igazodott hozzá: a tudományos kutatás és a tudományos utánpótlás képzése összekapcsolódott. Ez lett a XIX-XX. századi tudományosság egyik legjellemzőbb vonása, amelynek hatékonysága csak a XX. század utolsó harmadában kezdett kétségessé válni.

Az egyetemi tudományosság művelésével párhuzamosan a század elejétől megjelentek a szakmai folyóiratok. Ezek a régebbi, vegyes tartalmú akadémiai közleményeket váltották fel. Közönségük általában már nem a széles értelmiségi nyilvánosság volt, hanem az adott szakmát és a rokonszakmákat művelők szűk köre. Ezek a folyóiratok idővel egyfajta minőségellenőrző és -biztosító szerepet kaptak, 'kapuőrzők' lettek, akik-

[5] A német egyetem sikeréhez az is hozzájárult, hogy már a század első felében viszonylag sokat költöttek rá, így a kutatásra is. 1820 és 1870 között a berlini egyetem költségvetése (nagyjából változatlan hallgatólétszám mellett) 3,2-szeresére nőtt, a professzori fizetések összege 1,7-szeresére, a szemináriumi és intézeti kutatási kiadások viszont tízszeresükre nőttek. A 'viszonylag sok' persze már akkor is gyakorlatilag nagyon kevés volt: Liebignek, aki 1825-ben az első egyetemi kémiai laboratóriumot megteremtette Giessenben, magának kellett megvásárolnia a felszerelést. Az, hogy a német államok az európai viszonyokhoz képest többet költöttek az egyetemekre, csak az érme egyik oldala. Ennek fejében ugyanis erőteljesen beleszóltak az egyetemek életébe, a kinevezésekbe, s minthogy a német államok többsége tekintélyelvű berendezkedésű volt, ez a beleszólás a professzori kar és a diákság politikai megrendszabályozását is jelentette.

nek a dilettánsokat kellett távol tartani. Ugyancsak a XIX. század termékei azok az intézmények, amelyek e tudományos termelési mód eszközkészletét biztosították: a nagy tudományos könyvtárak és a szemináriumi könyvtárak, a laboratóriumok. A fentiek még a XXI. század elején is a tudomány magától értetődő, 'természetes' kellékei, megjelenési formái. 'A tudomány már csak ilyen.' Ismétlem: a XIX. század előtt a tudomány *nem ilyen volt,* és minden arra utal, hogy a XXI. században a tudomány *nem ilyen lesz.* A 'termelés módja' állandóan átalakul.

Ennek a XIX. századi tudománynak, az új 'termelési módnak' a központi szereplője — kezdetben riválisok nélkül — a 'professzor'. Ő rendelkezik a legfontosabb eszközök felett, és tőle várhatók a legfontosabb 'termékek': az új felismeréseket tartalmazó publikációk, találmányok. Ő dönt az utánpótlás sorsáról. Nagyon sok esetben az adott egyetemen ő szaktudománya, később szakága egyetlen képviselője. A tudomány mindig kooperáció terméke. A 'klasszikus', XIX. századi tudomány mégis az individuális kutató-tanító szerepét emelte ki. A professzor elvileg képes az adott szaktudomány egészének a művelésére. Ebben az értelemben karizmatikus figura kellett volna hogy legyen. A XIX. század a professzori tudomány aranykora (anyagi értelemben is: a német professzor másokhoz viszonyított anyagi helyzete sosem volt olyan jó, mint a századfordulón).

A 'termelési mód' kifejezést használom, és nem az 'intézményesedést'. A kettő nagyjából hasonló jelenségekre utal. De az 'intézményesedés' terminus használata arra hajlamosít, hogy egyik oldalon a 'külső' feltételeket vegyük számba (egyetem, tanszék, folyóirat, laboratórium), a másik oldalon pedig a belsőket', a tudomány kognitív 'tartalmát'. A 'termelési mód' arra utal, hogy az új ismeretek, a tudás 'termelésében' ezt a két elemet nem szabad mintegy két külön világra szétosztva elválasztani.

A szociológia 'születése'

A 'szociológia' szó tulajdonképpen egyidős az új tudományos 'termelési móddal'. 1839-ben egy párizsi magántudós, Auguste Comte (1798-1857) terjedelmes, *A pozitív filozófia tanfolyama (Cours de philosophie positive)* című munkája IV. kötetében kényszerűségből, hogy megkülönböztesse az általa javasolt tudományosságot egy vetélytársáétól, kitalálta ezt a 'fattyú' latin-görög elnevezést. A névnél fontosabb volt Comte szándéka. Azzal foglalkozott, hogy kialakítsa az újfajta szaktudományosság racionális rendszerét. E rendszer megalkotására a társadalomról szóló tudományt tartotta hivatottnak, amelyet előbb 'szociális fizikának', majd szociológiának nevezett. Comte rendszere a maga korában a legigényesebb és a legtájékozottabb volt. A szociológia születése — vagy inkább keresztelője — tehát összekapcsolódott az új tudományos rendszer létrejöttével.

Valóban megszületett-e szociológia 1839-ben, Comte párizsi, *rue Monsieur le Prince* 10. szám alatti lakásán? A kérdésre igen nehéz válaszolni, mert az újszülött valójában hol aggastyánnak, hol meg még csak tervezett gyermeknek látszik.

Azokról a jelenségekről, intézményekről, folyamatokról, amelyeket a XX. században elsősorban a szociológia vizsgált, természetesen már a régebbi időkben is rendelkeztek az emberek egyfajta tudással. Ez a tudás azonban, még akkor is, amikor valamilyen értelemben tudományosnak volt tekinthető, nem alkotott önálló, a mai értelemben vett tudományos tudást. Minthogy minket annak a tudástermelési formának, intézménynek a története érdekel, amelyet szociológiának nevezünk, sem a görögök, sem a középkori skolasztika, sem Machiavelli, sem Hobbes és kortársai nem szerepelhetnek ebben a történetben. Nem vitás, hogy ma is lehetnek a felsoroltak vagy mások inspiráló hatással a tudományos gondolkodásra, ez azonban nem változtat azon, hogy nem a szocio-

lógia történetének, hanem egy másik történetnek a részei — ugyanúgy, ahogy a modern gyáripar történetében nem kell tárgyalni az ókori ergasztérionok és a középkori kézművesipar történetét.

A XVIII. századi gondolkodással már bonyolultabb a helyzet. A francia felvilágosodás, elsősorban Montesquieu vagy a skót felvilágosodás állításai bizonyos fokig összehasonlíthatók mai tudományos fejtegetéseinkkel. De ezekben az állításokban nyoma sem található annak, hogy a szerzőik ezeket valami különös, a társadalomra vonatkozó tudományosság részének tekintenék. A releváns munkák a XVIII. század értelmiségi-akadémiai nyilvánosságában születtek (még a skót felvilágosodás egyébként egyetemi állást bíró tagjai esetében is). Az emberi viszonyokra irányuló filozófiai-erkölcsi reflexiót voltak hivatva szolgálni, és ennek az ügynek a támogatására mozgósították egyébként igen kiterjedt irodalmi ismereteiket és személyes tapasztalataikat.

Láttuk, hogy a szociológia szó az új tudományos működésmódra irányuló reflexió keretében született meg. Ennek ellenére az a helyzet, hogy a 'társadalomra' irányuló elmélkedés még hosszú ideig megmaradt abban az állapotban, amely inkább a régi, mint az új tudományosságra volt jellemző. Ez könnyen belátható, ha sorra vesszük azokat, akik 1890 előtt a szociológia művelőinek számíthatnának.[6] Többségük nem a hivatalos tudományosság intézményeiben, hanem a politikai-értelmiségi nyilvánosság kereteiben, az új típusú nagyvárosi polgári kultúra világában működött.

Az első csoportban *magántudósokat* találunk, azaz olyanokat, akik ugyan saját akaratukból vagy sorsuk szerencsétlen alakulása miatt kívül maradtak az új tudományosság intézményein, de ahhoz képest határozták meg magukat. A magántudós különös jelenség volt és maradt: az új tudományosság körülményei között elkerülhetetlenül különcnek látszott, mulatságosnak vagy olyannak, aki valamilyen rögeszme megszállottja. A magántudós nem veszett ki a klasszikus szociológia korszakában sem. Nyilvánvaló példaként Németországban a bankár Alfred Schützre lehet utalni, de Ferdinand Tönnies vagy akár Max Weber életvitelében is voltak magántudósi vonások. Franciaországban Durkheim kortársai közül Gabriel Tarde, Gustave Le Bon és René Worms környezetének sok tagja volt ilyen, sértett vagy ellenkezőleg: világi sikereire sokat adó és az egyetemmel nem törődő magántudós. Róluk később részletesebben lesz szó.

A XIX. században az említett Comte volt az, aki leginkább hasonlított a magántudós ideáltípusára. Nagyon szeretett volna az *École polytechnique* tanára lenni — de matematikából, írásai tele vannak az igazságtalanul háttérbe szorított tehetség keserűségével. Voltak tanítványai, de őket inkább a társadalom megreformálására vonatkozó tervei elősegítése és nem a tudományos munkálkodás kedvéért gyűjtötte maga köré.[7] Magántudós volt saját akaratából Herbert Spencer is (1820-1903), aki Comte-hoz hasonlóan (de annak elveit elutasítva) a tudományok átfogó rendszerét kívánta kidolgozni. Ő nem a kívül rekesztett sértettségével, hanem a tudatosan kívül maradt fölényével tekintett az egyetemi tudományosságra — intézményes magasabb szintű képzésben soha nem részesült. A szociológia az ő rendszerében is fontos szerepet játszott, de Spencer már nem rá, hanem a pozitív filozófiára bízta a rendszer összefoglaló elveinek a meghatározását. Spencer a fontos irányzatnak bizonyuló szociáldarwinizmus ősatyjának számít, és a XIX. század végén őt tekintették a legjelentősebb szociológusnak.[8] A magántudósi és értelmiségi lét peremén mozgott John Stuart Mill (1806-1873), aki ugyan sokat tett Comte gondolatainak népszerűsítéséért s így a szociológiáért is, de tudományos tekintetben a

[6] A következőkben inkább csak felsorolom, kik jöhetnének számba egy olyan kötetben, amely a XIX. század szociológiai szempontból legérdekesebb szerzőit tárgyalná.

[7] Comte-ról lásd Némedi Dénes: Auguste Comte: A szociológia megalapítója? In: Felkai Gábor (szerk.): *A szociológia kialakulása. Tanulmányok,* Budapest: Új Mandátum, 1999,224-247.

[8] Spencerről lásd Pál Eszter: Herbert Spencer, in: Felkai Gábor (szerk.): i. m. 149-179.

gazdaságtan és a filozófia érdekelte. A liberális publicisztikája a leginkább maradandó értékű.[9] Lewis Henry Morgan (1818-1881) ügyvédi praxisa mellett, műkedvelő antropológusként és tiszteletbeli irokézként írta könyveit, amelyek átalakították az ősi társadalomról való gondolkodást. Gustav Ratzenhofer (1842-1904) katonából lett magánszociológus, ma az osztrák szociológia egyik alapítójának számít.[10]

Külön csoportba kell sorolni azokat, akik sem magántudósok nem voltak, sem szociológiát nem kívántak művelni, de írásaiknak már a kortársak is vagy az utókor szociológiai jelentőséget tulajdonítottak. Ide tartoznak elsősorban a *politikus* közírók. Vannak köztük, akiket csak a legutóbbi időben soroltak a szociológia előfutárai közé. Ilyenek pl. a francia forradalom újabban preszociológusnak tekintett konzervatív kritikusai, a brit Edmund Bürke (1729-1797) és a francia emigráns Joseph de Maistre (1753-1821) és Louis Gabriel Ambroise de Bonald (1754-1840).[11] Nagyobb az egyetértés Alexis de Tocqueville (1805-1859) esetében. Igaz ugyan, hogy az ő nevezetes könyvében *(Az amerikai demokrácia)* nincs szó semmiféle szociológiáról, és semmilyen más szaktudományos szándék sem ismerhető fel, de ma mégis fontos belátások szülőjének tartják. S ha már Tocqueville-t a preszociológusok közé soroljuk, miért ne tekinthetnénk Eötvös József (1813-1871) először 1851/54-ben németül megjelent munkáját *(A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra)* is ebbe a műfajba tartozónak?

A szociológia alakulására nagy hatással voltak a különféle szocialista eszmék, *a forradalmárok* vagy reformerek. Itt elsősorban Karl Marxra (1818-1883) kell gondolni, aki ma már egyetlen átfogó szociológiatörténetből sem hiányzik (de ebből igen, lévén, hogy Marx jóval a szociológia intézményesülése előtt meghalt). Marx szociológiai szempontból lényeges munkái igen vegyes képet mutatnak: vannak köztük társadalomfilozófiai értekezések, többnyire töredékek *(Párizsi kéziratok; Német ideológia),* politikai publicisztikák *(Kommunista Kiáltvány; Louis Bonaparte Brumaire 18-ája),* közgazdasági tanulmányok *('Grundrisse'; A tőke).* Nem lebecsülhető más szocialisták, így Comte egykori patrónusa, Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825), Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), Charles Fourier (1772-1837)[12] vagy a sokoldalú Pierre Leroux, a szocialista, szocializmus szavak megalkotója (1797-1871) szerepe sem. Amennyiben a preszociológiát ilyen mértékben kiterjesztjük, akár a politikai közgondolkodás egészét bevonhatnánk az előzmények közé.

Külön meg kell említeni, hogy a XIX. században nagyon sokféle szándékkal, módszerrel és sokféle intézményi keretben végeztek *empirikus társadalomkutatást.*[13] Frédéric Le Play (1806-1882) esetében ez egy félig magántudósi, félig politikai publicisztikai tevékenységgel kapcsolódott össze. A későbbi szociológiai vállalkozásokra leginkább Charles Booth (1840-1916) jómódú vállalkozó gigantikus londoni felmérése *(Life and Labour of the People in London)* emlékeztetett. Erről azért kell valamivel részletesebben beszélnünk, hogy legyen összehasonlítási alap, amikor a későbbi fejezetekben az intézményesült szociológián belüli különböző empirikus kutatási vállalkozásokról esik szó. Booth-t a szegénység okai és mérete érdekelte, s e célból, mint mondta, létre kell hozni „egy nagy statisztikai keretet, amelyben felhalmozhatok a tények". Csak ennek eredmé-

[9] Lásd Krokovay Zsolt Millt inkább rokonszenvvel (Utószó, in: John Stuart Mill: *A szabadságról. Haszonelvűség,* Budapest, Magyar Helikon, 1980, 369-407.) és Molnár Attila Károly Millt inkább ellenszenvvel (John Stuart Mill és a kánon, in: Felkai Gábor (szerk.): i. m. 92-148.) tárgyaló tanulmányait.

[10] Ratzenhoferről lásd Felkai Gábor: A német és osztrák szociológia a századforduló előtt, in: Felkai Gábor (szerk.) i. m. 398. sk.

[11] Burke-ről ld. Molnár Attila Károly: *Edmund Burke,* Budapest: Századvég, 2000; de Bonald-ról és de Maistre-ről Ludassy Mária: *A trón, az oltár és az emberi jogok,* Budapest: Magvető, 1984, valamint Haskó Katalin: A francia szociológiai gondolkodás kezdetei, in: Felkai Gábor (szerk.): i. m. 183-223.

[12] Saint-Simonra, Proudhonra és Fourier-re lásd Haskó Katalin i. m.

[13] Erre lásd Némedi Dénes: Empirikus társadalomkutatás a tizenkilencedik század végéig, in: Felkai Gábor (szerk.) i. m. 429-454.

nyeként képzelhető el, hogy „kifejlődik egy elmélet, megfogalmazódnak a törvények, és meglesz az értelmes cselekvés alapja.“[14] Azt kívánta vizsgálni, hogy hányan élnek 'elsődleges' *(primary),* vagyis a jövedelem hiányának betudható, s hányan 'másodlagos', azaz káros szokásoknak, az előrelátásra való képtelenségnek stb. betudható szegénységben (ezek a terminusok csak később kerültek használatba). 1886-ban elkezdett óriási méretű vizsgálódása először a kb. 900 000 lakost számláló East London-i kerületek teljes felmérését vette célba. Pontos keresztmetszetet, 'pillanatfelvételt' akart kapni a társadalomról. Booth kutatási módszere nagyon különbözött a maitól. Az empirikus vizsgálatok XIX. században szokásos eljárását követte. Mint elődei, ő is abból indult ki, hogy minden tényt, amire kíváncsi, valaki már ismer. Ez azt jelentette, hogy nem azokat kereste meg, akiknek az életét vizsgálni akarta, hanem azokat, akik hivatásuk vagy körülményeik miatt ismerték azt. Megkérdezte tehát az iskolalátogatási felügyelőket, s ezekkel folytatott hosszan tartó interjúkat az egyes családokról a családlátogatási jegyzőkönyvek alapján. A jövedelmek és életfeltételek áttekintő, jövedelmi csoportok és szakmák szerinti leírása mellett a fizikai és szociális környezet bemutatására törekedett, egyfajta társadalmi topográfiára, amelyben áttekintő képet kívánt adni Londonról is. A leírást méltán híressé vált térképek egészítették ki, utcánként mutatva be, hogy az egyes lakásokban milyen státusú egyének élnek.

Végül, de nem utolsósorban rá kell mutatni, hogy az egyetemi tudományosság különböző ágaiban is megjelentek szociológiai eszmék. Ez kétféle formát ölthetett. Egyrészt voltak olyan *rokon szakmák,* amelyek művelői olyan kérdéseket tárgyaltak, olyan állításokat fogalmaztak meg, amelyek alapján ma őket a szociológiába sorolnánk, de ők maguk ezt nem tették. Ebben a tekintetben elsősorban a történetírást, különösen a Comte után felvirágzó pozitivista történetírást kell kiemelni.[15] Thomas Buckle-nak (1821-1862) a század közepén írt és akkor nagyon népszerű civilizációtörténete a történelem egyes szintjei közötti összefüggéseket kereste, Hyppolite Taine (1828-1893) az események mögött a faj, a környezet és az időpont általi meghatározottság szabályszerűségeit kutatta. Sir Henry (Sumner) Maine (1822-1888) jogászprofesszorként a jogrendszer történeti típusainak megalkotásával gyakorolt nagy hatást a társadalomelméleti gondolkodásra. Lorenz von Stein (1815-1890) német jogásznak a szocialista eszmékről írt könyve számos társadalomelméleti kérdést is érintett. A német és az amerikai szociológia alakulására is nagy hatással volt a század közepétől kialakuló német történeti gazdaságtan, annak is elsősorban a második, már a szociológia Németországon kívül intézményesedését megélő nemzedéke, pl. Gustav Schmoller (1838-1917) és Karl Bücher (1847-1930). A történeti gazdaságtan vizsgálódásai nagyon közel álltak a későbbi szociológiáéhoz, és a Schmollert követő nemzedékben többen voltak, akik olykor pályájuk egészében a történeti gazdaságtan és a szociológia határvidékén mozogtak (Max Weber, Werner Sombart).

Voltak olyan egyetemi emberek, akiknek a felhatalmazása ugyan más tudományok oktatására szólt, de tevékenységüket intézményi felhatalmazás nélkül a szociológiára is kiterjesztették. Ők a jelen könyvben szereplő szociológusok közvetlen előfutárai. Az ilyen *szakmaváltók* közé tartozott például az egy időben Durkheim pályáját is segítő és rá bizonyos hatással bíró filozófus, Alfred Espinas (1844-1922), a jogászprofesszor Ludwig Gumplowicz (1838-1909), aki a szociáldarwinizmusnak volt még Amerikában is olvasott képviselője, vagy az egyetemi tanárságot politikai szerepvállalással páro-

[14] Idézi Bulmer, Martin — Bales, Kevin — Sklar, Kathryn Kish (eds): *The Social Survey in Historical Perspective 1880-1940.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 67.

[15] Lásd R. Várkonyi Ágnes: *A pozitivista történetszemlélet a magyar történetírásban I. A pozitivista történetszemlélet Európában és hazai értékelése 1830-1945,* Budapest: Akadémiai, 1973.

sító Albert Schäffle (1831-1903), az organicista szemlélet egyik legismertebb képviselője.[16]

Ez a lexikonszerű felsorolás azt kívánta demonstrálni, hogy a XIX. század java részében nem beszélhetünk szociológiáról mint szaktudományról. Nem létezett intézményes értelemben, de nem létezett a foucault-i értelemben vett diszkurzív formációként sem. Nem létezett (csak a konstruáló emlékezet utólagos alkotásaként) olyan összefüggő beszédmód, amelynek tárgya a 'társadalom' lett volna. A tudományos ismeretek termelésén belül nem különült el egy sajátos társadalomismereti 'termelési mód'. A szociológia *szó* tehát létezett ugyan, de tudományként a szó szoros értelmében nem jött létre. A 'társadalomnak' a szociológia szempontjából központi jelentőségű fogalma is nagyon elmosódott volt, és éppen a XIX. század legkiemelkedőbb gondolkodóinál, Comte-nál, Marxnál vagy Tocqueville-nél csak nagyon bizonytalan értelemben szerepelt. A történeti emlékezet egyesítette a különböző, egymásról tudomást nem vevő, 'társadalommal' kapcsolatos beszédmódokat — ha egyesítette, mert a (szociológia)történeti emlékezet az említettek közül sokakat elfelejtett vagy kizárt magából.

Feltétlenül megemlítendő, hogy mindezek a tevékenység- és személytípusok fennmaradtak az intézményes szociológia létrejötte után is. Ezek közül egyesekkel fogunk találkozni, másokkal nem. Ilyen kései szakmaváltó volt pl. az olasz-svájci közgazdász Vifredo Pareto (1848-1923), akiről ebben a könyvben azért nem esik szó, mert kívül állt mind a három, itt tárgyalt nemzeti tudományos mezőn.

Az egyetemi hivatásos szociológia nagyjából egy időben, 1890 körül jelent meg Franciaországban és az Egyesült Államokban, ezért e könyv érdemben ettől az időponttól kezdve tárgyalja a történteket. Az időbeli egybeesés nyilvánvalóan véletlen. Németország példája, ahol elmaradt a szociológia egyetemi legitimálása, mutatja, hogy nem volt semmi 'dialektikus' szükségszerűség, valamiféle mennyiségi felhalmozódás, amelynek 'át kellett volna csapnia' egy 'minőségi' átalakulásba. A sokféle szociológiai vagy később szociológiainak tartott tevékenység nem hozott létre olyan tudományos kijelentéshalmazt, amely megkívánta volna az egyetemi otthon megteremtését. Az egyetemi szociológia későbbi története mutatja, hogy az első években a probléma éppen a tudományos tartalom katasztrofális hiánya volt. Nem a meglevő és meggyőző tudás keresett magának szószéket, hanem a szószékre felkapaszkodottak keresték kétségbeesve, hogy mi is a textus, amelyről beszélniük kellene.

Úgy tűnik, hogy az egyetemi szociológia az egyetemek növekedésének és differenciálódásának a terméke volt, és bizonyos fokig véletlen, hogy sikerült megkapaszkodnia és tudományként kiépülnie. Sajátos tárgya, a 'társadalom' mint tudományos kategória csak ennek az intézményesülésnek az eredményeként szilárdult meg. Ha idealista túlzásnak tetszik is Tenbruck azon állítása, hogy a 'társadalom a szociológia szelleméből született',[17] annyi kétségtelen, hogy ezt az elmosódó és bizonytalan státusú fogalmat, amelyben a 'társaság', a 'társadalmi' (szociális) kérdés és a politikával és gazdasággal szembeállítható 'polgári társadalom' jelentésköre összemosódott, a szociológia intézményesülése alakította át tudományosan jól meghatározható kategóriává. Ebből a szempontból az intézményesülő szociológia 'túlterhelt' volt: túlságosan nagy anyag halmozódott fel a XIX. század különböző diskurzusaiban. Másfelől viszont a szociológia 'üres' volt: ez az anyag nem volt semmilyen diszciplináris keretbe rendezhető; az első szociológusok a rendelkezésre álló anyag érdemi feldolgozása helyett — érthető módon — azzal voltak elfoglalva, hogy valamiféle diszciplináris fogalmi keretet teremt-

[16] Gumplowiczról és Schäffleről lásd Felkai i. m. 332. sk.

[17] Lásd Tenbruck, F. H.: Emilé Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie, *Zeitschriftfür Soziologie,* 10 (1981,4), 333-350.

senek, ami üres fogalomállványzatok sokaságához vezetett. Sok téma, amelyet a XIX. században erősen vitattak, az intézményes szociológiában háttérbe, peremre szorult. Ilyen volt elsősorban a társadalmi egyenlőtlenségek és osztályok kérdése, amely csak az I. világháború körül jelent meg újra hangsúlyosan. Ilyen volt a modern nagyipar társadalmi szerkezetének a kérdése, amelyet az amatőr társadalomkutatás a legfontosabb problémának tartott, és az intézményes szociológia hosszú ideig egyáltalán nem vett róla tudomást. Ilyen volt a kapitalista anyaországok és a gyarmatok viszonyának a kérdése egy olyan időszakban, amikor a gyarmati rendszer legnagyobb történelmi kiterjedését érte el.

Az egyetemek adott állapotának megfelelően ez a szociológia mint 'professzori szociológia' alakult ki. A tudástermelés professzori módjáról fentebb beszéltem. A szociológiára alkalmazva ez azt a kényszert jelenti, hogy a professzornak a szociológiai tudás teljességét vagy annak látszatát kellett produkálnia. Az 'eredetiség' követelménye abból is adódott, hogy a körülmények szerencsés találkozása folytán létrehozott egyetemi szociológia kognitív szempontból 'üres' volt. Nem volt olyan elfogadott tudományos hagyomány, amelyre támaszkodni lehetett volna. Mindenkinek mindenre saját választ kellett találnia. Az első idők szociológus professzorai magányos kutatók voltak, és minimális tudományos eszközkészlet állt a rendelkezésükre. A kooperatív kutatás feltételei a legtöbb helyen hiányoztak. Az Egyesült Államokban és valamivel később a weimari Németországban ez olyan nemzeti egyetemi rendszerben valósult meg, ahol (gyengébb vagy erősebb) verseny alakult ki egyes központok között, és csak erősítette a késztetést arra, hogy mindenki saját 'márkanévvel' is ellátott rendszert dolgozzon ki.

A szociológia helyzete nagymértékben különbözött más, kikristályosodott előzményekre építeni képes szakmáktól, mint a történelem, amely a történetírás évezredes hagyományára támaszkodhatott, vagy a hasonló helyzetben levő filozófia. A gazdaságtan ugyan hasonlóan új jövevény volt, de arra az időre, amikor az egyetemekre bevonult, jól körülhatárolt modelljei alakultak ki (ez összefüggött azzal, hogy a gazdaságtani eszmék másként épültek be a nyilvános diskurzusba, mint a 'társadalomra' vonatkozók). A XIX. század uralkodó tudománymodellje, amelyet 'professzori tudománynak' neveztem, sokféle lehetőséget rejtett magában. A szociológia több esetben ennek a modellnek a legrosszabb változatát valósította meg.

A szociológia az egyetemekre főleg azok nyomdokán haladva lépett be, akiket fentebb a 'rokon szakmák képviselőinek' és 'szakmaváltónak' neveztem. Sem a politikusok, sem a forradalmárok nem számíthattak szíves fogadtatásra. A korábbi korszak empirikus kutatói — a külön szakmába tömörült statisztikusok kivételével — többnyire amatőrök voltak, akiket az egyetemiek lenéztek, akárcsak a magántudósokat. Ezért meg is szakadt a XIX. századi empirikus kutatási hagyomány. A véletleneknek köszönhetően létrejött szociológiai tanszékeken a többi professzor csak a saját soraiból kikerülőket látta szívesen. Ez is hozzájárult a korai időszak 'professzori' szociológiájának egyik olyan jellegzetességéhez, amely más társadalomtudományokban ilyen mértékben nem volt megfigyelhető. A korai szociológia szinte kizárólag másodkézből vett, más tudományok által feldolgozott tapasztalati anyagra támaszkodott (s ezért sokan meg is vetették) egyszerűen azért, mert ez volt a legegyszerűbb módja annak, hogy a kognitív 'üresség' körülményei között a tudományosság minimumát előállítsák. Erős volt a kontraszt a történettudománnyal például, amely éppen a XIX. században alakította ki a történeti forrásanyag feldolgozásának modern technikáit. De különbözött a pszichológiától is, amely — részben az orvosi fiziológiával kialakult kapcsolatai révén — ki tudta dolgozni saját kísérleti technikáit.

Ez a sajátos kutatási önállótlanság nem volt szükségszerű. A politikatudomány, amely szintén küzdött ugyanezzel, például az Egyesült Államokban, a választási rend-

szer nyújtotta kézenfekvő lehetőséget kihasználva, a szociológiánál hamarabb kialakította a saját tapasztalatszerzési technikáit.

A klasszikus szociológia története sok tekintetben nem más, mint annak története, ahogy a szociológia megküzdött a 'professzori termelési mód korlátaival és kényszereivel. Ezt az egyes szereplők a különböző országokban váltakozó szerencsével és eltérő stratégiával folytatták. A történet végén egyfajta megoldás vált általánosan elterjedtté, de ez nem jelenti azt, hogy ez volt az egyetlen lehetséges kiút az egyetemi szociológia csapdáiból.

A klasszikus szociológia formái

A klasszikus szociológia legfontosabb produktumai három országban születtek meg: Franciaországban, Németországban és az Egyesült Államokban. Ebben az időben az egyes országok tudományos rendszerei még nem fonódtak annyira össze, hogy ez szükségessé tenné a 'tudományos termelés' országhatárokat figyelmen kívül hagyó elemzését. Az egyes 'nemzeti' szociológiák nem voltak persze egymástól elszigetelve, és a szövegben utalni is fogok a lényeges kapcsolatokra. Röviden összegzésként a következő kép rajzolható fel: a francia klasszikus szociológia élénken érdeklődött a német szociológia és társadalomtudományok iránt (néhány jellegzetes hiány persze szembetűnő), kevésbé az amerikai fejlemények iránt; a német szociológiában sokkal kisebb volt a nyitottság akár a francia, akár az amerikai irányban; az amerikai szociológia igen erősen érdeklődött a német, lényegesen kevésbé a francia iránt. A klasszikus szociológia legfontosabb teljesítményei mindhárom országban a helyi feltételekhez és hagyományokhoz igazodtak.

A szociológia intézményesülése az Egyesült Államokban volt a leglátványosabb és a leggyorsabb. Viszonylag rövid idő alatt kialakultak a szociológia egyetemi intézményei, megindult az egyetemi szociológiai képzés, megszületett a szociológia mint hivatás, elkezdődött a rendszeres kutatómunka. Ennek eredményeképpen itt jöttek létre először a szociológia üzemszerű működésének formái. Másfelől az eredeti XIX. századi problematika is itt tűnt el leginkább a szociológiai diskurzusból. A gyors intézményesülés, a rendszer nagy méretei és az egyetemi szerkezet miatt erős versenyhelyzet alakult ki, amelyben az említett 'professzori tudomány' legrosszabb változata valósult meg. De ebben a rendszerben jöttek létre annak a feltételei is, hogy ebből a csapdából kijussanak. A XX. század második felének szociológiája az itt kialakuló üzemi modellt vette át. Kezdetben kétes sikerű intézményesülés és a modernitás végeredményében túl sikeres domesztikációja — ezekben a kulcsszavakban lehet összefoglalni az amerikai modellt.

A francia klasszikus szociológia mérete (a kutató- és oktatólétszám, a megszervezett tanszékek száma) nem hasonlítható az amerikaihoz. Itt oldódott meg a legsikeresebben a klasszikus szociológia problémája — a szaktudományosság megteremtése a modernitás kérdése körül — az Émile Durkheim körül kialakult iskolának köszönhetően. Ugyanakkor a szaktudományosság megteremtésének nehéz stratégiai döntései ahhoz vezettek, hogy az iskola nem tudta megőrizni helyét a francia tudományos rendszerben.

A német szociológia alakulása nagyban eltért az előzőektől. Noha itt is felmerült a speciális szaktudomány igénye, s e tudomány kereteinek megteremtésére több elképzelés is körvonalazódott, intézményesült szociológia Németországban az 1920-as évekig nem jött létre. Intézményi szempontból a német szociológia megrekedt a XIX. századi mintában, s ezen Max Weber, Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Werner Sombart nagyszabású kutatási eredményei sem változtattak. Noha később kialakult bizonyos egyet-

értés arról, hogy e korszak intellektuális teljesítményeiből melyek tekinthetők szociológiainak és melyek nem, valójában rendkívül nehézen körülhatárolható a szociológia területe az I. világháború előtti Németországban. A világháború után késve megindult intézményesülés többféle modellt is létrehozott: egy versengő, de kétséges tudományos teljesítményt nyújtó egyetemi, 'professzori' szociológiát és egy, az egyetem peremén kialakuló kultúrtudományi szociológiát. A politikai katasztrófa ezután megszakította a német szociológia történetét.

*

A klasszikus szociológia korszaka nagyjából ugyanakkor, 1933-1945 között ért véget a három országban, de ebben az egybeesésben nincs semmiféle szükségszerűség. A szociológia konjunktúrája eltérő volt a három területen. A történeti visszatekintés sajátos perspektivikus torzítása az, hogy a végül megtörténtet az egyedül lehetségesnek minősíti egyszerűen azért, mert nem lehetséges alternatív történetek írása. Ha a történet ismert eredményének magyarázatát keressük, azt nem annyira az egyedi döntésekben, inkább a tudományos mező (társadalmi-politikai okokból eltérően alakuló) struktúráiban találhatjuk meg. Ez az oka annak, hogy ennek a tudományos mezőnek a kérdései fontos szerepet kapnak a következő fejtegetésekben.

A klasszikus szociológia korszakának főszereplői, Durkheim, Simmel, Weber, Mannheim, Thomas, Mead és mások, máig jelen vannak a szociológiai közbeszédben. Nem hiányoznak a következő lapokról sem. De ez a könyv nem róluk mint egyedekről kíván szólni, hanem egy társadalmi képződményről: a klasszikus szociológiáról.

Összefoglalva: szerintem *háromféle szociológia* létezett: a XIX. század megfoghatatlanul sokféle *proto-szociológiája,* a *klasszikus szociológia* a maga nagyigényű elméleteivel, szűkös intézményesültségével és sajátos, a maitól nagyban elütő kutatási módszereivel, valamint a *modern,* intézményeit tekintve egyre nagyobb és egyre internacionálisabb *szociológia,* a maga iparszerű empirikus kutatási módszereivel és tartós elméleti tájékozódási zavaraival. Ez a könyv a három szociológia közül csak a középsőt, a klasszikus szociológiát tárgyalja.

I. rész

A klasszikus szociológia Franciaországban. Emile Durkheim és köre (1887-1939)

Társadalom, politika és tudomány a Harmadik Köztársaságban

Modernizáció, republikanizmus, oktatás

A francia klasszikus szociológia a modern Franciaország stabilizálódásának időszakában született. A XIX. század vége a III. Köztársaság megszilárdulásának és viszonylag hosszú időre szóló berendezkedésének az időszaka. Az oktatás, ezen belül a felsőoktatás ügye az Egyesült Államokban, Németországban és Franciaországban is fontos ügy volt, de mindhárom országban másképpen volt fontos. Politikai és társadalmi okokból minden modern társadalom rákényszerült örökölt oktatási és tudományos rendszerének átalakítására. Franciaországban ez az általános probléma összekapcsolódott a köztársasági rendszer politikai problémáival.

A Köztársaság az 1870-ben elszenvedett vereségből született, és 1871 elején két drámai fejlemény is jelezte, hogy nem áll biztos alapokon. Az 1871. februári választások a (különböző) monarchisták elsöprő győzelmét hozták, márciusban pedig Párizs népi negyedei kerültek szembe egy véres polgárháborúban az új kormánnyal. A III. Köztársaságra mégsem elődei sorsa várt. A restaurációs kísérletek elvetéltek, a republikánusok a '70-es években lépésről lépésre meghódították a vidéket, 1876-tól hosszú időre kezükbe került a kormányzati hatalom. A történtek azonban megmutatták, hogy hiányzik az a politikai és morális egyetértés, amely a republikánus meggyőződés szerint a politikai rendszer stabilitását biztosíthatta volna — és ezt előbb a Boulanger tábornok körüli jobboldali populista mozgalom (1886-1889) időleges sikere, majd a Dreyfus-ügy kapcsán kialakult heves összeütközések és antiszemita agitáció (1898-99) is bizonyította. A morális egyetértést természetesen a kormányzati hatalom tartós birtoklásával együtt járó botrányok (pl. a Panama-botrány, 1889-1893) is aláásták.

A politika és a társadalmi élet színterén megjelentek a tömegek; nemcsak a munkástömegek, hanem a kispolgári tömegek is. A nacionalista jobboldal és a katolikus egyház is mozgósítani tudta városi híveit (nem utolsósorban az ekkor megjelenő tömegsajtó segítségével). Boulanger mellett is tömegek tüntettek Párizsban, a Dreyfus-ügy során is sor került jobboldali és antiszemita tömegmegmozdulásokra. A tömegek megjelenése volt a modern korszak egyik legszembetűnőbb újdonsága. Nem csak a Veszedelmes osztályok' állandóan érezhető jelenlétéről volt szó, mint még a XIX. század elején. A tömegek nem csak a lázongó' tömegek voltak, a felkelésre kész külvárosok népe. A szervezkedő munkásosztály új minőségű tömeget jelentett. A szociális kérdés, a szocializmus mint a rendszerrel szembeni kihívás létezett, noha a Kommün veresége után egy időre úgy látszott, hogy a francia szélsőbaloldal halott. Fokozatosan újjáalakultak a szakszervezetek, mindenekelőtt a bányavidékeken. 1879-ben már szocialista kongreszszust tartottak Marseille-ben. A munkásmegmozdulások időnként véres összecsapásokba torkolltak a kivezényelt katonasággal (1886: Decazeville, 1891: Fourmies). A különböző ideológiákat valló munkáspártok a '90-es években egyre sikeresebben szerepeltek a választásokon, és egyre több városházat hódítottak meg az iparvidékeken. 1891-ben jelent meg a *Rerum Novarum* című pápai enciklika, amely új lendületet adott a különböző katolikus szociális törekvéseknek, megbontva ezzel az egyházi konzervativizmus frontját.

A tömeg jelenléte mindenütt egyre inkább érzékelhető volt: a nagyvárosi élet mindennapjaiban, a különféle kiterjedt tagságú egyesületek megjelenésében, a 'sárga sajtó' azaz a műveletlen közönségnek szóló lapok feltűnésében, a lassacskán demokratizálódó politikai élet eseményeiben. A tömegakciók a politikában újfajta jelentőségre tettek szert. Régen a tömeg könnyen vált felkelő, lázongó tömeggé. Most megjelent a békés tömegtüntetés mint politikai akcióforma. Megjelentek azonban a nagy tömegeket mozgató szimbolikus politikai események is, mint pl. a francia forradalom centenáriuma, a politikai jellegű nemzeti ünnepek mintapéldája. A tömeg a társadalmi létezés új minőségét jelentette, és nem csak a viszonylag demokratikus III. Köztársaságban. Ennek a ténynek mindenütt nagy hatása volt a kialakuló új szociológiára.

A századfordulóra a 'radikálisok köztársasága' tartósan berendezkedett. A Dreyfus-ügy a republikánusok számára kedvezően oldódott meg, az 1890-es évek elején a katolikus hierarchia és sajtó egy része elfogadta a köztársaságot mint politikai rendszert, a szocialista szélsőbaloldal fokozatosan módosította a rendszert radikálisan elutasító álláspontját, és a reformok kezdtek beérni. Igaz, a katolikus egyházzal a konfliktus a szerzetesrendeket sújtó és az állam és egyház végleges elválasztását célzó törvények miatt 1904-ben újra kiéleződött, de ez már nem fenyegette magát a politikai rendszert. Nagyjából ez, a XX. század első évtizede az az időszak, amikor az egyetemi szociológia is tartósan berendezkedett.

A republikánus baloldal hagyományosan egyenlőségelvű volt. A radikális *sans-culotte* jakobinus követelések természetesen már nem kerültek szóba. A republikánusok elég sokat beszéltek szociális reformokról, demokratikus és szociális köztársaságot kívántak. Tenni jóval kevesebbet tettek. A hatalomra került 'opportunista' köztársaságiak nem siettek a szociális törvénykezéssel: csak 1898-ban született meg az első szociális törvény (a munkahelyi balesetekről). Ennek egyik oka a francia társadalom szerkezetének sajátosságában kereshető.

Franciaország és főleg a csillogó főváros a modern kapitalista világ egyik központja volt. Párizsban emelkedett a késő XIX. század anyagi kultúrájának a szimbóluma, az Eiffel-torony. A gazdasági mutatókat nézve azonban a hozzáértő megfigyelők számos nyugtalanító jelet vehettek észre. Franciaország iparosodása a XIX. században viszonylag lassan haladt előre (például Németországhoz képest). Az ország fokozatosan hátrébb szorult az európai hatalmak sorában: népessége alig gyarapodott, az ipari termelés tekintetében a XIX. század közepén elfoglalt második helyről a negyedikre szorult, mert Németország és az Egyesült Államok is megelőzték. A XX. század elején a modernizációs folyamat kezdett felgyorsulni, amit a kortársak nem mindig érzékeltek.

A modernizálódás ellenére a századfordulón az ország egésze inkább vidéki, mint városi volt (1911-ben a 2000 lakosnál kisebb településeken élt a népesség csaknem 56%-a).[1] A kispolgári csoportoknak, mindenekelőtt a birtokos parasztságnak, de a városi kiskereskedőknek, kisiparosoknak a száma és gazdasági súlya nagy volt. Ezen alsó középrétegek jelenléte miatt a Franciaországban is meglevő nagymértékű társadalmi egyenlőtlenségek nem látszottak olyan erősnek, az ipari kapitalizmushoz kapcsolódó munkásosztály megszerveződése nem volt annyira előrehaladott, mint Németországban. Ugyanez másként megfogalmazva: a vidéki és kispolgári Franciaország súlya miatt az ország egésze kevésbé látszott modernnek, mint amilyen volt.

Minthogy legalábbis részben (régiónként erősen változó mértékben) a kispolgári csoportok képezték a republikánus politikai erők bázisát, ezek húzódoztak attól, hogy

[1] A mezőgazdaságban foglalkoztatott aktívak aránya 1866-ban még 51% volt, lassan csökkent (abszolút számban is a századfordulótól kezdve), 1901-ben már csak 43% volt, míg az ipari aktívak száma is (34%-kal) és aránya is (22-ről 24%-ra) nőtt ugyanekkor.

bevezessék azokat a szociális reformokat, amelyek rontották volna e kispolgárság túlélési esélyeit. Ez magyarázza, hogy a tudatosan vállalt egalitárius forradalmi hagyományok, a társadalmi-politikai integrációnak szentelt figyelem ellenére a francia politika a modern szociális politika tekintetében is lemaradt a konzervatív politikai vezetés alatt álló Németország mögött. A társadalom e szempontból is merevebb volt, mint a szomszédos német, ahol a rendies felszín mögött gyors átrendeződés zajlott. E merevséget fokozta a politikai rendszer örökölt bürokratikus centralizmusa.

Párizs a kontinens legnagyobb városa és vitathatatlan kulturális fővárosa volt és maradt. A régi hagyományú centralizáció kivételes módon összpontosította az erőforrásokat a fővárosban.[2] Franciaország világhatalomnak számított nagy gyarmatbirodalmával. Azért is tűnhetett a kapitalizmus egyik vezető központjának, mert a politikai élet szimbolizmusában nagyon erősek voltak a modern vonások (míg Németországban a gyorsabb modernizálódást elfedte a politikai és társadalmi élet archaikus-rendi szimbolizmusa).

Az egyetemek, a tudomány, az oktatás bővülése ebbe a felemás modernizációba illeszkedtek. A korszak gondolkodásában az oktatás a probléma része és megoldása is volt. Szociális vonatkozásban a köztársasági polgárság a pozíciók érdemek szerinti elosztásában látta azt a megoldást, amely képes a konfliktusok lecsendesítésére. Egyfelől ugyanis, ha az általános választójog folytán a tömegek uralkodnak, akkor a felső osztályok csak úgy őrizhetik meg helyüket, ha bizonyítják rátermettségüket. Ebben az értelemben az oktatás eszköz arra, hogy a szellem, az értelem arisztokráciája megőrizhesse pozícióit. Másfelől a meritokratikus elvek szerint működő oktatás az új osztályok törekvéseinek kielégítését is szolgálta, vagy inkább: azt állították róla, hogy ezt szolgálta. A francia iskolarendszerben mindig is fontos szerepet játszó versenyvizsgák biztosították úgymond az eredmény igazságosságát, 'megnyitották az utat a tehetségek előtt', akárhonnan jöttek is — legalábbis így látszott. A köztársaságot gyötrő problémákra, a hiányzó erkölcsi egyetértésre és a szociális konfliktusokra egyfajta megoldást kínált az egalitarizmus változatának tekintett meritokrácia ideálja. Legitimálta a rendszert, meglehetősen korlátozott mértékben mobilitási csatornákat is nyitott, ezáltal is elősegítve az integrációt, ugyanakkor strukturális előnyt biztosított a jelentős kulturális tőkével rendelkezőknek, a kiváltságos osztályoknak. Az iskola révén történő mobilitásra ugyan a francia rendszer valamivel nagyobb esélyt adott, mint az erősen rendies német iskolarendszer, de a különbség sosem volt akkora, mint azt a republikánus propaganda elhitetni próbálta.

Ez a legitimációs és integrációs funkciókat is betöltő oktatási reform határozta meg az egyetemi és a középiskolai tanárság arculatát. E két csoport Franciaországban — a közép- és felsőfokú képzés szoros összekapcsolódása miatt is — nem vált el élesen. Társadalmi helyzetüket és arculatukat meghatározta egyrészt az, hogy egy, a napóleoni rendszerből származó bürokratikus hierarchiába illeszkedtek be, azaz francia terminussal 'funkcionáriusok' voltak, állami alkalmazottak. A köztársasági időszakban nagyobb számban jelentek meg köztük a kispolgári származásúak, akik kemény szelekció után jutottak pozíciójukhoz. Sikerüket személyes teljesítménynek, az érdem jutalmának tartották — ez magyarázza azt az individualizmust, amelyet Durkheim a francia egyetemi miliő jellegzetességének tartott. A funkcionáriusság azt jelentette, hogy nem váltak olyan rendies autonómiájára féltékeny és zártabb csoporttá, mint az objektíve hasonló helyzetű német *Bildungsbürgerek.* Politikai szimpátiáit tekintve ez az erősen szelektált,

[2]1910-ben és 1930-ban egyaránt a francia egyetemi hallgatók több mint 40%-a Párizsban tanult. Lásd Bourdieu, Pierre — Passeron, Jean-Claude: *Les héritiers. Les étudiants et la culture,* Paris: Les Éditions de Minuit, 1964,122.

kicsiny csoport (a századfordulón 11-12 000 fő) német párjánál baloldalibb, inkább republikánus és egalitárius volt.

A két háború közötti két évtized nem hozott gyökeres, strukturális változásokat sem a francia társadalomban, sem a francia politikában. Az I. világháborúban a szó biológiai és gazdasági értelmében egyaránt kivérzett az ország. A húszas években azonban felgyorsult a gazdaság és vele a társadalom modernizációja, megjelent a modern tömegtermelés. A változás nem volt olyan látványos, mint az akkori Németországban, de ekkor teremtődtek meg a századközép utáni 'harminc dicsőséges év' *(les trentes glorieuses)* növekedésének az alapjai. Különösen a harmincas években határozottabb lépések történtek a szociális törvényhozás területén, amelyek már a XX. század második felében létrejött jóléti állam felé mutattak. Ezek a reformok azonban már a világgazdasági válság időszakában születtek, amely társadalmilag Franciaországot is mélyen megrázta.

Politikai tekintetben a világháborúk közötti 'fegyverszünet' időszaka még mindig a III. Köztársaság időszaka volt — az elnevezés a folyamatosságot sugallja. A politikában egyfajta jobb-bal váltógazdaság lépett az 1870-es évek végétől az 1910-es évekig tartó republikánus hegemónia helyére, de maga a politikai intézményrendszer nem alakult át.

A világ változásai a szociológia szempontjából fontosak lehettek volna. A világháború Németországban és Franciaországban is megmutatta, hogy lehetséges a modern gazdaság bürokratikus működtetése. Franciaországban a szocialista Albert Thomas fegyverkezési minisztériuma működött ilyen koordináló központként, és e minisztériumban több durkheimista is fontos szerepet játszott. Az 1930-as évek elején a válság, majd a szociális reformok újra felvetették az állami beavatkozás és a tervezés kérdését. Mindezeknek közvetlen relevanciája volt vagy lehetett volna a társadalomtudományok számára is, újfajta intézmények, újfajta szociológiai gyakorlat lehetőségét és (bizonyos fokig) szükségességét teremtették meg. A kérdés az volt, hogy a szociológiai eszköztár, a szociológiai tudás elfogadott 'termelési módja' ki tudta-e használni ezeket a lehetőségeket. A szociológiai mező alakulását figyelve erről a problémáról nem lehet megfeledkezni.

A francia egyetemi és tudományos rendszer, az egyetemi modernizáció problémája

A republikánus felfogás szerint — mint erről fentebb már volt szó — a nevelésnek döntő szerepe lehet a politikai rendszer stabilizálásához elengedhetetlen világi morális egyetértés kialakításában.[3] Az oktatási rendszerre hárult az a feladat is, hogy a tanítványokat lehetőség szerint kivonja a köztársasági rendszerrel a XIX. század végéig ellenségesen szemben álló katolikus egyház befolyása alól. Ezért volt republikánus szempontból jelentős az oktatási rendszer átalakítása. 1882-ben bevezették a kötelező és ingyenes alapfokú oktatást, erőteljesen törekedtek arra, hogy kiszorítsák a szerzetesrendeket a közoktatásból. Az egyetem reformja ebből a szempontból is fontos volt, például ezért tartották az oktatásügy irányítói elengedhetetlennek a pedagógia oktatás megteremtését az

[3] Kiegészítette ezeket a megfontolásokat az a comte-i pozitivizmusból származó elképzelés, hogy a tudomány és az oktatásban érvényesülő tudományos szellem megfelelő gátat jelent az anarchiával, a bomlasztással, a szélsőségekkel és az utópikus elképzelésekkel szemben, s ezért a tudomány az egyetlen igazi konszenzusteremtő erő (így gondolkoztak a republikánus oktatáspolitikusok: Louis Liard és Jules Ferry, de Durkheim is).

egyetemen, és ezekbe a törekvésekbe illeszkedett a durkheimista egyetemi szociológia kialakulása is.

A francia felsőoktatási rendszer a XIX. század utolsó harmadában a század eleji reformok nyomát viselte. Mint már említettem, a forradalom felszámolta a középkori eredetű egyetemi rendszert. A XVIII. század végén és a XIX. század elején létrejött specializált 'főiskolák' (pl. az *École Normák Supérieure* (ENS) vagy az *École Polytechnique,* a 'nagy iskolák') az oktatási, bürokratikus és tudományos elit képzését végezték, ennek megfelelően magas volt a presztízsük, színvonalas oktatást végeztek. A század folyamán a további változás nem ennek a specializált rendszernek a továbbépítése, hanem az egyetem rekonstrukciója felé haladt, de a 'nagy iskolák' jelentősége, súlya a felsőoktatásban változatlanul jelentős maradt, szerepük az értelmiségi elit újratermelésében nem kérdőjeleződött meg. Ez nem változtat azon, hogy adott formájukban túl kicsik voltak, zártak, specializáltak, és csekély volt az autonómiájuk.

A Bevezetésben már bemutattam a francia egyetemi rendszer alakulását a XIX. század első felében. Ezeknek az egyetemeknek a jogi és orvosi karokon kívül nem voltak az órákat rendszeresen látogató hallgatói. A fakultások vizsgáztató intézmények voltak, a tanárok a helyi érdeklődő közönség számára tartottak nyilvános előadásokat. Számosan voltak közöttük, akik nem végeztek rendszeres, önálló tudományos kutatást. A tudományos egyetemi munka feltételei alig voltak meg. Az egyetemi tanártól széleskörű általános műveltséget, retorikus képességeket vártak el. Franciaországban tehát 1870 körül nem volt a szó modern értelmében vett, a tudományos képzésnek és kutatásnak helyt adó egyetem.

A felsőoktatás reformjának szükségessége már a Második Császárság vége felé felmerült (1868-ban hozták létre a doktori fokozat megszerzését segítő *École Pratique des Hautes Études*-öt, ami komoly haladást eredményezett a természettudományok, a történelem és a filológiai tudományok terén). Az 1870-es évek végén, a republikánus kormányzat stabilizálódása után kerültek újra napirendre a felsőoktatási reformok. Ezek a reformok egy átgondolt oktatáspolitika részét képezték, határozott mögöttes politikai szándékkal.

Közismert, hogy a reformot ösztönözte az, hogy az 1870-ben a csatatéren győztes Poroszország (illetve Németország) a felsőoktatás és a tudomány területén is megelőzte Franciaországot. A XIX. század elején még Franciaország (Párizs) volt a világ vezető tudományos hatalma, de a század második felében ez a pozíció már a múlté volt. A lemaradás felismerése mellett reformokra ösztönzött az is, hogy az oktatásügy közvetlen politikai jelentőségre tett szert. A kormányzat, mint említettem, a katolikus egyház befolyásának visszaszorítására törekedett — sikerrel. Ebből a szempontból az alsó- és középfokú oktatás volt a legfontosabb, de valamennyi figyelem az egyetemeknek is jutott. A felsőoktatás reformját elősegítette az is, hogy a XIX. században elég széles körben élt a hit a tudomány jótékony erejében, a tudományos haladás mindenkire nézve pozitív hozadékában.

A reformok az egyetemek vonatkozásában a következőket tartalmazták: 1885-ben az egyes fakultások az egészében centralizált oktatásügyön belül bizonyos önállóságot és jogi személyiséget nyertek; 1896-ban a fakultások egyesítésével létrehozták a jogi személyiségű egyetemeket. Ösztöndíjak alapításával elérték, hogy az egyetemeknek valódi hallgatói legyenek. Átszervezték az egyetemi diplomák rendszerét. Új professzori és docensi állásokat hoztak létre. A kormányzat által irányított személyzeti politika a professzori kinevezéseknél előnyben részesítette az önálló tudományos munkát végző jelölteket. Viszonylag jelentős összegeket fordítottak az egyetemek fejlesztésére (például számos új épületet emeltek — többek közt a párizsi Sorbonne mai épülete is ekkor készült el). Javították a kutatás feltételeit is: például néhány kutatólaboratórium létreho-

zásával. Mindennek eredményeképpen jelentősen megnőtt az egyetemi hallgatók létszáma: 1870-ben 11 000 volt (köztük alig volt bölcsész és természettudós), akkor a korosztály 0,5%-a, 1910-ben 41 000, a korosztály 1,7%-a (és ezeknek már valamivel több mint harmada bölcsész és természettudós volt). Ezzel együtt nőtt az egyetemi oktatók száma is, az 1864-es kb. 900-ról 1909-re kb. 2200-ra.[4]

A századforduló körüli évek nagy jelentőségű reformjaihoz hasonlóak a két világháború között az oktatásügyben nem történtek. A felsőoktatás a századelőre kialakult keretekben működött tovább. Igaz, a hallgatók létszáma és aránya a világtendenciáknak megfelelően csaknem kétszeresére nőtt (1931-ben nagyjából azonos össznépesség mellett mintegy 78 000 egyetemista volt az 1910-es 41 000-rel szemben; ezen belül a modernebb képzési irányokat jelentő bölcsészek és természettudósok aránya is 43%-ra nőtt; a modernizációt jelezte a nők arányának emelkedése 15%-ról 21%-ra).[5]

Az egyetemek bővülése azt eredményezte, hogy az egyetemi hallgatók, majd a tanárok között is megjelentek az alsó középosztályi, illetve kispolgári csoportokból származók (mint amilyen a zsidó kispolgári származású Durkheim is volt). A professzori kar származása tekintetében a centralizált francia egyetemi rendszer nyitottabb volt, mint az egyetemek korporatív autonómiáját felemásan megőrző német rendszer, ahol a Durkheimhez hasonló származásúaknak sokkal nehezebb volt elérni az egyetem elitpozícióit.

Franciaországban a megszilárdult köztársasági rendszer a XIX. század végére kialakította a 'félautonóm egyetemi mezőt' (Bourdieu), és ezzel átalakította a tudomány művelésének feltételeit. Az egyetem változásai nem hagyták érintetlenül a tudományok rendjét sem. A hallgatólétszám és ebből következően a tanári állásokra pályázók számának növekedése fokozta a pozíciókért folyó versengést, amely részben úgy oldódott meg, ahogy azt Durkheim leírta: a morális sűrűség növekedéséből következő verseny specializálódáshoz, munkamegosztáshoz, új tevékenységi területek kialakításához vezetett. Ez a megfogalmazás azt sugallná, hogy a változás 'természeti' folyamat mintájára ment végbe, azaz a filozófiai állásokra pályázók számának gyarapodása miatt egyesek új tevékenységi területet teremtettek volna maguknak, létrehozva pl. az egyetemi szociológiát. Ez a darwinista modell nem veszi figyelembe a bürokrácia szerepét.

A bürokrácia modernizálni kívánt. A német eredetű egyetemi tudományos rendszer modelljét követve elősegítette például az egyetemi filozófia, a modern értelemben vett történettudomány, a modern nyelvi filológiák intézményesítését. Elvi oka nem volt arra, hogy ne nyisson teret a társadalomtudományok művelésének és oktatásának. Ilyen új, korábban az egyetemen egyáltalán nem képviselt tudomány volt a gazdaságtan,[6] a földrajz,[7] a pszichológia[8] és a szociológia. Valamiféle tudatos, távlatos terv ezek meghonosítására azonban nem létezett. A reformlépések szerények és korlátozottak voltak.

[4] Lásd Charle, Christophe: Les *intellectuels en Europe au XIX^e siécle,* Paris: Seuil, 1996,147. és 155.; Ringer, Fritz: *Fields of Knowledge. French Academic Culture in Comparative Perspective 1890-1920,* Cambridge: Cambridge University Press, 1992,48.

[5] Lásd Bourdieu — Passeron i. m. 120-127.

[6]1865-ben kapott először tanszéket, 1877-től kötelező volt az oktatása a jogi karokon, s 1892-ben már 11 gazdaságtani tanszék létezett.

[7]1870-ben még csak egy tanszéke volt, 1892-ben már 13. Az 1870-es években jön létre Paul Vidal de La Blache (1845-1918) körül a humángeográfia francia iskolája, amely bizonyos szempontból a szociológia konkurrense is volt.

[8]1885-től Théodule Ribot (1839-1914) a Sorbonne-on tanította, majd 1889-től a *Collège de France* kísérleti pszichológiai tanszékét foglalta el. 1876-ban alapított, címe szerint filozófiai folyóirata *(Revue philosophique de la France et de l 'étranger)* a pszichológia orgánuma lett. A pszichológia erős kapcsolatokat alakított ki az orvosokkal, akik a hipnózis, a tudattalan működését tanulmányozták (Jean-Martin Charcot). 1895-ben alapították az *Année psychologique* c. évkönyvet. A szociológia számára a pszichológia volt az egyik legfontosabb vonatkoztatási pont.

Lényeges volt a szociológia sorsa szempontjából, hogy a bürokratikus reform természetéből következően jól meghatározott, pontosan körülírt struktúrák megjelenését támogatta. Szelleméhez a szociológia mint elkülönült szaktudomány megteremtése illett. Ehhez a reformhoz illett Durkheimnek a társadalmi tény meghatározásával kapcsolatos gondolatmenete. Mint ismert, Durkheim fő gondja az volt, hogy „a 'társadalmi' jelzőt többnyire minden közelebbi meghatározás nélkül használják“. Márpedig ha minden emberi esemény társadalmi volna, „a szociológiának nem is volna saját tárgya“. (MS 25.) A fő probléma tehát a pontos meghatározás volt, minden bürokratikus akció előfeltétele.

A bővülő és modernizálódó egyetemi oktatás lehetővé tette tehát új tudományok megjelenését a hagyományos filozófiai és klasszikus tanulmányok mellett. A szociológiának sem a neve, sem művelésének a gondolata nem volt teljesen idegen az egyetemi és egyetemen kívüli értelmiségtől. A szociológia intézményének franciaországi megjelenése azonban a republikánus egyetemi reformnak köszönhető. Számos jellegzetessége azzal magyarázható, hogy felülről kezdeményezett, bürokratikus reformok eredményeképpen jelent meg. 1887-ben 'társadalomtudomány és pedagógia' elnevezéssel docensi megbízást adott a kormányzat a bordeaux-i egyetemen Durkheimnek (1896-ban lett egyetemi tanár), 1898-ban 'társadalomfilozófia' elnevezéssel tanszéket hoztak létre Toulouse-ban, és arra egy durkheimistát neveztek ki (C. Bouglét, akit 1908-ban P. Fauconnet, egy másik durkheimista követett, míg Bouglé a Sorbonne-on a társadalomgazdaságtan történetének oktatására kapott megbízást). A bürokratikus reform sajátosságaiból következett, hogy az egyetemi szociológiát a XX. század első felében a durkheimista csoport csaknem monopolizálni tudta. De a további kibontakozás attól függött, hogy az oktatásügyi igazgatásban mekkora hajlandóság élt az intézményesítés kiterjesztésére, és mennyi ereje volt esetleges terveinek keresztülvitelére. Minthogy az erősen központosított bürokrácia mindig túlterheli magát feladatokkal, és szokás szerint krónikus eszközhiányban szenved, az első döntő lépést nagyon lassan követték a továbbiak. Ezt mutatja, hogy Durkheimnek a sikeres bordeaux-i kezdet után szinte csak a hátsó bejáraton sikerült bejutnia a Sorbonne-ra. A szociológia mint diszciplína az általunk tárgyalt korszakban nem tudott beférkőzni az elitképző 'nagy iskolák' rendszerébe (a durkheimiánus Bouglénak lényegében adminisztratív funkciója volt az *École Normálé Supérieure-ön).* Nem merült fel a szakképzés lehetősége. Az adott feltételek között tehát a szociológiának az egyetemi intézményben igen szűkös lehetőségei voltak, és ez a francia helyzetet élesen megkülönbözteti mind a weimari Németország, mind az Egyesült Államok szociológiájától. Ez a sajátosság — mint látni fogjuk — a francia szociológia kognitív szerkezetére is hatással volt.

A változások nem csak állások, címek megjelenését jelentették. Átalakultak a tudás előállításának és továbbadásának intézményes *és* kognitív feltételei az állami oktatásban. Az új rendszer előnyben részesítette azokat, akik szisztematikusan törekedtek új ismeretek módszeres kutatással történő létrehozására, és nem tűrte az autodidakta amatőröket és azokat, akik az irodalmi sikereket magasabbra értékelték a tudományos elismerésnél. Franciaországban — korlátozott mértékben — létrejöttek a modern értelemben vett hivatásos egyetemi szociológiai tudomány intézményes létfeltételei.

A XIX. század utolsó negyedében nemcsak az állam, de magánszemélyek is próbálkoztak a társadalomtudományok oktatásának a megszervezésével. Közvetlenül a poroszoktól elszenvedett vereség után, 1872-ben Emile Boutmy szervezte meg az *École Libre des Sciences Politiques*-et Az *École*-ban több, a szociológiához kapcsolható irányzat tagjai

tanítottak (a pozitivista Taine, a saint-simonista Casimir-Périer, a leplayisták), de vélhetőleg azért is, mert az *École* a gazdasági liberalizmus elkötelezett hirdetője volt, a szociológia intézményesítésében nem játszott szerepet. Oktatásában az autonóm tudomány szempontjainak a rovására előtérbe kerültek a gyakorlati követelmények és az aktuális politikai igények kiszolgálása. Ennek ellenére a politikatudomány franciaországi intézményesítésében nem hanyagolható el a működése; utódintézménye ma a francia állami felsőoktatás szerves része. Az *École* környezetében született az a két munka, amely az empirikus politikatudományi kutatás korai klasszikusának számít. Moisei Ostrogorski orosz liberális politikus (1854-1919), aki 1885 és 1905 között Franciaországban dolgozott, 1912-ben jelentette meg Montesquieu és Tocqueville szellemében íródott, főleg az amerikai és angol pártrendszerrel foglalkozó könyvét *(La démocratie et les partis politiques).* 1913-ban jelent meg André Siegfriednek a politikai földrajzot megteremtő munkája. Siegfried a politikai konjunktúrák mögött azokat a tartós tendenciákat, struktúrákat kereste, amelyek a politikai választásokat meghatározzák: „némi figyelemmel észrevehető, hogy léteznek politikai régiók is, ahogy vannak geológiai és gazdasági régiók, és létezik politikai klíma is, nemcsak természeti."[9] A klasszikus politikai szemlélettől eltérően a politikai áramlatokat nem az egyéni választásokból vezette le.[10] Siegfriedtől nem volt teljesen idegen a Vidal de la Blache szellemében megfogalmazott földrajzi determinizmus (és az etnikai determinizmus sem), de a meghatározó tényezőt gazdasági-társadalmi tényezőkben látta, éspedig a birtokviszonyokban. Némileg leegyszerűsítve: ahol jelentős a nemesi eredetű nagybirtok (mint Nyugat-Franciaország egyes régióiban), ott a jobboldal dominál, ahol a kisparaszti birtokok a túlnyomóak, ott a köztársasági baloldal.[11] Minthogy a birtokviszonyokra koncentrált, a korszakban szokatlanul erősen figyelt a (nem marxi értelemben vett) osztályviszonyokra, az egyes osztályok fejlődési tendenciáira (mégpedig közvetlen megfigyelés alapján, míg a kortárs Halbwachs német statisztikák alapján elemezte a munkásosztályt). André Siegfried később igen kiterjedt munkásságot fejtett ki a politikai földrajzban. A gondolatok bizonyos rokonsága ellenére az egyetemi durkheimista szociológia és a Siegfried-féle politikai földrajz között nem jött létre kapcsolat.

A párizsi értelmiségi élet ismert szereplője volt Dick May néven Jeanne Weill, aki 1895-ben megszervezte a *Collège Libre des Sciences Sociales*-t, egy eklektikus programú szabadegyetemet, ahol tanítottak Le Play követői, a statisztikus Bertillon, szó esett Marxról, Comte-ról — míg a Dreyfus-ügy kapcsán a résztvevők között kipattant ellentétek meg nem akadályozták a működését. Dick May, aki dreyfusard (azaz Dreyfus kapitány perének újratárgyalását követelő) volt, 1900-ban megszervezte az *École des Hautes Études Sociales*-t Itt már homogénabb volt a résztvevők listája (Durkheim és Bouglé is tartott itt előadásokat). Ez az iskola később állami elismerést is nyert, a II. világháború után belőle alakult meg az *École Pratique des Hautes Études* VI. szekciója, majd ebből az *École des Hautes Études en Sciences Sociales,* a mai vezető francia társadalomtudományi posztgraduális iskola.

[9] André Siegfried: *Tableau politique de la France de l'Ouest sous la IIF République* (1913), Paris: Armand Colin, 1964, v.

[10] „Teljesen hamis a közvéleménynek az az elképzelése, amely azt az egymástól elkülönülő egyéni vélemények összegének látja." i. m. x.

[11] „így kezdettől fogva a társadalomnak két nagy típusa rajzolódik ki, s ezek mintegy politikai életünk két pólusát jelentik: az egyik egyenlőségelvű, ahol a polgár csak önmagától függ, s ahol természetesen fejlődik ki a demokratikus szellem; a másik hierarchikus, ahol a tömeg tűri, hogy a vezetők kisebbsége irányítsa, ahol csak az utóbbiak szava számít, s ahol fennmaradtak az elmúlt rendszerek emlékei és légköre." i. m. 362.

A pozitivizmus öröksége és a szociológia kezdeményei

A század első felének eredeti francia 'szociológiája', a comte-i pozitivizmus (mint világnézeti álláspont és mint irányzat) 1870 után is tovább élt a politikai és értelmiségi diskurzusban. Ferry, a III. Köztársaság első éveinek meghatározó politikusa bizonyosan pozitivista volt, a republikanizmus újjászervezésében fontos szerepet játszó Gambettánál az általános republikánus retorika mellett szintén felfedezhetők a pozitivista gondolatok is. Ez a pozitivizmus nem volt több általános ideológiai meggyőződésnél, és nem járt együtt a szociológia mint külön tudomány gondolatával. Ébren tartott bizonyos eszméket a tudás és a tudomány politikai szerepéről, arról hogy a társadalom konszolidációjában a tudománynak és a tudományos képzettséggel rendelkezőknek lényeges szerepük lehet, hogy a társadalmat irányító és összetartó eszmék a tudományos belátásokra alapozhatok.

Comte hivatalos örököse, a pozitivista 'egyház' vezetője *Pierre Lafitte* (1823-1903) matematikus és tudománytörténész volt, aki 1892-ben a *Collège de France* tanára is lett. 0 azonban nem törekedett arra, hogy megteremtse a szociológiát mint külön tudományt, megelégedett a pozitivista elvek propagálásával. *Emile Littré* orvos és lexikográfus (1801-1881), aki 1852-ben a mester vallási miszticizmusa miatt szakított Comte-tal, de hűséges maradt az 'eredeti' pozitivista eszmékhez, 1872-ben létrehozta a *Société de sociologie-t* (tagjai között mások mellett John Stuart Miilel és Eugéne de Robertyvel), de e társaság működése is kimerült a szabályzat létrehozásában és a szociológia határainak kijelölésében.

Hyppolite Taine (1828-1893) nem tartozott a hivatalos pozitivista iskolákhoz, de ő alkalmazta a legtermékenyebben a pozitivista elveket és módszertant az irodalom- és kultúrtörténetben.

> „Az én tisztem önöknek tényeket felmutatni s e tények eredetét vizsgálni. A modern rendszer, melyet követni igyekeztem, s a mely minden morális tudományban érvényre kezd emelkedni, onnan indul ki, hogy az emberi műveket tények és tüneményék gyanánt fogja fel, melyeknek jellegét meghatározni, okait kutatni igyekezünk. Ekép felfogva a tudomány sem el nem ítél, sem meg nem bocsát: csak meghatároz és megmagyaráz.“[12]

1870 után elsősorban *Les origines de la France contemporaine* (1876-1894) című munkája hatott, amelyben (a háborús vereség és a Párizsi Kommün tanulságaira reflektálva) a francia forradalom konzervatív kritikáját fogalmazta meg, az *ancien régime* meggondolatlan, az absztrakt felvilágosult elvek és a szenvedélyek vezérelte szétrombolását okolva a későbbi katasztrófákért. Taine-t a szociológusok közül Durkheim igen sokra tartotta — noha ő, aki egy bizonyos fajta szociologisztikus szemléletet alkalmazott irodalomtörténet-írásában (a műveket meghatározó tényezőket a fajban, a környezetben *[milieu]* és az időpontban találva meg), nem tartotta szükségesnek a szociológia mint külön tudomány létrehozását.

A szociológia mint önálló tudomány gondolata a legtöbbet Spencernek köszönhetett. 1870 után sorban jelentek meg művei francia fordításokban: a *Principes de sociologie* 1878/79-ben, a *Premiers Principes* többször is. Nagyra értékelték evolucionizmusát és természettudományos beállítottságát.

[12] Idézi: R. Várkonyi Ágnes: *A pozitivista történetszemlélet a magyar történetírásban I. A pozitivista történetszemlélet Európában és hazai értékelése 1830-1945,* Budapest: Akadémiai, 1973, 85.

A spiritualista idealizmussal szemben a természettudományokra támaszkodó materializmus vagy naturalizmus több változatban is jelen volt a francia közgondolkozásban, és befolyásolta a szociológia kialakulását. A *Paul Broca* (1824-1880) által alapított *École d 'anthropologie de Paris* az emberi fajok közötti örökletes különbségek létét hangsúlyozta, ennélfogva az ember tanulmányozásában a biológiai eljárásokat (közelebbről a koponya térfogatának mérését) tartotta elsődlegesnek. Ez a fajta antropológia igényt tartott az ember fizikai, intellektuális és morális jellemzőinek magyarázatára, amennyiben azokat az örökletes testi különbségekből (az agy méretéből) gondolta levezethetőnek. Broca intézetének programjában szerepelt a különböző antropológiai tudományok között egy megfelelő (szélsőségesen rasszista) etnológia és szociológia is (Charles Letourneau *La sociologie d'aprés l'ethnographie*-jával (1880)) — de ez komoly formát soha nem öltött.

Spencer evolucionista organicizmusának hatása figyelhető meg a filozófus *Alfred Espinas* (1844-1922) munkáiban is. Az állati társadalmakról *(Des sociétés animales,* 1878) írott munkájában azt a (Spencerhez kapcsolódó) kérdést vizsgálta, hogy milyen a viszony a pszichés központtal és az ez által vezérelt aktivitással rendelkező egyén és a társadalom, a csoport között, miként egyeztethető össze az egyén és a csoport individualitása. Espinas tehát nem kísérletezett azzal, hogy megfelelést találjon az organizmus és a társadalmi szervezet között. E helyett azt hangsúlyozta, hogy a reprezentációk, a gondolkodás, a tudat kezdetleges formában már az állatokban is megvannak — ebben az értelemben lehet 'állati társadalmakról' beszélni. Az állati 'társadalmakban' megfigyelni vélt nemcsak reprezentációkat, hanem kollektív tudatot is, munkamegosztást és organikus szolidaritást. Espinas tehát valóságosnak tartotta a társadalmat mint pszichés realitást, és az individuumot — akárcsak később Durkheim — a társadalom művének tekintette. Ez a társadalom azonban szerinte elsősorban képzetekből áll. Kétségkívül bizarr vállalkozás volt amatőr biológusként az állati társulások elemzésén keresztül igazolni a kollektív tudat révén konstituálódó társadalom valóságosságát — mintegy az organicista szemlélet kedvelt tényanyagán dolgozva kilépni az organicizmusból. Espinas maga nem kívánt egyetemi szociológus lenni, de mint a bordeaux-i bölcsészkar akkori (1887) dékánja tevékenyen elősegítette Durkheim kinevezését az új társadalomtudományi tanszékre. Ő maga később a Chambrun gróf által a Sorbonne-on alapított társadalomgazdaságtani *(économie sociale)* tanszéket foglalta el 1894-ben (ezt örökölte meg — a Durkheimmel összekülönbözött Espinas ellenkezése dacára — a durkheimista Bouglé).

Alfred Fouillée (1838-1912) a szerződés fogalmára építve kívánt szociológiát alkotni. Mint *La science sociale contemporaine* (1880) című művében írta: „a társadalom és törvényei tanulmányozása demokratikus nemzeteinkben valamennyiünk számára elsődlegesen szükséges kutatás lesz.... Oly nagy a szolidaritás egyén és társadalom közt, hogy gyakorlatilag egyik sem létezhet a másik nélkül. ... Minden filozófiai és erkölcsi kérdés végül is szerintünk társadalmi kérdésként fog megjelenni.“[13]

Durkheim versenytársai

Az 1880-as években az értelmiségi közeg társadalomtudományi problémák iránti érdeklődése, a tudományos specializáció haladása, az egyetemek reformja és a tudományos törekvésekkel rokonszenvező oktatáspolitika Franciaországban kedvező talajt teremtettek a szociológia mint önálló diszciplína létrehozására, intézményesítésére. A XX.

[13] Idézi Muchielli, Laurent: *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France,* Paris: Éditions la Découverte, 1998, 87.

század első évtizedének közepére kiderült, hogy ez a vállalkozás Émile Durkheimnek és iskolájának sikerült, és egyedül nekik sikerült. Az 1880-as évek végén még nagy mértékben nyitott kérdés volt, hogyan valósítható meg ez a törekvés, mi több, kezdetben Durkheim versenytársai komoly előnyökkel rendelkeztek vele szemben.

Gabriel Tarde

Durkheim tudományosan legnagyobb súlyú versenytársa Gabriel Tarde volt. Vitájukat a szociológia alapkérdéseiről a szociológiatörténet is számon tartja.

■ Gabriel Tarde (1843-1904) a taláros nemesség alsó rétegeiből származott. Egy vidéki kisvárosban, Sarlat-ban született, és jogi tanulmányai után ott is működött mint bíró. Zárkózott és magányos ember volt. Kora ifjúságától rengeteget olvasott, majd rászánta magát a publikálásra is. 1880-ban jelent meg első 'pszichoszociológiai' tanulmánya. Igazi ismertséget kriminológiai dolgozatai szereztek neki. Ezekben a kor vezető kriminológiai iskolájával, az olasszal vitázva hangsúlyozta a bűnözés okainak társadalmi (és nem örökletes) jellegét. Első, szorosabb értelemben szociológiai könyvét az utánzás törvényeiről írta, s ez nemzetközi elismertséget szerzett neki. Egyre nevezetesebb és híresebb lett, újabb és újabb cikkeket és könyveket publikált. Hivatali karrierjét az koronázta meg, hogy 1894-ben az igazságügyi minisztérium statisztikai osztályának vezetője lett. Tudományos pályafutása csúcsára pedig azzal érkezett meg, hogy 1900-ban elnyerte a *Collège de France* tanárságát, és az *Académie des sciences morales el politiques* is tagjai sorába választotta. A tudományos társaságok is elismerték: 1892-ben a nemzetközi kriminológiai kongresszus elnökévé választották, 1895-ben a Worms által alapított *Société de sociologie de Paris* első elnöke lett. Politikai és tudományos nézetei, elitizmusa és a tömeggel szembeni személyes és tudományos irtózata a liberális jobbközéphez közelítették, de aktív politikai szerepet nem vállalt. Az 1890-es években Tarde volt a legismertebb francia szociológus, tudományos és közéleti hírnevét tekintve sokáig megelőzte Durkheimet.

• Főbb művei:
La criminologie comparée, Paris: Alcan, 1886
Les lois de L'imitation (1890), Paris-Genéve: Ressources, 1979 (LI)
La logique sociale (1895), Paris: Alcan, 1904 (LS)
L'opinion et la joule (1901), Paris: PUF, 1989 (OF)
Összehasonlító tanulmányok a kriminológia köréből, Budapest: Athenaeum, 1908

Tarde 'tiszta szociológiát' kívánt művelni, azaz általános szociológiát. „Ennek törvényei, abban az értelemben, ahogy én veszem őket, érvényesek valamennyi mai, elmúlt és lehetséges társadalomban, miként az általános fiziológia törvényei is alkalmazhatók minden élő, kihalt és elgondolható fajra.“ (LI XXII.) A megfogalmazásban található hasonlat mutatja, hogy Tarde nem volt minden természettudományos analógia ellenfele, de nem a biológiai mintákat követő szociológiát kívánta művelni. A szociológia szerinte az 'intermentális' viszonyokkal foglalkozik — vagyis a szociológiát a pszichológiával kívánta összekapcsolni. Ezért nevezte tudományát kezdetben 'pszichoszociológiának' (s ezért tekintik olykor — a dolog lényegét tekintve alaptalanul — a mai szociálpszichológia előfutárának). A szociológiának szerinte az egyének vágyaiból, törekvéseiből, pszichés állapotából kiindulva kell megvilágítania a társadalmi jelenségeket. Elutasította azt a felfogást, amely a társadalmat valamiféle szerződésből kiindulva magyarázta volna meg. Bírálta a társadalom kölcsönös hasznosságból kiinduló utilitarista értelmezését is. Elvetette a 'jeles szociológus', Durkheim értelmezését a társadalmi tények kényszerítő jellegéről s azt a nézetét, hogy a társadalmi az egyéni jelenségeken kívül létezik. „Ha eltekintenénk a professzoroktól, nem nagyon látom, hogy mi maradna az egyetemből.“ (LS VII-VIII.)

Módszertanilag a pszichológiára való támaszkodás azt jelentette, hogy Tarde szerint a társadalmi jelenségek igazi okai közvetlenül (vagyis introspekcióval) hozzáférhetők. „A társadalom dolgában azzal a kivételes előnnyel rendelkezünk, hogy az igazi okok, azok a cselekvések, amelyekből a tények összetevődnek *(dönt les faits sont faits),* a kezünk ügyében vannak, míg ezek teljes mértékben kívül esnek a látókörünkön minden más anyag esetében.“ (LI1-2.) Ebben a belátásban bízva Tarde nem tartotta szükségesnek külön módszertani apparátus kidolgozását a társadalmi jelenségek megfigyelésére. Noha elismert kriminológus és statisztikus is volt, önálló kutatást ezeken a területeken sem folytatott, munkássága a különböző elméletek invenciózus kritikájában merült ki.

A társadalom elemzésének tengelyében Tarde-nál a találmány *(invention)* és az utánzás *(imitation)* állt.

[A társadalmi változásokat] „... néhány nagy eszme a hely és idő tekintetében bizonyos fokig véletlenszerű megjelenése magyarázza, vagyis inkább számos nagy és kis, könnyű és nehéz eszméé, amelyeket többnyire alig vesznek észre születésükkor. ... Ezekből a megújító kezdeményezésekből kell kiindulni, amelyek új szükségleteket és azok újfajta kielégítési módjait ismertetik meg a világgal, s aztán erőszakos vagy spontán, tudatosan választott vagy tudattalan utánzás révén terjednek, többé vagy kevésbé gyorsan, de szabályszerű léptekkel, a fényhullámok vagy a termeszek módjára.“ (LI 2-3.)

Tarde legtöbbet az utánzás különböző formáival foglalkozott. Annak mibenlétét a pszichológiára, közelebbről az akkor ideggyógyászok között (Tarde Richet, Binet, Delboeuf és mások munkáira utalt) a figyelem középpontjában álló hipnózisvizsgálatokra támaszkodva magyarázta, mint egyfajta holdkórosságot *(somnambulisme)* értelmezte. „A társadalmi állapot, ahogy a hipnotizált állapot is, az álom egy formája, parancs-álom és cselekvés-álom. A hipnotizált abban az illúzióban él, hogy amit hisz, spontán módon hiszi, pedig csak sugallt eszmékkel rendelkezik; ugyanebben az illúzióban él a társadalmi ember is.“ (LI 83.) A társadalmi csoportot szerinte az egymást utánzó egyének képezik, a társadalom pedig az utánzási tevékenységek legáltalánosabb szervezete. (LI 73,76.)

Hogy az utánzás mint jelenség egyetemességét még jobban hangsúlyozza, Tarde könyve második kiadásának előszavában bevezette az 'ellenutánzás' (ez akkor fordul elő, ha valaki pontosan az ellenkezőjét teszi annak, mint a mintakép) és a 'rendszeres nem-utánzás' fogalmát. (LI XI, XIV.) Ez valóban azt jelentette, hogy szinte minden társadalmi történés értelmezhető utánzásként, hogy az utánzáselmélet valóban az a 'mindent nyitó kulcs', aminek Tarde tartotta — természetesen azon az áron, hogy tautologikus lesz.

A társadalmi élet spontán hipnotikus utánzásos jellege veti fel azt a kérdést, hogy ki hipnotizálja az embereket, ki utánoz kit. Az utánzás folyamata fentről lefelé tart.

„Rendszerint egy természetes presztízzsel rendelkező ember adja a lökést, amelyet csakhamar követ sok ezer ember, akik mindenben őt másolják, még presztízsét is kölcsönveszik, s ennek révén hatnak milliónyi alacsonyan álló emberre. ... Ha minden társadalomban létezik egy hierarchia., ez azért van, mert minden társadalomban jelen van ez a zuhatag *(cascade),* amiről az imént beszéltem, s amelyhez a hierarchiának alkalmazkodnia kell, hogy a társadalom stabil legyen.“ (LI 92.)

Az utánzás kiindulópontja tehát a találmány *(invention). A* találmány forrása a kreatív asszociáció a tehetséges egyének fejében. „Minden termékeny kezdeményezés végső soron egy egyéni, független és erős gondolkozásból származik.“ (OF 70.) Minthogy

a társadalom tulajdonképpen utánzásból áll, ezért az újítás, a találmány forrása valamiképpen a társadalmon kívül található. „Az egyénnek, hogy újítson, hogy felfedezzen, hogy egy pillanatra felébredjen családi vagy nemzeti álmából, időlegesen ki kell szakadnia társadalmából. Ezzel az igen ritka merészséggel rendelkezvén inkább társadalomfeletti, mint társadalmi." (LI95.) Azok az egyének, akik képesek új találmányokra, a tömeggel szemben az elitet alkotják.

Tarde gondolkodásának egyik alapeleme az elit és a tömeg szembeállítása, a tömeggel szembeni bevallott ellenszenve volt. A tömeg nem érthető önmagában: a tömeg is egyének befolyása, vezetése alatt áll. „A tömeg amorf csoport, amely látszólag spontán módon keletkezik, valójában mindig egy társadalmi csoport által fellázított tömeg, amely csoport néhány tagja erjesztőként szolgál, s megadja a tömeg színezetét." (OF 53.) A tömeg jellemző vonásai mindenben ellentétesek a kreatív egyénekével: „minden tömeg hasonló néhány fő vonást tekintve: rendkívüli az intoleranciájuk, groteszk a fennhéjázásuk, a mindenhatóság illúziójából fakad a fogékonyságuk és az érzések teljes hiánya." (OF 54.) A tömeg hiszékeny és befolyásolható, viselkedése a hipnotizálthoz hasonló. [A tömegek[„igazi kollektív hallucinációkban szenvednek: az egyesült emberek azt hiszik, hogy látnak vagy hallanak dolgokat, amelyeket elkülönülve se nem látnak, se nem hallanak." (OF 67)[14] Nem volt sokkal jobb a véleménye a modern sajtó által létrehozott közönségről sem. „A különféle közönségek éppúgy, mint a tömegek, intoleránsak, gőgösek, elfogultak, elbizakodottak, s a közvéleményre hivatkozva úgy gondolják, hogy nekik mindenki engedni fog, még az igazság is, ha ellenkezik céljaikkal." (OF 54.) A közönség vezetői (akiket a közönség utánoz) a publicisták. (OF 68.)[15]

Tarde népszerű volt, és érthető, hogy miért; könnyen olvasható munkákat írt, és nagyon meggyőzően formálta tudománnyá a jobboldali értelmiség néhány alapvető meggyőződését. Ebben az értelemben az inkább baloldali, republikánus Durkheim ellenpárja is lehetett volna. Tarde hosszú ideig a legfontosabb francia szociológusnak számított. Az 1890-es években bel- és külföldön Durkheim még jelentéktelennek tűnt, de néhány év alatt Tarde elveszítette minden előnyét Durkheimmel szemben. 1904-ben, Tarde halála évében már Durkheim számított a jelentősebbnek. A szakmai utókor szemében kettejük között a távolság azóta csak növekedett. Durkheim sikereinek vélhető okairól később szólok. De miért bizonyult Tarde hírneve rövid életűnek?

Tarde sajátos, a XIX. század végén már hanyatló tudományos modellt választott. A *Collège de France*-ban élete végén elnyert tanársága ellenére[16] mindig is magántudós maradt. Nem tett kísérletet arra, hogy számos könyvével elért ismertségét doktorátussal az egyetemi mezőben is legitimálja. Sem módja, sem kedve nem volt arra, hogy tanítványokat vagy munkatársakat gyűjtsön maga köré. Nem próbálkozott azzal, hogy egy folyóirat vagy könyvsorozat révén a hozzá hasonlóan gondolkodókat csoportba szervezze. Kielégítette az irodalmi, értelmiségi körökben élvezett népszerűsége. A régi módon művelte a tudományt, az új egyetemi tudományosság számára idegen maradt, nem települt át az egyetemi mezőbe. Ez a helyzetértékelése fatálisnak bizonyult. 'Pszichoszociológiája' ezért teljes mértékben a személyéhez, a közönség körében szerzett népszerűségéhez kötődött, azzal együtt múlt el. Noha elismerte, hogy szükség van valamiféle szociológiára vagy szociálpszichológiára, nem tett lépéseket annak intézményesítése felé. A XIX. század embere maradt.

[14] „S valóban, a kollektív élet az agy számára szörnyűséges szesz." (OF 55.)

[15] A tömegelméletek roppant divatosak voltak a korban. Tarde elméleteivel egy időben igen hasonló gondolatokat fogalmazott meg Németországban Simmel. A tömeg és a közönség problémájáról írta 1904-ben doktori értekezését Németországban a chicagói iskola későbbi megalapítója, Park is, aki bőven merített Tarde-tól is, Simmeltől is, Sighele-től is és Le Bontól is.

[16] A *Collège de France* nem szabályos felsőoktatási intézmény. Nincsenek beiratkozott hallgatói, nem ad diplomát, tanárai csak kutatásaikkal kapcsolatos előadások tartására vannak kötelezve.

Tarde írásai szűkebb szakterületén, a kriminológiában nem voltak érdektelenek. Ezen a területen a statisztika használatát elengedhetetlennek tartotta, önálló kutatásokat mégsem folytatott. Könyvei kevés irodalmi hivatkozást tartalmaztak, következtetéseit aligalig támasztotta alá releváns tényanyaggal; írásai logikailag sem voltak eléggé koherensek, nem vette észre, hogy mindent megmagyarázó fogalmi konstrukciói cáfolhatatlansága tautologikus jellegükből fakadt. Kutatási módszert nem hagyott az utókorra. Nem úgy járt el, ahogy ezt a későbbi egyetemi tudományosság elvárta volna. Semmilyen módon nem kapcsolta be munkáit egy kiterjedt tudományos hálózatba, nem támasztotta azokat alá hivatkozásokkal, kontrollált megfigyelésekkel, kényszerítő erejű levezetésekkel, nem tette őket egy csoport kötelező hivatkozási alapjaivá. így egy az új követelményekre figyelő vetélytárs könnyen háttérbe szoríthatta, feledésre ítélhette — olyannyira, hogy a legtöbben már csak Durkheim találó kritikáiból ismerik. Durkheimmel való vitájában a régi típusú 'magántudós' és a tudás új 'termelési módját' kialakító professzor ellentétét figyelhetjük meg.

Gustave Le Bon

■ Gustave Le Bon (1841-1931) orvosnak tanult, majd fiziológiával, régészettel és politikai tanulmányokkal foglalkozott. Rendkívül termékeny szerző volt. Antropológiai munkákat írt, ezekben az akkori párizsi antropológiai iskola szellemében az emberi fajok közötti különbségekkel, a fehér faj, illetve a férfiúi nem felsőbbrendűségével foglalkozott. Szociáldarwinista volt, és ezen az alapon a hadiállapotot az emberi faj természetes állapotának minősítette. Később hasonló szellemben írt a néplélektanról. Legnépszerűbb műve *A tömegek lélektana.* Az egyetemi közeg, pályája korai szakaszától eltekintve, nem vett tudomást róla; annál nagyobb volt a népszerűsége, elsősorban a modern civilizációval szemben kritikus jobboldali értelmiség körében.

• Főbb munkái:
L'Homme et les sociétés: leurs origines et leur histoire, Paris: J. Rothschild, 1881
Les lois psychologiques de l'évolution des peuples, Paris: Alcan, 1894
A tömegek lélektana (1895) (fordította: Balla Antal), Budapest: Hatágú Síp Alapítvány, 1993 (TL)
Psychologie du socialisme, Paris: Alcan, 1898

Le Bonnak a nagy közönségsikert elért 'tömeglélektana' számos vonatkozásban hasonlít Tarde tömeg- és elitelméletére. Le Bon tömegelméletének is az a magva, hogy a tömegben az egyén alacsonyabb rendűvé válik, szinte hipnotizált állapotba kerül. „Az egyén azáltal, hogy organizált tömegnek lett részévé, több fokkal sülyedt le a civilizáció lépcsőjén. Izolálva talán művelt ember volt, a tömegben barbár, vagyis ösztöneinek engedelmeskedő.“ (TL 26.) A tömeg cselekvésében nem önálló, hanem a rá hatni képes vezetőket követi. „Nem a szabadság, hanem a szolgaság szükséglete uralkodik mindenkor a tömegek lelkén. Annyira vágyakoznak az engedelmességre, hogy ösztönszerűleg vetik alá magukat annak, ki vezérüknek nyilvánítja magát.“ (TL 111.) Le Bon a legfontosabb társadalmi problémának éppen ezért a tömegeknek a politikában és a közéletben való megjelenését tartotta. „A tömegek céljai mindinkább szemmelláthatókká lesznek napjainkban és törekvésük nem kevesebb, mint alapjában fölforgatni a mai társadalmat és visszavinni abba a primitív kommunizmusba, amely rendes állapota minden emberi társaságnak a civilizáció kezdetén.“ (TL 10)[17] Le Bon is a hagyományos 'magántudósi' ismerettermelő kései példája volt.

[17] Tarde és Le Bon mellett mások is foglalkoztak a tömeg problémájával, így Scipio Sighele *(Psychologie des sectes,* 1895, *Lafoule criminelle,* 1901), aki Le Bont plagizálással vádolta. A korai tömeglélektanra lásd Pataki Ferenc: *A tömegek évszázada: bevezetés a tömeglélektanba,* Budapest: Osiris, 1998.

René Worms

■ René Worms (1869-1926) sok tekintetben Tarde ellentéte volt. Nem a régi taláros nemességből, hanem a kialakuló új 'állami nemességből' származott: apja is egyetemi tanár volt. Rendkívül sikeres iskolai karriert futott be: jogot végzett, majd filozófiát tanult az elitképző *École normák supérieure*-ben, 1891-ben filozófiai doktori dolgozata kitüntetésben részesült, 1896-ban bölcsészdoktori, élete vége felé természettudományos doktori címet is szerzett. Nemcsak a diplomákat, hanem a tekintélyes pozíciókat is halmozta: a caen-i egyetem jogi fakultásán a társadalomgazdaságtan professzora volt (1897-1901), tanított gazdaságtant egy párizsi kereskedelmi főiskolán, a szociológia történetét az *École des hautes études sociales-on.* Jogi pályafutását a *Conseil d 'Étái* (közigazgatási felső bíróság) tagságával koronázta meg. Termékeny szerző és remek szervező volt: 1893-ban megalapította a *Revue internationale de sociologie-t* (az első francia szociológiai folyóiratot) és az *Institut international de sociologie-t,* amely évenként kongresszusokat szervezett; ezeken az akkori szociológia számos jeles személyisége megjelent (Schäffle, Gumplowicz, Tönnies, Simmel, Tylor, Ward és sokan mások); megszervezte 1895-ben a *Société de sociologie de Paris-t,* amelynek első elnöke Tarde volt; megalapította a *Bibliotheque sociologique internationale-t,* amely az első öt évben 22 kötetet publikált. Mintha minden arra predesztinálta volna, hogy ő legyen az intézményesülő francia szociológia központi alakja. Tekintélye és befolyása 1897 után mégis folyamatosan csökkent, az általa alapított lap és társaság egyre inkább a szociológiai mező peremére szorult.

• Főbb művei:
Organisme et société, Paris: Giard et Briére, 1896 (OS)
Philosophie des sciences sociales, 3 kötet, Paris: Giard et Briére, 1903-1907

A szociológia története Wormsot elsősorban mint szervezőt tartja számon. Elméleti fő műve, doktori értekezése, az 1896-ban megjelent *Organisme et société,* a biológia és a szociológia közötti kapcsolatot kívánta bemutatni. Általános kiindulópontja az volt, hogy „...a társadalom hasonló az organizmushoz. Nem organizmus a szó egyszerű értelmében, hanem több: minthogy bonyolultabb, szupraorganizmusnak nevezhető.“ (OS 9.) Következetesen próbálta végigvinni az organicista analógiát. Megkülönböztette a társadalom anatómiáját, fiziológiáját, fejlődéstanát és patológiáját. Párhuzamba állította pl. a zsákmány megszerzését az állatnál és a gyűjtögetést vagy a gabona betakarítását a társadalomban, az emésztést az állati szervezetben és a kereskedelmet és elosztást a társadalomban, a táplálék felhasználását az állati sejtek által és az egyéni fogyasztást a társadalomban, az anyagcseretermékek kiválasztását a sejtek által és az egyének által. (OS 197-204.) Általános törvénymegállapításokként olyasféle tételeket szögezett le, mint: „... a társadalom időbeli dimenziói hasonlóak térbeli dimenzióihoz; mind az egyik, mind a másik tekintetben általában jelentékeny mértékben túlterjeszkedik az őt alkotó élő egyének időbeli és térbeli kiterjedésén.“ (OS 112.) „Mindaz, amit bemutattunk, bizonyítja közvetett módon, hogy az emberi lények együttműködéséből magasabb egységek születhetnek, amelyek mindegyike saját élettel és igazi kohézióval bír.“ (OS 154.)

A testi szervezetek mintájára a társadalomban is két erőt látott működni: az öröklést, azaz a konzervatív erőket és az alkalmazkodást, azaz az újító erőket. A biológia és a szociológia teljes azonosítását azzal védte ki, hogy a társadalmi szuperorganizmus az organizmushoz képest emergens sajátosságokkal rendelkezik. „Reményeink szerint világossá tettük, hogy a társadalom és az organizmus viszonya hasonló (s nem azonos, még egyszer hangsúlyozzuk) az organizmus és a sejt viszonyához; a társadalom, noha organizmusokból áll, nem kevésbé valóságos létező, mint az organizmus, noha az is sejtekből áll.“ (OS 12.) Worms maga sem volt túlságosan meggyőződve az organicizmus üdvözítő voltáról, mert 1897 után (pl. *Philosophie des sciences sociales* című művében) lé-

nyegében feladta erős téziseit, ezzel természetesen meggyengítve azt az egyetlen elméleti jellegű köteléket, amely az általa szervezett intézményeken belül a résztvevők egy csoportját összekapcsolta.

A Worms által szervezett intézményekhez kapcsolódott az 1901-ben emigránsok által alapított *École russe des sciences sociales.* Tagjai többnyire organicista műkedvelő szociológusok voltak, így a többnyire németül publikáló oroszországi német *Paul von Lilienfeld* (1829-1903), *Jacques Novicow* (Jakov Alekszandrovics Novikov, 1849-1912), a pozitivista iskolához kötődő *Eugéne de* (Jevgenyij Valentinovics) *Roberty* (1843-1915) és *Maximé Kovalewski* (Makszim Makszimovics Kovalevszkij, 1851-1916).

Worms hosszú távú sikertelenségének egyik oka talán a szervezkedés túlságosan is gyors sikerében rejlett. Folyóirata, könyvsorozata, kongresszusai eklektikusán befogadtak mindenkit, aki valamilyen szempontból a szociológiához tartozónak vallotta magát. Komoly kutatók és műkedvelők egymás mellett szerepeltek, igazi tudományos vitára a kongresszusok nem adtak alkalmat. Más szakmák művelői és a különleges helyzetben levő oroszok mellett öt olyan aktív szerzője volt a *Revue*-nek, aki önmagát szociológusnak tekintette (Worms, Tarde, Espinas, Bernés, Duprat) — de valamennyien más-más szociológia mellett tették le a voksot. Worms tehát ki tudta használni a szociológia iránt az 1890-es években mutatkozó érdeklődést, de nem tudott olyan tudományos modellt kínálni, amely tartósan összeköthette volna csoportját. Noha Worms számos XIX. századi módon műkedvelő szociológust is bevont szervezeteibe, alapjában véve ő is azt a fajta 'professzori szociológiát' akarta megteremteni, amelynek a kialakítása Durkheimnek olyan fényesen sikerült.

Az egyre inkább diszkreditálódott organicista analógia melletti túlzott (s aztán gyorsan visszaszívott) kiállása nem használt Worms vállalkozásának. A francia közegben a Worms intézményeiben való részvétel ezért az egyetemi karrier szempontjából inkább hátrányt, mint előnyt jelentett — a durkheimiánusok következetesen távol is tartották magukat tőle. Az *Institut* játszott bizonyos szerepet a szociológusok közti nemzetközi érintkezés megteremtésében, minthogy azonban magában Franciaországban nem állt komoly egyetemi intézményi háttér mögötte, ez a szerepe sem lehetett tartós. (A *Revue* és — más néven — az *Institut* fennmaradt, és ma is megjelenik, illetve működik — csekély érdeklődést keltve.)

Worms 'hálózata' kiterjedt volt ugyan, de az összekötő szálak gyengék, mert pusztán szervezeti jellegűek voltak. Worms nem volt képes arra, hogy kihasználja kapcsolatait. Erről nem csak ő tehetett: a francia szociológiának a bürokratikus reformba ágyazott egyetemi intézményesülés nem biztosított olyan tág teret, mint amilyen a mozgékony és számos személyt mozgató Wormsnak megfelelt volna. Valamivel kedvezőbb körülmények között Worms is sikeres lehetett volna. A kortárs amerikai szociológusok többsége tudományosan nem volt Wormsnál jelentékenyebb. Ott azonban a kezdeti időben a szerény tudástőkét is igen könnyű volt intézményi pozíciókká transzformálni. Végső soron abban, hogy kiből lehetett a szociológia alapítója, s ki lett nevetséges különc, az intézményi tényezőknek igen nagy szerepük volt.

Émile Durkheim, a szociológia francia iskolájának vezéralakja

A francia klasszikus szociológiát egyetlen 'iskola', a durkheimisták csoportja alkotja. Ezt nem önmagában a francia felsőoktatási mező kisebb mérete, hanem bürokratikus centralizáltsága indokolta, amely az amerikai vagy német típusú versengést kizárta. A centralizált és (például a központi versenyvizsgák révén) erősen integrált felsőoktatási mezőben megszerzett pozíció bizonyos biztonságot jelentett. Durkheim (igaz, egy vidéki) pozíció birtokában nem volt olyan nyomásnak kitéve, mint amerikai kortársai. Nem kellett rendszert építenie érdemességének bizonyítására. Viszont ez is hozzájárult ahhoz, hogy az amerikaiakkal szemben eredeti tudományos teljesítményt tudott produkálni. Igaz, a rendszer a lehetőségeit is behatárolta. Ennek következményeit látni fogjuk.

■ *Émile Durkheim* (1858-1917) a lotaringiai Épinalban, a Vogézek francia oldalán született. Apja rabbi volt, ugyanúgy mint apai ági ősei több nemzedékre visszamenően. A családban Émile francia patrióta nevelést kapott, és ennek, valamint az állami iskola hatásának tulajdonítható, hogy szakított a családi hagyománnyal, és nem rabbinak, hanem tanárnak tanult. A helyi iskola elvégzése után Párizsban az egyik legszínvonalasabb középiskolába iratkozott be, hogy felkészüljön az *École Normálé Supérieure-be* való felvételre. A kemény versenyvizsgán kétszer elbukott, végül 1879-ben nyert felvételt oda. Az *École Normale Superieure* képezte a francia értelmiség elitjét. A Durkheim feletti évfolyamra járt *Henri Bergson, a* filozófus és *Jean Jaurés,* a későbbi szocialista pártvezér. Durkheim filozófiát, történelmet, pszichológiát tanult. 1882-ben, végzés után, mint számos pályatársa, vidéki középiskolákban filozófiát tanított, az 1885/86-os tanévet minisztériumi ösztöndíjjal azonban már Németországban töltötte, ahol *Wilhelm Wundt* pszichológiájával, moráltudományával, a német történeti gazdaságtannal és a katedraszocializmussal (egy konzervatív szellemű, állami beavatkozást sürgető irányzattal) ismerkedett meg.[18] A tanulmányút eredményeit összefoglaló cikkei végleg meggyőzték a minisztérium vezetését arról, hogy tehetséges fiatal tanárral van dolguk, és 1887-ben docensi *(chargé de cours)* kinevezést kapott a bordeaux-i egyetemre a pedagógia és a társadalomtudomány oktatására. 1896-ban nevezték ki egyetemi tanárrá.

Durkheim rendkívül lelkiismeretes és szorgalmas tanár volt, jó előadóként emlékeztek meg róla. Magánélete konvencionális és a gyakori, feltehetőleg pszichoszomatikus eredetű betegeskedésektől eltekintve eseménytelen volt. Feleségének önálló szellemi érdeklődése nem volt, ideje a háztartás, a két gyerek nevelése és férje olvashatatlan kézírással készült munkáinak másolása között oszlott meg.

Durkheim első bordeaux-i éveit annak szentelte, hogy választott tudományága, a társadalomtudomány vagy szociológia és önmaga pozícióját a kor tudományossága minden kívánalmának megfelelő munkák segítségével legitimálja. 1893-ban védte meg doktori disszertációját, amely még ugyanebben az évben megjelent *A társadalmi munkamegosztás-*

[18] Durkheim tehát jól ismerte a századvégi német társadalomtudományt, a szociológusokat (Tönnies, Simmel) is. Gyakran felmerült a kérdés, hogy miért nem ismerte Max Webert. Ez utóbbi 1885/86-ban még egyetemi hallgató volt, az 1890-es években közgazdászként működött. Amikor szociológiainak tekinthető munkákat kezdett írni, Durkheim érdeklődése már az etnológia felé fordult, ezért nem figyelt fel ezekre (de munkatársai az *Année-ban* recenzálták azokat). Weber fő művei Durkheim halála után jelentek meg. Nem lehet tehát azt mondani, hogy Durkheim tudatosan ignorálta volna Max Weber munkásságát.

ról címmel. 1894-ben folyóiratcikkekben, majd 1895-ben könyv formájában tette közzé módszertani elveit *(A szociológia módszertani szabályai),* majd 1897-ben jelentette meg empirikus kutatásainak eredményeit Az öngyilkosság címmel. Több egyetemi kurzust tartott ebben az időben a családról (ezek elvesztek), a nevelésről (ezek részleteit halála után publikálták: *L'Éducation morale,* 1925) és azokról a témákról, amelyek később a politikai szociológia nevet kapták *(Legons de sociologie,* 1950).

Az a három könyv, amelyet Durkheim az 1890-es években publikált, ma a szociológia alapművei közé számít. A maga korában azonban nem fogadta őket egyértelmű elismerés. A munkamegosztásról szóló könyv sem volt igazán sikeres, a kritika is inkább a fenntartásait fogalmazta meg, a *Szabályok* pedig jóformán csak negatív kritikákat kapott (fentebb láttuk Tarde bíráló megjegyzéseit); *Az öngyilkosság* volt még a leginkább elfogadható a közönség számára, de erősen technikai jellege miatt kevés olvasóra számíthatott. Külföldön Tarde-dal szemben Durkheim kevéssé vált ismertté. Durkheim szociológusi működésének első évtizede tehát a legjobb esetben is csak félsikert hozott.

Az 1890-es évek második fele fordulatot hozott Durkheim pályáján. Saját bevallása szerint már 1895-től fokozottan érdekelték a vallás kérdései, ez az érdeklődés 1899-től csapódott le publikált művekben. 1897-ben Bouglé biztatására megszervezte egy évkönyv, a szociológia szempontjából jelentős nemzetközi tudományos termést referáló *Année sociologique* megjelentetését. Erre a munkára sikerült több, fiatalabb munkatársat megnyerni, mégpedig úgy, hogy a munkatársak elfogadták mind az ő vezető szerepét, mind a minimális közös módszertani-elméleti programot. A munkatársak között volt unokaöccse, Marcel Mauss, akivel hol szorosabb, hol lazább formában, gyakori konfliktusok között dolgozott együtt a szociológia francia iskolájának megalapításán.

Durkheim az *Année* megszervezésével egy csapásra jelentős előnyre tett szert versenytársaival szemben: Tarde-dal ellentétben meglehetősen kiterjedt munkatársi-tanítványi hálózatot mondhatott magáénak, Worms-szal ellentétben ez a hálózat közös elméletimódszertani meggyőződésekre épült. Minthogy az *Année* referáló folyóirat volt, így bizonyos nemzetközi elismerésre és ismertségre is számíthatott, bár a külföldi (elsősorban német) szociológusokkal nem sikerült igazán jó kapcsolatot kiépíteni (Simmellel Durkheim is és munkatársa, Bouglé is kapcsolatban volt, de ezt a viszonyt súlyos konfliktusok terhelték). Az *Année* köré csoportosult kutatók együttműködését több, pontosan nem ismert természetű válság (1900,1907) ellenére — Durkheim energikus szervezőtevékenységének köszönhetően — sikerült mintegy másfél évtizedig fenntartani, és hosszú távon ez biztosította, hogy a durkheimista szociológia sikerrel intézményesüljön a francia egyetemi rendszerben.

Durkheim az 1890-es évek végén, életében először, aktív politikai szerepet vállalt: 1898-ban részt vett a *dreyfusardokat* tömörítő *Ligue pour la défense des Droits de l'homme* bordeaux-i részlegének működésében, és 1898 tavaszán egy folyóiratcikkben *(L'individualisme et les intellectuels)* tisztázta viszonyát a francia republikánus meggyőződés alapelemeivel kapcsolatban.

A századfordulóra Durkheim eleget tett minden olyan kritériumnak, amely megalapozhatta igényét, hogy a francia egyetemi rendszer csúcsára, Párizsba kerüljön. Ez mégsem ment könnyen. 1897-ben pályázott a *Collège de France* egyik megüresedett professzori állására, de ezt a mára teljesen elfeledett konzervatív Jean Izoulet kapta meg. (A *Collège de France* csak a két háború között fogadta be a durkheimistákat: Mausst és Halbwachsot). Több sikertelen próbálkozás után 1902-ben kapott megbízatást a Sorbonne pedagógiai tanszékére a politikai pályára lépett professzor helyettesítésére. Csak 1906-ban véglegesítették, és csupán 1913-ban nevezték át a tanszéket szociológiai tanszékké.

Durkheim Párizsba kerülve mégis jelentős befolyásra tett szert mind az egyetemen, mind a minisztériumban és a francia filozófusok közösségében is. Nem véletlenül vált több katolikus és konzervatív oldalról jövő támadás célpontjává; az egyik, többek közt Durkheim ellen is irányuló, Agathon álnéven megjelent röpiratnak Gabriel Tarde fia, Alfred de Tarde volt az egyik szerzője 1911-ben.

Élete utolsó másfél évtizedében Durkheim kutatómunkája szinte kizárólag az ún. primitív társadalmakra irányult. Igazi XIX. századi karosszék-antropológusként mélyedt el a szakirodalomban, elsősorban az ausztrál őslakókról szóló irodalomban. Munkatársai közül többen folytattak hasonló jellegű kutatást, elsősorban unokaöccse, Mauss. Ennek a

részben kollektív kutatómunkának az eredményeit Durkheim 1912-ben *A vallási élet elemi formái* című könyvében, a durkheimista vallásszociológia alapművében foglalta össze. Egyetemi kötelezettsége volt azonban a neveléstörténeti előadások tartása is, ezek szövege is posztumusz jelent meg (*L 'évolution pédagogique en France,* 1938).

Az I. világháború kezdetétől Durkheim szinte minden energiáját a francia háborús erőfeszítések támogatása kötötte le. Hazafias, németellenes pamfleteket szerkesztett és írt. 1915 végén fia, André, akihez nagy reményeket fűzött, és akit utódjának kívánt nevelni, a balkáni fronton meghalt. A hír 1916 áprilisában ért el Durkheimhez, életereje ettől kezdve fokozatosan hanyatlott, és 1917 novemberében meghalt.

Több fontos írását halála után fennmaradt kézirataiból tanítványai jelentették meg. Amire már nem tudtak sort keríteni, vagy amit külföldi diákok nem másoltak le, az levelezésével együtt elveszett, amikor a Gestapo 1942-ben elkobozta lányának villáját.

- Főbb művei:

A társadalmi munkamegosztásról (1893) (fordította: Csákó Mihály), Budapest: Osiris, 2001 (TM)
A szociológia módszertani szabályai (1894) (fordította: Ádám Péter), in: Durkheim, Émile: *A társadalmi tények magyarázatához,* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1978, 21-160. (MS)
Az öngyilkosság (1897) (fordította: Józsa Péter), Budapest: Osiris, 2000 (Ö)
A vallási jelenségek meghatározásáról (1899) (fordította: Ádám Péter), in: Felkai Gábor - Némedi Dénes — Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig,* Budapest: Új Mandátum, 2000,314-351.
(Marcel Mauss-szal): Az osztályozás néhány elemi formája (1903) (fordította: Ádám Péter), in: Durkheim, Émile: *A társadalmi tények magyarázatához,* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1978,253-334. (OEF)
Lesformes élémentaires de la vie religieuse (1912), Paris: Presses Universitaires de France, 1985 (FE)
A vallási élet elemi formái (1912) (fordította: Vargyas Zoltán), Budapest: L'Harmattan, 2003 (VEF)
Sociologie et philosophie (1924), Paris: Presses Universitaires de France, 1996
L'Éducation morale (1925), Paris: Presses Universitaires de France, 1963
Le socialisme. Sa définition — Ses débuts. La doctrine Saint-Simonienne, Paris: Álcán, 1928
L'évolution pédagogique en France (1938), Paris: Presses Universitaires de France, 1990
Lecons de sociologie. Physique des moeurs et du droit (1950), Paris: Presses Universitaires de France, 1969
Pragmatisme et sociologie, Paris: Vrin, 1955
Journal sociologique, Paris: Presses Universitaires de France, 1969
La science sociale et l 'action, Paris: Presses Universitaires de France, 1970
Textes. 1. Éements d 'une théorie sociale. 2. Religion, morale, anomie. 3. *Fonctions sociales et institutions,* présentation de Victor Karady, Paris: Les Éditions de Minuit, 1975
Nevelés és szociológia (fordította: Farkas József, Kiss Árpád, Lakatos Mária), Budapest: Tankönyvkiadó, 1980

A pozitivista Durkheim

Az 1890-es években publikált három könyvben *(A társadalmi munkamegosztásról; A szociológiai módszertani szabályai; Az öngyilkosság)* és néhány kisebb cikkben Durkheim összefüggő szociológiai koncepciót fogalmazott meg. Az első, a munkamegosztásról szóló még mutatott valamelyes hasonlóságot a kortárs szociológusok nagy 'rendszerépítő' műveivel, a többi nem. Módszertanilag ez a szociológia pozitivista volt, és elemzéseiben Durkheimet az a szándék vezette, hogy megalapozza a szociológia mint szaktudomány autonómiáját. A társadalmi problémák közül azokra összpontosított, amelyeket ma integrációs problémáknak nevezünk. Ezeket a kérdéseket sok tekintetben a kortárs

republikánus ideológia szemszögéből közelítette meg. Mert kora problémáit következetes tudatossággal mint szociológiai problémákat fogalmazta meg, ezért ezeket át is fogalmazta és át is alakította, sok esetben szembekerülve ezért azokkal, akikkel ideológiai-politikai tekintetben messzemenően egyetértett.

A következőkben két nagyobb téma köré csoportosítva, a három említett művet együtt kezelve tekintem át Durkheim szociológiai koncepcióját. 1897 után Durkheim felfogása sok tekintetben megváltozott, ezért későbbi műveit külön kell szemügyre venni.

Durkheim pozitivista módszertani elképzelései

Durkheim írásaiban ugyan kemény kritikával illette Comte-ot, de a szociológiát illető elképzeléseiben mégis hozzá (és nem az egyébként többet idézett Spencerhez) kapcsolódott. Ez nemcsak abból következett, hogy Durkheim nem rokonszenvezett Spencer *laisser fairé* liberális ideológiájával, és nem is csak abból, hogy mint franciához Comte kulturálisan is közelebb állt hozzá. Az is szerepet játszott, hogy Comte-nál a szociológia kialakítása a tudományos rendszer átformálásában központi szerepet kapott. Durkheimnek nem voltak a Comte-hoz hasonló nagyszabású rendszertani elképzelései (legalábbis egyelőre), de a szociológiának tulajdonított jelentőség őt is vonzotta.

A tudományok osztályozása

Durkheim a szociológia mint tudomány módszerének körvonalazásában is a Comte által nyitott utat követte. A szociológia módszerének elemzését a társadalmi tény meghatározásával kezdte. Ez a néhány soros közismert fejtegetés világosan árulkodik tudományfelfogásáról. Durkheim a szociológia „saját tárgyát" kereste, mert ha nem lenne ilyen, „kutatási területe összemosódnék a biológia és a pszichológia területével". A társadalmi tények csoportja, úgymond, „jellegzetes tulajdonságainál fogva élesen elkülönül azoktól a tényektől, amelyeket a természettudományok tanulmányoznak." (MS 25.) Ezek a megfogalmazások abból a meggyőződésből születtek, hogy a tudományok tagozódása ahhoz igazodik, ahogyan a jelenségek a valóságban tagozódnak, ennek megfelelően minden tudománynak megfeleltethető a jelenségek egy csoportja. (A tudomány tagozódása mintegy leképezi a való világ tagozódását.)

Comte a saját tudományosztályozásában hasonló elvet követett, amennyiben a tudományokat a jelenségek bonyolultsági foka szerint különítette el. Durkheim Comte-ot követte, amikor megfelelést feltételezett a valóság tagozódása és a tudományok racionális osztályozása között. Ennélfogva azt is feltételezte, hogy a tények mindegyik fajtája más és más törvényeknek engedelmeskedik, és az egyik (a társadalmi) ténycsoport törvényei nem vezethetők le egy másik (a pszichés vagy a biológiai) ténycsoport törvényeiből. A tudományok rendszere így a valóságban, mintegy preformáltan adott: annyi tudomány van, ahány elkülönült területe vagy szintje van a valóságnak. Egy tudománynak csak akkor van jogosultsága, ha megmutatható a tényeknek egy jól körülhatárolt területe, amely elkülönül más tudományok tárgyterületétől, amellyel még egyetlen más tudomány sem foglalkozott. A tudományok és a tények összetartoznak, az egyik (a tudomány) előfeltételezi a másikat (a tényeket).

Az egyes, sajátos tényekkel rendelkező tudományok egymástól természetesen nem teljesen függetlenek. Az ilyen függés egyik fajtája az, amelyet Durkheim egy pozitivista korszakának végén, a kollektív és egyéni reprezentációkról írt tanulmányában mutatott be. Itt azt fejtegette, hogy a pszichés jelenségeket (az egyéni képzeteket, azaz reprezen-

tációkat) nem lehet megmagyarázni az agyban végbemenő életfolyamatokkal, nem vezethető vissza azokra; ugyanígy a kollektív reprezentációkat sem lehet megmagyarázni az egyéni reprezentációkkal.[19] (Nincs kizárva, hogy itt Durkheim Tarde találmány-utánzás fogalompárjára gondolt.) De természetesen a fiziológia által vizsgált életfolyamatok alkotják a pszichés folyamatok (az egyéni reprezentációk) alapját (szubsztrátumát), mint ahogy az egyéni reprezentációk az a szubsztrátum, amely a külön törvényekkel rendelkező kollektív reprezentációkat hordozza.

Durkheim úgy vélte, hogy az egyének kombinációiból kialakuló társadalmi élet új, az egyéni lélek sajátosságaiból nem magyarázható (emergens) tulajdonságokkal rendelkezik. Az alapot, szubsztrátumot képező tények ugyan az újabb fajta tények szükséges feltételei (egyének és egyéni lélek nélkül nincs társadalom, és nincsenek társadalmi reprezentációk), de az újabb szint jelenségei nem magyarázhatók a szubsztrátum törvényeivel. Ennek folytán az egyéni cselekvésekből és képzetekből levezethetetlenek a társadalmi állapotok, a társadalmi egész sajátosságaiból azonban magyarázható az egyéni. Ezt a gondolatát fejezte ki az az aforizma, hogy egy jelenség „azért általános, mert kollektív ..., s távolról sem azért kollektív, mert általános." (MS 32.) Az egész (a kollektív) elsődleges a részekhez képest, ezért a jelenség általánossága (elterjedtsége) kollektív voltából következik, nem fordítva. Ezt az egészre és sajátosságaira való koncentrálást nevezzük holizmusnak. A holizmus az organicista gondolkodásnak (például Worms 'szociológiájának') is fontos eleme volt. Durkheim álláspontja ott tért el az organicista szociológiáétól, hogy — mint látni fogjuk — erőteljesen hangsúlyozta a szociológiai magyarázat visszavezethetetlenségét a biológiai vagy pszichológiai szintű magyarázatra. A társadalmi egész szerinte olyan sajátosságokkal rendelkezik, amelyek nem vezethetők le a társadalom alapját képező jelenségeknek (az élettan vagy a pszichológia által vizsgált) sajátosságaiból.

A pszichológia tehát nem magyarázhatja meg a társadalmi jelenségeket[20] — de Durkheim hozzátette, hogy a szociológus számára feltétlenül szükséges a pszichológia tanulmányozása, a pszichológiai kultúra. (MS 127-128.) Durkheim módszertanilag alapvetőnek tekintette azt az elvet, hogy „minden társadalmi folyamat kiváltó okát a belső társadalmi közeg szerkezetében kell keresnünk." (MS 129.) Társadalmit csak társadalmival és nem pszichológiaival lehet magyarázni. Durkheim ezt az elvet követte, amikor a munkamegosztás előrehaladását nem a boldogságra törekvéssel, hanem a társadalmi sűrűség növekedésével magyarázta. (TM 237-284.) Ugyanígy a szociológia magyarázat tekintetében fennálló önállóságának az elvét követte, amikor hosszan fejtegette, hogy az öngyilkossági gyakoriság változásai nem a pszichopatologikus állapotokkal, nem az örökletes tényezőkkel és nem a különböző kozmikus változásokkal magyarázhatók, hanem kizárólag társadalmi okok függvényei. (Ö 33-142.)

Durkheim úgy gondolta, hogy a társadalmi tények a többi tényféleétől valóságosan is elkülönülnek, tehát nem a megfigyelő választja el, határolja körül őket. *Az öngyilkosság* című művének módszertani megfontolásait összegezve azt írta, hogy „a kollektív erők realitása nem kisebb a természeti erőkénél". Majd kicsit később így folytatta: „Feltétlenül *sui generis* [sajátos fajtájúi dolgok ezek, nem csupán verbális egységek, olyannyira, hogy mérhetjük őket, összehasonlíthatjuk nagyságukat, akárcsak az elektromos áram vagy a fényforrások intenzitását." (Ö 338-339.) Durkheim tehát valóságos, a mindennapi világ és a klasszikus fizika tárgyaihoz, dolgaihoz hasonló objektumoknak tar-

[19] Lásd *Représentations individuelles el représentations collectives,* in: Durkheim, Émile: *Sociologie et philosophie* (1924), Paris: Presses Universitaires de France, 1996,1-48.

[20] Durkheim a pszichológiát szigorú és legitim szaktudománynak látta. Elutasította ezzel szemben a szociológia pszichológiára való redukcióját.

totta a társadalmi tényeket, amelyek „figyelemre méltó" jellegzetessége, hogy „az egyéni tudaton kívül léteznek". (MS 26.) A társadalmi tények valóságos, a megfigyelőtől független létezése is a szociológia mint szaktudomány önállóságát támasztotta alá.

Durkheim fejtegetéseiből olyan kép kerekedik ki, amely szerint a biológia, a pszichológia és a szociológia egymásra épülő, de elkülönülő tudományok, s a két 'alacsonyabban' elhelyezkedő tudomány saját tényei a 'felette' levő tudomány fényeinek a szubsztrátumát képezik. Ez így emlékeztet Comte hierarchikus tudományfelfogására. Durkheim azonban ekkor nem gondolt arra, hogy a szociológiának valamiféle összefoglaló, kivételes helyet igényeljen, mint ahogy azt Comte tette. Durkheim számára az volt a fontos, hogy demonstrálja a szociológia önállósági igényeinek racionális voltát. A társadalmi tények *sui generis* volta és vizsgálatuk módszertani önállósága a szociológia önállóságának biztosítéka.

A társadalmi tény

Miként lehet felismerni e társadalmi tényeket? Durkheim látta, hogy a társadalmi tények, mint mondani szerette: *sui generis,* azaz sajátszerű jellege csak akkor tartható fenn, ha megadható egy olyan sajátosság, amely mintegy a közvetlen észlelésben is elkülöníti őket a többi ténytől. Feltételezhetnénk ugyan, hogy a megfigyelésekből csak utólag, a feldolgozás során hámozzuk ki azokat az elemeket, amelyek társadalminak tekinthetők. De ebben az esetben nem háríthatnánk el azt az ellenvetést, hogy mi magunk, a megfigyelők voltunk azok, akik megkonstruáltuk a társadalmi tények tartományát. Durkheim ezt a szabadságot a megfigyelőnek nem engedte meg. A közvetlenül felismerhető sajátosságot Durkheim a társadalmi tények kényszerítő jellegében találta meg[21] — vagyis felfogása szerint, mihelyt egy nem fizikai természetű kényszerrel találjuk magunkat szemben, biztosak lehetünk benne, hogy társadalmi tényekkel van dolgunk.

A *kényszer* különböző fajtáinak kielégítő osztályozását Durkheim nem adta meg, de *A szociológia módszertani szabályai* című műve I. fejezetéből rekonstruálható, hogy milyen kényszerekre gondolt. A fejezet vége felé írta, hogy ezt a külső kényszert „vagy bizonyos büntetések meglétéről ismerjük fel, vagy pedig arról az ellenállásról, amelyet a tény minden olyan egyéni kísérlettel szembeszegez, amely erőszakot akar tenni rajta." (MS 33.) A büntetések, a rosszallás, a szankciók a társadalmi tények legkönnyebben felismerhető osztályait különítik el: a *jogi* szabályokat, az *erkölcsi* szabályokat és a „kevéssé erőszakos jellegű" szankciókkal járó *illemszabályokat.* (MS 26-27.) Ezek alkotják a társadalmi tények első osztályát.

Bonyolultabb a szankciók kérdése más esetekben. „Senki se kötelez rá, hogy honfitársaimmal franciául beszéljek, vagy hogy az érvényben levő pénzt használjam fizetőeszközül." (MS 27.) Tudjuk, mi történik, ha Franciaországban nem franciául beszélünk: automatikusan ki vagyunk zárva a francia társalgás 'nyelvjátékából' (utóbbi kifejezés természetesen nem Durkheimtől származik). A társadalmi tények második osztályát tehát a (modern kifejezéssel) *játékszabályok* alkotják, amelyeknél a kényszer abban az értelemben van jelen, hogy aki nem alkalmazkodik hozzájuk, automatikusan kívül kerül az adott tevékenységen. A szabályok mindkét csoportja közvetlenül felismerhető a cselekvésre gyakorolt hatásukon keresztül.

[21] Ez az állítása volt az, ami miatt a kortárs filozófus és irodalmár kritikusok annyira felháborodtak, mert az individuum erkölcsi önállóságának a tagadását látták benne.

A társadalmi tények harmadik csoportját a *'társadalmi áramlatok'* képezik. „így például a lelkesedés, a fölháborodás és a szánalom érzelmi hullámai, amelyek egy-egy nagygyűlésen feltámadnak, korántsem az egyéni tudatból fakadnak, hanem mindegyikünkhöz kívülről érkeznek, és képesek arra, hogy akaratunk ellenére is magukkal sodorjanak bennünket." (MS 28.)

Világosan látható, hogy itt Durkheim azokra a jelenségekre utalt, amelyeket kortársai, Tarde vagy Le Bon a tömegek kapcsán tárgyaltak — de megfigyeléseit egész más értelmezési keretbe illesztette. Ebben az esetben a kényszer csoportnyomást jelent, az azonosítható társadalmi tény nem maga a kollektív viselkedés, hanem értelemszerűen az az erő, amely az egyént egyfajta viselkedésre készteti, érzékelni pedig az egyénre gyakorolt nyomás formájában lehet.

Megint más természetű a *nevelés* mint kényszer: „... minden oktatás lényege az, hogy olyan látásmódot, érzéseket és viselkedési formákat kényszerít a gyermekre, amelyekhez az spontánul nem jutott volna el." (MS 29.)

Durkheim a pedagógia professzora is volt, s látható, hogy a nevelésről alkotott felfogása meglehetősen autoriter és régimódi volt. A társadalmi tény ebben az esetben a társadalmi gyakorlat egyik formája, egy intézményrendszer. A már említett jogi szabályok természetesen szintén feltételezik egy intézményrendszer létét, de az oktatási intézményrendszer az egyetlen, amelyről Durkheim ebben a fejezetben mint társadalmi tényről szólt.

Durkheim ezenkívül beszélt bizonyos „véleményáramlatokról", de világos, hogy itt a szót széles értelemben kell vennünk, hiszen itt olyan áramlatokról van szó, amelyek „hol a házasság, hol az öngyilkosság felé terelnek bennünket, hol meg arra késztetnek, hogy sok vagy kevés gyermekünk legyen" (MS 31.) — vagyis ez esetben nem véleményeink áramlataira, hanem meghatározott fajta viselkedésre késztető társadalmi tendenciákra utalt Durkheim. Az ilyen típusú társadalmi tények a statisztika eszközeivel ismerhetők fel, mégpedig a megfelelő viselkedés arányszámaiban, a *statisztikai szabályszerűségekben.* Ezeket a tényeket Durkheim a „kollektív lélek bizonyos állapotainak" tekintette, vagyis eredetüket nem az egyéni viselkedésben, hanem a társadalomban találta meg.

Durkheim empirikus vizsgálatokat is végzett az egyik ilyenfajta társadalmi tényről *Az öngyilkosság* című művében. Ennek bevezetésében megállapította, hogy az öngyilkossági arány figyelemre méltó stabilitást, illetve szabályszerű változást mutat, s ezért:

> „... ha valamely társadalomban az egy adott idő alatt elkövetett öngyilkosságok összességét vesszük szemügyre, azt tapasztaljuk, hogy az így kapott egész nem egyszerűen a független egységek összege, valamilyen kollekció, hanem mint egész, új és *sui generis* tényt alkot, amelynek megvan a saját egysége és individualitása, következésképpen természete, és ráadásul e természet jellegzetesen társadalmi." (Ö 21.)

Hogyan értsük azt, hogy az öngyilkosságok összessége (pontosabban: az adott társadalom vagy csoport öngyilkossági halálozási aránya — lásd Ö 24.) sajátos természettel bíró tény? Csakis úgy, hogy ebben az arányban nem a statisztikai szolgálatok által az adatok könnyebb kezelhetősége és áttekinthetősége céljából előállított mérőszámot, hanem az adott társadalom minőségi jellegzetességét kell látnunk. Durkheim az öngyilkossági rátákat valóságos létezőknek tekintette — Quételet szellemében.[22]

[22] Adolph Quételet (1796-1874), aki a modern statisztika megalapítójának számít, a sokaságot jellemző legfontosabb mérőszámnak az átlagot tartotta, amelyet úgy értelmezett, mint annak a tendenciának a legjobb becslését, amelynek a megvalósítására a 'természet' vagy a Gondviselés törekszik. Ennek megfelelően egy embercsoport jellemzésére a legjobb eszköz a különböző jegyek (testméret, testsúly, vagy az öngyilkossági hajlam) átlagának összegzésével megalkotható 'átlagember'. Durkheim az öngyilkosság esetében nem fogadta el Quételet 'átlagember'-elméletét. Rámutatott, hogy az öngyilkossági hajlam az átlagos egyénben elképzel-

Durkheim, némileg bizonytalanul, elképzelhetőnek tartotta, hogy a társadalmi tények listáját ki lehetne egészíteni a tények egy újabb csoportjával, amelyeket *morfológiai* tényeknek nevezhetnénk (például a közlekedési utak, az építkezési módok stb.) - ezek kutatását azonban átengedte tanítványainak.

Látható, hogy a Durkheim által felsorolt tények különböző fajtái igencsak heterogén halmazt alkotnak. A társadalmi tények meghatározó jellegzetességét jelölő kényszer szót is nagyon széles és laza értelemben használta. Bár azt írta, hogy ezek a tények „képzetekből és cselekvésekből állnak“ (MS 27.), ezt úgy értette, hogy nem fizikai vagy biológiai értelemben vett tényekről van szó. A szociológia tárgyának *nem* a cselekvéstípusokat vagy a tipikus cselekvéskonfigurációkat tekintette. Durkheim szemében nem az emberek viselkedése maga, hanem a viselkedést meghatározó feltételek a társadalmi tények. Így van ez a statisztikai szabályszerűségek esetében is. Ezek ugyan bizonyos viselkedéseknek — pl. az öngyilkosságok gyakoriságának — a szabályosságát fejezik ki. Abból azonban, hogy van ilyen szabályosság, arra következtetett, hogy hajlama az öngyilkosságra a társadalomnak van, és az öngyilkosok ennek a társadalmi 'hajlamnak' esnek áldozatul.

A kollektív reprezentációk

A szociológia története a társadalmi tények egy sajátos csoportját jelölő 'kollektív reprezentációk (képzetek)'[23] terminust tartotta a durkheimi iskola egyik legjellegzetesebb termékének. Durkheim első műveiben ez a fogalom megjelent ugyan, de részletesen nem tért ki a magyarázatára. Módszertani munkájában mintegy mellékesen megjegyezte, hogy a társadalmi tények az egyéni tudaton kívül létező 'cselekvésmódok, gondolkodásformák *(maniéres de penser)* és érzelmek', 'képzetekből *(représentations)* és cselekedetekből' állnak (MS 26, 27.), de e 'gondolkodásformák' és 'képzetek' pontosabb jellemzésébe nem bocsátkozott bele.

1898-ig kellett várni, hogy egy fentebb már említett tanulmányban pontosabban értelmezze a fogalmat. A kollektív reprezentációk 'szubsztrátumát' szerinte az egyéni reprezentációk jelentik. Más szóval: az egyének lelki élete, gondolkodása az az alap, amelyen a kollektív reprezentációk összessége felépül. Durkheim azonban — aki, mint láttuk, feltételezte emergens sajátosságok létezését — a kollektív reprezentációkat a létező világ önálló tartományának tekintette.

> [A kollektív reprezentációk] „... képesek egymást vonzani, taszítani, sokféleképpen tudnak egymással összekapcsolódni, s ezt természetes vonzódásuk és nem kifejlődésük közegének állapota határozza meg. Következésképpen azok az új reprezentációk, amelyek e szintézisek termékei, hasonló természetűek; közvetlen okuk a többi kollektív reprezentáció, nem pedig a társadalmi struktúra ilyen vagy olyan állapota.“[24]

hetetlenül kicsiny (annak a valószínűségével egyenlő, hogy egy tetszés szerinti egyén az adott évben öngyilkosságot fog elkövetni). Ez a fogalom tehát alkalmatlan arra, hogy az öngyilkosságok alakulásának magyarázatában szerepet játsszon. A magyarázatot sokkal inkább az egyéneken kívül létező társadalmi közeg állapotában kell keresnünk. (Ö 328-331.) Quételet szellemében érvelt viszont, amikor úgy gondolta, hogy az öngyilkossági rátában az 'egyének felett' uralkodó valóságos 'erő' mutatkozik meg. (Ö 333.)

[23] A francia filozófiai hagyományban a 'reprezentáció' fogalmát a német *Vorstellung* (képzet) fogalmának feleltetik meg. Van azonban egy olyan jelentéstöbblete, amelyet a magyar 'képzet' nem tud visszaadni: a 'reprezentáció' egyszerre utal a reprezentáció aktusára és arra, amit ez az aktus reprezentál (a megismerés folyamatára és a megismertre).

[24] Représentations individuelles et représentations collectives (1898), in: Durkheim, Émile: *Sociologie et philosophie,* Paris: Presses Universitaires de France, 1996,43.

Durkheim szerint tehát a kollektív reprezentációk a társadalmi valóság egy viszonylag önálló tartományát jelentik. Nemcsak az egyéni gondolkodástól különböznek, hanem a társadalmi struktúrától, a morfológiai tényektől is.

Az 1890-es évek végén már úgy látta, hogy a legfontosabb társadalmi tények éppen ezek a kollektív reprezentációk. Az incesztus tilalmáról szóló tanulmányában a következőket írta: „Kétségtelen, s ezt nem lehet eleget ismételni, minden, ami társadalmi, reprezentációkból áll, következésképpen reprezentációk terméke." Következésképpen a reprezentációk elemzését tartotta a szociológia igazi tárgyának.[25] Ezt a gondolatot fogalmazta meg 1901-ben a *Grandé Encyclopédie* Paul Fauconnet és Marcel Mauss által írt szociológia-cikke is, amely az akkor alakuló Durkheim-iskola nézeteit foglalta össze: „...a társadalmi tények egész ereje a közvéleményből származik. A közvélemény diktálja az erkölcsi szabályokat, és közvetve vagy közvetlenül szankcionálja azokat. ... A társadalmi tények tehát azért okok, mert reprezentációk vagy reprezentációkra hatnak. A társadalmi élet belső alapját reprezentációk együttese képezi."[26]

Amikor Durkheim 1901-ben új előszót írt *A szociológia módszertani szabályaihoz,* akkor jelezte, hogy milyenfajta kutatások révén lehet a társadalmi, kollektív reprezentációkat megismerni. „Arra volna szükség, hogy a mitikus témák, a legendák és népi hagyományok, vagy a nyelvek összehasonlításával megkeressük a társadalmi reprezentációk kölcsönös kiváltásának és kizárásának, egyesülésének vagy elkülönülésének stb. módozatait."[27] A terület, amelyet így Durkheim kijelölt, a néprajz, a vallástörténet, az etnológia és még néhány más tudomány területe. A szociológia a megközelítésmódban jelent újdonságot. Ezeket a reprezentációkat abból a szempontból kellett vizsgálni, hogy miként teremtődik újra általuk a társadalom. Ez a program a kései Durkheim és főleg a tanítványok munkásságában valósult meg.

A szociológiai irodalomban olykor szinonimáknak tekintik a 'kollektív tudat' és a 'kollektív reprezentációk' durkheimi fogalmait. A 'kollektív tudat' — mint azt lentebb bemutatom — a szolidaritás durkheimi elméletéhez kapcsolódó fogalom, s Durkheim más összefüggésben nem is használta. A két fogalom különbsége könnyen belátható. A 'kollektív tudat' arra utalt, hogy a csoportnak, a 'kollektívának' egységes tudata van, amely minden egyes tagjának a gondolkodását is meghatározza. A 'kollektív reprezentációk' fogalma csak azt a feltevést tartalmazza, hogy vannak olyan reprezentációk, amelyek az egyénektől függetlenek, azaz létük nem függ attól, hogy az egyének elgondolják-e őket, ennélfogva nem szükségszerű, hogy a csoport minden tagjának a gondolkodásában jelen legyenek. Durkheim feltevése szerint ezek a reprezentációk egymással is kapcsolatba kerülhetnek anélkül, hogy e mögött valamilyen egyéni szintű lelki mechanizmust (pl. asszociációs folyamatot) kellene elképzelnünk.

A megismerés szabályai

A társadalmi tények többnyire a tapasztalat számára hozzáférhető tények. Ez a tapasztalat lehet a statisztikai szolgálatok sajátos tapasztalata, amely a legfontosabb mérőszámokban, átlagokban és arányokban jelenik meg. Lehet az erkölcsi vagy jogi szabályokat megsértő tapasztalata, aki a bőrén érzi a társadalom hatását. Lehet az öngyilkos

[25] La prohibition de Tinceste et ses origines (1898), in: Durkheim, Émile: *Journal sociologique,* Paris: Presses Universitaires de France, 1969,100.

[26] Fauconnet, Paul — Mauss, Marcel: Sociologie (1901), in: Mauss, Marcel: *Oeuvres. 3. Cohésion sociales et divisions de la sociologie,* Paris: Les Éditions de Minuit, 1968,160.

[27] Durkheim, Émile: A szociológiai módszer szabályai. Előszó a második kiadáshoz (fordította: Lakatos Mária), in: Ferge Zsuzsa (szerk.): *Francia szociológia,* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1971, 30.

tapasztalata, aki úgy érzi, hogy társadalmi áramlat sodorja önmaga elpusztítása felé. Durkheim a közvetlen megtapasztalhatóságot hangsúlyozta, amikor azt írta, hogy e tények „független, önálló léttel rendelkeznek“, hogy többé-kevésbé „kikristályosodott“ formákban mutatkoznak. (MS 36.) Akkor is, amikor feltételezte olyan társadalmi tények létezését, amelyek közvetlenül nem tapasztalhatók (például a szolidaritást), úgy gondolta, hogy más, a tapasztalat számára hozzáférhető tények (a jogi szankciók) révén e tények sem maradnak rejtve a tapasztalati megismerés előtt.

Mint minden pozitivista, Durkheim is meg volt győződve arról, hogy a megismerő és a megismerendő egyértelműen elválasztható és elválasztandó, elkülönítendő. A megismerő a megismerthez képest mindig külső, a megismerő nem lehet része annak, amit megismer. Ez az értelme annak a híres durkheimi állításnak, hogy „a társadalmi tényeket dolgoknak kell tekintenünk.“ (MS 37.) E tézis kifejtése során Durkheim először arra buzdította a szociológusokat, hogy vessék el azokat a „téveszméket“, amelyeket az emberek a jogról, erkölcsről, családról, államról kialakítottak. Ezek az eszmék a megismerendő világ részei, ezért nincs helyük a megismerő képzetei között. Az eszmék szerinte is nélkülözhetetlenek a társadalmi létezéshez. De nem fogadhatók el tudományosnak, mert bele vannak szövődve a társadalmi életbe. A tudományos eljárás 'kívülről', ebben az értelemben dologként szemléli a társadalmi jelenségeket.

> „Dolog ugyanis mindaz, ami adva van, ami megfigyelésre kínálja vagy inkább kényszeríti magát. Dologként kezelni a jelenségeket azt jelenti, hogy olyan *adatot* látunk bennük, amely a tudomány kiindulópontját alkotja.“ (MS 49.)

Ebben a módszertani előírásban két lényeges mozzanat van: egyrészt az az állítás, hogy a megfigyelés minden tudomány kiindulópontja, másrészt az, hogy a megfigyelő szerepe lényegében passzív. Ezek a pozitivista beállítottság alapvonásai. Durkheim hitt abban, hogy korrekt, a tárgynak megfelelő módszertani eljárások alkalmazásával, a megfigyelésekre alapozva biztos ismeretek szerezhetők. Szerinte a bizonyosság azon múlik, hogy eléggé megbízhatóak-e az adatok. Ez nem logikai kérdés. A megfigyelést zavaró körülményektől mentesen kell elvégezni. A megfigyelőnek passzívnak kell lennie, hagynia kell, hogy a dolog hasson rá (a dolog „megfigyelésre kínálja vagy inkább kényszeríti magát“). Ha a szociológus megfigyelő passzivitását feladva beleavatkozna a megfigyelt társadalmi folyamatokba, a társadalmi tények helyett csak saját aktivitása eredményét látná viszont.

Honnan tudjuk, hogy hol találhatók meg ezek a magukat megfigyelésre kínáló dolgok? A kérdés annál is indokoltabb volt, mert — mint Durkheim arra figyelmeztetett - az emberek társadalmi gyakorlatuk során már kialakítottak képzeteket a társadalmi tényekről, és a tudománynak éppen ezeket a tévképzeteket kell elkerülnie. Durkheim két fontos tanácsot fogalmazott meg: a kikristályosodott formák előnyben részesítésének és az előzetes meghatározásnak a szabályát.

A megfigyeléssel foglalkozó fejezetben említett harmadik szabály arra buzdított, hogy az egyéni megnyilatkozásoktól elválasztott, *'kikristályosodott'* formákat (a jogszabályokat, szokásokat, a néphiedelmeket tükröző szólásokat és azokat a statisztikai mérőszámokat, amelyek állandóságában a kollektív élet tartós tendenciái mutatkoznak meg — mint pl. az öngyilkossági arányszámokban) kell tanulmányozni. Ezt a tanácsot Durkheim azzal támasztotta alá, hogy mint „tudvalevő“, „...a társadalmi valóságra az jellemző, hogy lényegi tulajdonságainak elvesztése nélkül könnyen kikristályosodik“. (MS 65.) Könnyen felismerhető, hogy a 'kikristályosodásra' vonatkozó feltevés nem egyszerűen módszertani, hanem a társadalmi valóság mibenlétével kapcsolatos meg-

fontolás. Ezek szerint ugyanis a legfontosabb társadalmi tények a valamilyen formában (többnyire intézményesen) rögzített tények. De Durkheim és egész iskolája kiemelt jelentőséget tulajdonított az egyéni vélekedésektől elválasztható, mintegy egyén feletti léttel bíró 'kollektív reprezentációknak' is.

A fentebb említett másik tanács, a második szabály az *'előzetes meghatározás'* híres szabálya. „A szociológusnak tehát, első lépésként, meg kell határoznia, milyen dolgokkal kíván foglalkozni... Sőt, mivel magát a tudomány tárgyát is ez a kezdeti meghatározás alakítja ki, ettől függően lesz a tárgy dolog vagy nem dolog." (MS 56.) E tanács szigorúan véve meglehetősen furcsa: ha a tudományos vizsgálat tárgyát az előzetes vizsgálat teszi dologgá, honnan származhat a dologi jellegű társadalmi tény kényszerítő ereje? Továbbá: ha a kutató kénytelen előzetesen meghatározni, mit akar kutatni, ez a meghatározás csak a tárgyra vonatkozó előzetes képzeteitől függhet — márpedig Durkheim egyik legfontosabb módszertani tanácsa (az első szabály) éppen ez volt, hogy szabaduljunk meg „összes téveszménktől", vessük le „az empirikus kategóriák" jármát. (MS 53.) Szigorúan véve a két előírás ellentmond egymásnak. Durkheim egy újabb, a társadalmi valóságra vonatkozó tartalmi feltevés útján szabadult meg ettől az ellentmondástól. Az előzetes meghatározás értelemszerűen egyfajta osztályozást jelent. Feltételezte, hogy a dolgok külsődleges jegyek alapján egyértelműen osztályozhatók, és ezt az osztályozást a későbbi vizsgálat sem fogja megingatni. Véleménye szerint az a mód, ahogy a szociológus „a tényeket osztályozza, ... nem őtőle magától, nem sajátos észjárásától, hanem a dolgok természetétől függ." (MS *57.)* (Ezt a feltevést Durkheim később módosította.)

Az előzetes meghatározás szabályához Durkheim és tanítványai is általában ragaszkodtak, és tanulmányaikat a vizsgálni kívánt tény előzetes meghatározásával kezdték. Persze, éppen Durkheim első, a munkamegosztásról szóló könyvében megsértette ezt a szabályt, mert sehol nem határozta meg, hogy mi a munkamegosztás. Az is igaz, hogy a könyv valóságos tárgya nem is a munkamegosztás, hanem a szolidaritás volt — mint majd látni fogjuk -, de azt sem határozta meg előzetesen. Jobban ragaszkodott a javasolt eljáráshoz *Az öngyilkosság* című művében. Ennek az elején olvassuk:

> „Az öngyilkosság szó a köznapi társalgásban oly gyakori, hogy azt hihetnénk, értelmével mindenki tisztában van, tehát fölösleges definiálni. Valójában azonban a mindennapi nyelv szavai, miként a fogalmak, melyeket kifejeznek, mindig bizonytalanok, s ha a tudós átdolgozás nélkül, úgy alkalmazná őket, ahogy a közhasználatból átvette, zűrzavarnak tenné ki magát." (Ö 15.)

Ezt elkerülendő hosszan és érdekesen fejtegette, hogy miképp lehetne az öngyilkosságot definiálni, de aztán meglepő módon megkérdezte: „Vajon érdekli-e az így definiált tény a szociológust?" (Ö 21.) A válasz természetesen: nem, hiszen Durkheimet a társadalmi tények, az öngyilkossági arányszámok érdekelték, nem pedig az öngyilkos viselkedés. (A későbbiekben még találkozunk az előzetes meghatározás szabályának kevésbé ravasz alkalmazásaival.)

Az előzetes meghatározás szabályához való ragaszkodás érthető, ha tekintetbe veszszük, hogy milyen fontosnak tartotta Durkheim és köre a szociológia kognitív és intézményi önállóságát. Ez a szabály, amely a vizsgálat körét előzetesen körülhatárolta, kijelölte azt, ami egy közismert jelenségkörből (pl. az öngyilkosságból) a szociológiára tartozik, és mintegy biztosítékot jelentett arra, hogy a szociológiától idegen (az adott esetben pszichológiai vagy elmekórtani) megfontolások ne zavarják meg a kutatást. Ezt a szabályt egy olyan szociológus fogalmazta meg, aki nemcsak spekulált a társadalmi té-

nyék mibenlétéről, hanem érdemi empirikus kutatásokat is végzett. A kutatás tárgyának előzetes körülhatárolása minden kutatás egyik legfontosabb *gyakorlati* problémája.[28]

Okok és funkciók

Durkheim kutatásaiban mindig *oksági* összefüggéseket keresett. Az okságra vonatkozó felfogása meglehetősen egyszerű és konvencionális volt: az ok a „dolgok természetéből fakadó viszony" (MS 143.), vagyis nem puszta kronologikus egymásutániságot jelent. Ok és okozat között logikai' kapcsolat van, vagyis az ok létrehozza' az okozatot. Ebből a determinisztikus, realista felfogásból következett két fontos elv: „az ok és okozat közti arányosság" elve (MS 143.) és az, hogy „ugyanannak az okozatnak mindig ugyanaz az ok felel meg." (Ö 143.) Az első elv összefüggött a szociológiai magyarázat módszertani önállóságának fentebb említett elvével: társadalmi tényeknek csak társadalmi okai lehetnek (ezért nem lehet a munkamegosztás okát egy pszichés tényben, a boldogságra törekvésben keresni, az öngyilkosság kiváltó okát pedig a 'kozmikus' tényezőkben). Az arányosság elvéből az is következik, hogy 'jelentős' okozatnak 'jelentős' okai vannak, a nagy horderejű társadalmi változások okai tehát nem kereshetők véletlen tényezőkben. Az 'egy ok — egy okozat' elve Durkheimet arra a következtetésre vezette, hogy ha a tapasztalat azt mutatja, hogy az öngyilkosságok gyakoriságát egymástól függetlenül több társadalmi tényező is okságilag befolyásolja, akkor „nem egy, hanem több öngyilkosság létezik". (Ö 303.) Ezért beszélt Durkheim — mint látni fogjuk — egoista, altruista és anómikus öngyilkosságról, és nem az öngyilkossági hajlamra ható egoista, altruista és anómikus tendenciákról. Ez ellentétes mai alapvető módszertani intuícióinkkal, de összhangban van az egy ok — egy okozat elvvel.

Durkheimet — okkal — a *funkcionalista* elemzés egyik előfutárának tekintik. Ez a funkcionalizmus összekapcsolódik az első műveiben sok helyen megfigyelhető organicista szemlélettel, de — elődeivel ellentétben — Durkheim teljesen tisztában volt a funkcionalista elemzés sajátos logikai követelményeivel, és azt összekapcsolta alapvető determinisztikus oksági felfogásával. A társadalmi munkamegosztásról szóló értekezésének érdemi részét azzal a kérdéssel kezdte, hogy „mi a munkamegosztás funkciója", nem pedig azzal, hogy mi a célja. (TM 65.) Mint írta, ennek a megfogalmazásnak az az előnye, hogy nem dönti el eleve, hogy a megfelelés egy intézmény és az általa eredményezett hatások között eltervezett-e vagy utólagos.

A funkcionális szemléletre vonatkozó homályos utalások világosabbá váltak módszertani értekezésében. Ebben elutasította, hogy egy jelenség magyarázatához elégséges annak megmutatása, hogy mi a szerepe. Az oksági magyarázat elsődleges. (MS 108-109.) Ez azonban Durkheim szerint nem zárta ki a funkcionális kapcsolatok vizsgálatát. Ha ugyanis egy jelenség hasznos (funkcionális), ez hozzájárul a fennmaradásához:

> „... ha a tény nem is azért van, mert hasznos, általában hasznosnak kell lennie ahhoz, hogy fennmaradhasson. ... Következésképpen, a társadalmi élet kielégítő megértéséhez ki kell mutatnunk, hogyan működnek össze a társadalom anyagát alkotó jelenségek abban, hogy a társadalmat önmagával, illetve környezetével harmóniába hozzák. ... Ebből adódik, hogy ha egy életfontosságú tényt akarunk megmagyarázni, nem elég kimutatni, milyen ok függvénye, hanem ... azt is meg kell ta-

[28] Érdemes összevetni Durkheimnek az előzetes meghatározással kapcsolatos fejtegetéseit Max Webernek az 'értékvonatkoztatás' kérdésével kapcsolatos gondolataival. Mindkettő a kutatási gyakorlat problémáira kínált megoldást.

> lálnunk, mekkora szerepe van ennek az általános harmóniának a kialakításában." (MS 115.)

Másként fogalmazva ez azt jelenti, hogy sem az oksági, sem a funkcionális magyarázat nem áll meg önmagában. Azt is meg kell mutatnunk, hogy az adott jelenség miként járul hozzá valamely egész fennmaradásához, valamint azt is (és ez a fontosabb), hogy milyen oksági lánc az, amely az adott jelenség létrejöveteléhez vezetett, és milyen pozitív visszacsatolásos körfolyamat az, amely hozzájárul a fennmaradásához.

A funkcionális elemzés klasszikus példáját ugyancsak a módszertani tanulmányban találjuk meg. Durkheim a III. fejezetben a normális és patologikus jelenségek megkülönböztetésének problémájával foglalkozott, és arra az eredményre jutott, hogy normálisnak kell tekinteni minden jelenséget, amely egy adott típusú társadalomban általában előfordul. Ebben az értelemben a bűnözés normális, hiszen bizonyos mértékben minden társadalmi típusban előfordul. Szükségszerű (okságilag meghatározott) is, mivel nincs olyan társadalom, ahol az egyének ne különbözénének kisebb vagy nagyobb mértékben a kollektív típustól. A bűnözés a kollektív típustól való eltérés egyik formája, tehát léte okságilag következik a társadalmak általános létfeltételeiből. De funkcionális (hasznos') is. A bűnözés ugyanis csak akkor létezhet, ha a jog és erkölcs nem túlzottan tiltó. Az előírások megsértésének eltűrése pedig a társadalom alkalmazkodásának a feltétele.

> „Minden rend valójában egy újabb rend akadálya ... Minél erőteljesebb valamely struktúra, annál ellenállóbb minden változással szemben ... Annak a tekintélynek, amellyel az erkölcsi tudat rendelkezik, nem szabad túlzottnak lennie. Különben senkinek se volna mersze megsérteni, s a tudat csakhamar változatlanná dermedne." (MS 90.)

Más szavakkal: a társadalom változó körülményekhez való alkalmazkodásának feltétele, hogy az emberek kisebb-nagyobb mértékben eltérhessenek a szabályoktól. Ezek között az eltérések között vannak olyanok is, amelyeket bűnösnek tekintenek. A bűn rossz, de a bűnt lehetővé tevő tényezőknek pozitív funkcionális szerepük van. A bűnözés az intézményrendszer azon jellegzetességeinek nem szándékolt következménye, amelyek egyébként a társadalom változó körülmények közti fennmaradásához szükségesek, ebben az értelemben pozitív funkcióval bírnak.

A kutatás módszerei

Az általánosabb módszertani-elméleti megfogalmazások után át kell tekintem, hogy milyen kutatásgyakorlati tanácsokat fogalmazott meg Durkheim, milyen eljárásokat követett munkáiban ő maga.

Az első kérdés az, hogy Durkheim, aki a szociológiát empirikus tudománynak tekintette, honnan szerezte adatait. Az a tapasztalat, amelyre tudománya támaszkodott, nemcsak terjedelmében, hanem jellegében is különbözött a mai értelemben vett szociológiai tapasztalattól. Röviden fogalmazva: ezek mások tapasztalatai voltak, mások által gyűjtött anyagokra támaszkodott. XIX. századi elődeitől csak annyiban tért el, hogy rendszeresebben, gondosabban használta a másodkézből származó anyagot. A munkamegosztásról írott könyvében például a *jogszabályokon*[29] kívül a közismert *történeti*

[29] Durkheim nemcsak a modern értelemben vett jogi szabályokat vizsgálta, hanem archaikus szabálygyűjteményeket is, mint például a szanszkrit Manu törvényeit, Mózes törvényeit, a régi római XII táblás törvényeket vagy a kora középkori barbár' törvénykönyvek közé tartozó Lex Salicát.

tények között kereste az elméletét alátámasztó mozzanatokat. Ahogy más XIX. századi szerzőknél is, Durkheimnél is meglehetősen vegyes minőségű volt ez a történeti bizonyító anyag. Módszertanilag ezt azzal indokolta, hogy a szociológiának összehasonlító módszert kell alkalmazni, éspedig nem véletlenszerűen kiválasztott tényeket összevetve, hanem törekedve azonos típusú társadalmakból vett tények összehasonlítására, illetve az intézmények időbeli fejlődését is nyomon követő genetikus összehasonlításra. (MS 151-153.) Durkheim magától értetődően élt bizonyos evolucionista előfeltevésekkel. Ezekből is következett később az *antropológiai,* etnográfiai művek használata. Az 1890-es évek elején azonban Durkheim antropológiai ismeretei még nagyon korlátozottak voltak. Durkheim szociológiai pályája kezdetétől gyűjtötte a különböző *statisztikai* szolgálatok által feltárt adatokat. Ezek felhasználásában és szociológiai szempontú elemzésében rendkívüli találékonyságot mutatott. A statisztikai adatokra felépített *Az öngyilkosság* című munkája hosszú ideig az empirikus szociológiai munka csúcsteljesítménye maradt.

Érdekes azoknak a tapasztalatszerzési módoknak a listája, amelyeket Durkheim és tanítványai *nem* használtak: a kérdőív, az interjú, a közvetlen megfigyelés. A szubjektív vélekedéseket rögzítő empirikus eljárásokat a durkheimisták elméleti okokból sem alkalmazhatták, hiszen ezek nem az egyénektől független társadalmi tényeket tették hozzáférhetővé. A századfordulón kialakuló klasszikus szociológia azonban elméleti beállítottságától függetlenül szinte egyhangúan elvetette ezeknek a XX. század második felében preferált technikáknak az alkalmazását, holott azok nem voltak teljesen ismeretlenek a korábbi társadalomkutatók számára. Ebben a fő szerepet az egyetemi szociológia tiszteletreméltóságának a biztosítása játszotta. A durkheimistáknál ezt erősítették az elméleti okok is. Szerepet játszott benne Durkheimnek az a gondolata, hogy a társadalmi tényeket kikristályosodott formáikban (statisztikai adatok, törvények, szokások stb.) kell tanulmányozni. Maurice Halbwachs még a harmincas években is, még azután is, hogy a helyszínen ismerkedett meg a chicagói iskola kutatásaival, azon az állásponton volt, hogy az interjú, a kérdőív haszontalan kutatási módszer a statisztikához képest.[30]

Durkheim munkáiban következetesen alkalmazott néhány olyan módszert, amelyeket akár egyszerű szabályok alakjában is meg lehet fogalmazni.

Durkheim meg sem említette módszertani esszéjében a *párhuzamos hipotézisek kiküszöbölésének* módszerét, amelyet pedig következetesen alkalmazott. Ennek egyik legjellegzetesebb példáját *Az öngyilkosság* első része adja. Ez a rész így kezdődik: „Kétféle társadalmon kívüli ok van, amelyekről *a priori* feltételezhető, hogy befolyásolják az öngyilkossági arányt: az emberek organikus-pszichikus hajlandósága és a fizikai környezet természete." (Ö 33.) A következő, több mint 100 oldalt annak szentelte, hogy bebizonyítsa: sem egyik, sem másik nem magyarázza meg az öngyilkossági hajlam megfigyelt változékonyságát. Ebből adódik a következtetés, hogy az öngyilkosság csak a maradék harmadik, társadalmi típusú okoktól függhet — feltéve, hogy elméletileg csak ez a három októpus játszhat szerepet a jelenség létrejöttében. A rivális feltevések cáfolatának ez a módszere az okság természetére vonatkozó két, ki nem mondott feltevéstől függött. Az egyik, könnyen belátható az a (kérdéses) feltevés volt, hogy az okozat *csak* a felsorolt néhány ok következménye lehet. A másik az az ugyancsak vitatható előfeltevés volt, hogy bármely okozat csak egy ok eredménye lehet (tehát például az öngyilkosság társadalmi tényezők *vagy* organikus-pszichikus hajlandóságok okozata, és nem a kettőé együtt).

Az a módszer, amelyet Durkheim az összehasonlító kutatás számára általánosságban ajánlott, az *együttváltozás* módszere volt. Ennek lényege az, hogy „egyszerűen ösz-

[30] Lásd Marcel, Jean-Christophe: *Le durkheitnisme dans l 'entre-deux-guerres,* Paris: Presses Universitaires de France, 2001,195-196.

szevetjük azokat az értékeket, amelyeket a két jelenség felvesz, feltéve, hogy a párhuzamosságot elég sok esetben és elég sok változatban megállapítjuk, ez már elég bizonyíték arra, hogy kapcsolat áll fenn közöttük." (MS 146.) A megfogalmazás meglehetősen laza. Durkheim arra gondolt, hogy amennyiben az egyik változó értékének növekedését (csökkenését) a másik változó értékének monoton növekedése vagy csökkenése kíséri, akkor a két jelenség között kell valamiféle kapcsolatnak lennie: „...ha két fejlődési mód megegyezik egymással, ez arra utal, hogy természetük között is van valamiféle kapcsolat". (Ö146.) Tudta természetesen, hogy a kapcsolat nem feltétlen oksági. „Két jelenség együttes előfordulását nem feltétlenül az idézi elő, hogy az egyik jelenség a másik oka, hanem hogy mindketten azonos ok következményei, vagy hogy egy harmadik — közbülső, ám észrevétlen — jelenség is van közöttük, amely az első okozata és a második oka. Azokat az eredményeket tehát, amelyekhez ezzel a módszerrel jutunk, értelmezni kell." (Ö 147.)

Ezt a módszer ugyan minőségi változók esetén is alkalmazható, de természetesen a mennyiségi adatok elemzésében játszotta a legnagyobb szerepet. *Az öngyilkosság* számos példáját adja a módszer invenciózus alkalmazásának — de annak is, hogy sokszor csak a mondottak puszta illusztrálására szolgál. Az előbbire példaként megemlíthetjük az öngyilkossági arányszám és a népességnek az írástudás elterjedtségének a segítségével mért tanultsági foka közötti összefüggés bemutatását. (Ö169.) Az olasz tartományokat sorba rendezte aszerint, hogy a házasulandó párok hány százaléka tudott írni, majd három csoportot alakított ki, s így a következő adatokat kapta:

	írni-olvasni tudók arányának átlaga	*Öngyilkosság 1 millió főre*
1. csoport	39,09	41,1
2. csoport	15,23	32,5
3. csoport	6,23	14,7

Az összefüggés természetesen nem oksági, az írástudás nem vezet öngyilkossághoz. Durkheim elméleti megfontolások alapján feltételezte, hogy a két jelenségnek közös oka van: a tradicionális hiedelmek megrendülése, amely éppúgy eredményezi a tanulási kedvet (és az írástudást), mint a megnövekedett öngyilkossági hajlamot. Nagyvonalúan elsiklott persze nemcsak afelett, hogy a tartományi részletezettségű bontás már korántsem mutatta ezt a lineáris összefüggést, hanem afelett is, hogy a tartományok három csoportja még nagyon sok más tekintetben is különbözött (az első csoport az olasz Észak, a harmadik pedig a Dél).

Mi történik azonban, ha az együttváltozás módszere olyan tökéletes együttjárást mutat két változó között, mint amilyet Durkheim szerint nem szabadna mutatnia? Ez volt a helyzet az öngyilkosságok hónapok szerinti megoszlásában: az öngyilkosságok gyakorisága a nappal hosszával párhuzamosan változik. (Ö 106.) Durkheim módszertani megfontolásai alapján a nappal hossza (egy kozmikus tényező) önmagában nem lehet az öngyilkossági gyakoriság (egy társadalmi tény) oka. Megnézte tehát, hogy miként oszlanak meg az öngyilkosságok napszakok, illetve a hét napjai szerint, s így azt találta, hogy az öngyilkosságok alakulása nem változik együtt a nap állásával (hajnalban, délben és este van a legkevesebb) és a hét napjai között is egyenlőtlenül oszlanak meg az öngyilkosságok (a hét végén van a legkevesebb). Így már levonhatta a következtetést, hogy az összefüggés látszólagos: valójában az öngyilkosságok gyakoriságát a társadalmi tevékenység intenzitása határozza meg. Minthogy ez az intenzitás az évszaktól függően változik, úgy tűnik, mintha az öngyilkosságban meteorológiai tényezők is szerepet játszanának.

Többször szokták idézni mint a multivariáns analízis korai példáját Durkheim egyik, a vallás és az öngyilkosság gyakoriságának összefüggésére vonatkozó elemzését. Durkheim egy sajátos kereszttáblát szerkesztett, amelyben a svájci kantonok 1 millió főre számított öngyilkossági arányát adta meg a kantonban domináns vallás és nemzetiség függvényében. (A cellákban arányszámok szerepelnek, ezért azok nem adhatók össze.) (Ö 73-74. és 156.)

	Francia kantonok	*Német kantonok*	*Összes együtt*
Katolikusok	83	87	86,7
Protestánsok	453	293	326,3
Együtt	255	186	

Ha egy mai szociológus ránéz erre a táblára, azt olvassa ki belőle, hogy a vallás befolyása az öngyilkossági hajlamra nagyon erős, de a nemzetiségi hovatartozásnak is lehet valamilyen (a táblából ki nem olvasható) szerepe (a protestáns franciák és németek közötti nagy különbség erre utal). Durkheim azonban ezt a rövid kommentárt fűzte hozzá: „A kultusz hatása tehát olyan erős, hogy közömbösít minden egyebet." (Ö 157.) Miért nem *látta,* amit bárki megláthat? Feltehetőleg Durkheim ebben az esetben is az együttváltozás módszerének a logikája szerint gondolkozott, ebben pedig csak két (és nem három: vallás, nemzetiség, öngyilkossági hajlam) változó kapcsolatát lehetett elgondolni. Durkheim számos változót vizsgált, de a köztük lévő kapcsolatot mindig páronként elemezte.

Durkheim munkája elsősorban azért bizonyult maradandónak, mert világossá tette, hogy létezik egy, a rokon tudományoktól elkülöníthető, viszonylagos önállósággal rendelkező szociológia, s ezzel elválasztotta az intézményesült és ebben az értelemben tudományos szociológiát elődei és kortársai bizonytalan státusú, de hasonló témájú diskurzusától. Ez — mint többen szemére is vetették — a szociológiai kutatás leszűkítését jelentette. Ez volt az egyetemi tudománnyá válás ára.

A szociológia módszertani szabályai némileg lapos és dogmatikus ugyan, de maradandó és klasszikus munka lett. Nem azért, mintha a benne megfogalmazott módszertani tanácsok időtállóak lettek volna. Durkheim módszertani előírásai vagy alkalmazhatatlanul ellentmondásosak, vagy technikai értelemben elavultak. De a könyv a szaktudományi értelemben vett szociológia első manifesztuma.

Durkheim szociológia-felfogása leplezetlenül normatív volt. Azt is a szociológia feladatául szabta, hogy mondja meg, mely tények azok, „amelyek olyanok, amilyennek lenniük kell", s melyek azok, „amelyeknek másmilyennek kellene lenniük". (MS 68.) A normális és patologikus híres megkülönböztetéséről van szó, vagyis Durkheimnek arról a meggyőződéséről, hogy a szociológiának tanácsokat kell adnia arra nézve, milyen társadalmi reformokra van szükség. Hogyan fér össze egy könyvecskében a szenvtelen, a dolgokat előítéletmentesen megfigyelő pozitivista és a társadalomreformer, aki hisz az értékítéletek tudományos megalapozhatóságában? Durkheim nem légüres térben kívánt szociológiát csinálni. Pontosan tudta, hogy az általa művelni kívánt egyetemi szociológia egy republikánus oktatáspolitika részeként nyert teret, és ezt a tényt nem kívánta elkendőzni. Tartalmi szociológiai kutatásai sem érthetők társadalompolitikai reformszándékai nélkül.

Társadalmi szolidaritás — integráció — reguláció

Annak ellenére, hogy Durkheim két monografikus műve, *A társadalmi munkamegosztásról* (1893) és *Az öngyilkosság* (1897) a használt fogalmakat és a kutatási módszereket tekintve jelentősen különbözik egymástól,[31] a kutatást vezérlő probléma hasonló volt. Durkheim mindkét könyvben a ma integráció címszó alatt tárgyalt jelenséget kutatta (bár az integráció szót Durkheim a ma használatosnál szűkebb értelemben alkalmazta), egyszerűen fogalmazva azt, hogy mi tartja össze a társadalmat. E kérdés akkori társadalmi és politikai relevanciája nyilvánvaló. Durkheim nem is titkolta munkáinak a társadalompolitikai aktualitását. A munkamegosztásról szóló könyvének utolsó bekezdésében írta:

> „Társadalmaink struktúrája mélyen átalakult ... Hitünk megzavarodott, a hagyomány elvesztette erejét, az egyéni ítélet emancipálódott a kollektív ítélet alól. A másik oldalon viszont a funkcióknak, amelyek a viharban szétváltak egymástól, még nem volt idejük egymáshoz illeszkedni." (TM 403.)

Az öngyilkosságról szóló könyv végén pedig, az öngyilkossági arányszám emelkedéséről írva szembeállította ezt a növekvő jóléttel, az intenzívebb termeléssel.

> „Nem azért szenvedünk tehát, mintha számban vagy intenzitásban nőttek volna a szenvedések objektív okai: nem nagyobb gazdasági nyomorról van szó, hanem riasztó erkölcsi nyomorról." (Ö 426.)

Durkheim tehát — annak ellenére, hogy abban a korban élt, amelyet később *belle époque*-nak (szép korszaknak) neveztek, s személyes sorsa és választott szakmájának helyzete sem adott okot az elkeseredésre — kritikával és némi pesszimizmussal szemlélte társadalmát. Ez meghatározta szűkebb témaválasztását is.

Az előbbi idézetek a korszak republikanizmusa alapvető meggyőződéseinek ismeretében értelmezhetők.[32] Az elmúlt évszázad változásait, a gazdasági fejlődést a republikánusok fontosnak és értékesnek tartották. Rousseau és a jakobinusok utódaiként azonban érzékenyek voltak a változás (ma modernizációt mondanánk) erkölcsi következményeire és kísérőjelenségeire, és némi pesszimizmussal szemlélték az erkölcsi pluralizmust. Eszményük az erkölcsileg is koherens társadalom volt (noha általában egyre szkeptikusabbak voltak ennek a francia forradalmakat végigkísérő eszménynek a megvalósíthatóságát illetően). Az összhang megteremtését a társadalom szervezetét érintő reformoktól (a 'funkciók illeszkedésétőr) várták. Durkheim képe a kortárs társadalomról elég sötét volt, de ez a sötét és pesszimista kép nem az egyetemes értékpusztulás érzéséből és a modernitás teljes értéktelenségének a belátásából táplálkozott. Nem tudjuk, hogy Durkheimnak volt-e a tudomása a Németországban éppen fő művei megírása idején felébredő Nietzsche-kultuszról és magáról Nietzschéről. Ha volt is, lényétől teljesen idegen volt a Nietzsche-féle kultúrkritika. Történeti értelemben Durkheim nem volt pesszimista, mert hitt az érdemi reformok elvi lehetőségében. Szociológiája — különösen az 1890-es években írott munkáiban kifejtett elképzelése — az egyik legszebb példája annak, miként lehet az egyetemi tudományosság érvényes alkotóelemévé transzformálni a kor közéletének és gondolkodásának fontos elemeit.

[31] Durkheim azonban párhuzamosan dolgozott a két témán: már az 1880-as évek végétől, a doktori disszertációként benyújtott munkamegosztás-könyv írása előtt és közben gyűjtött anyagot az öngyilkosságról.

[32] Ezekre lásd Nicolet, Claude: *L'idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'historie critique,* Paris: Gallimard, 1982.

A *munkamegosztás,* az első könyv témája klasszikus gazdaságtani eredetű probléma volt, és a XIX. században többen is foglalkoztak vele. Durkheim azonban könyvében keveset használt fel ebből a hagyományból. Rögtön a munka elején leszögezte, hogy míg általában a termelő erő növekedése szempontjából szokás vizsgálni a munkamegosztást (vagyis általában jótékony hatásait emelték ki), ő más, erkölcsi szempontból fogja tekinteni. (TM 66-70.) Az 'erkölcsi' probléma maga is egy általános, a XIX. század végi liberalizmus számára szorító kérdést jelentett. „Miként lehet az, hogy az egyén, miközben egyre önállóbb lesz, egyre szorosabban függ a társadalomtól? Hogyan lehet személyesebb és szolidárisabb egyszerre?“ — tette fel a kérdést Durkheim a munka előszavában. (TM 54.) A századfordulón ez sokak számára jelentett problémát — az első szociológusok szinte valamennyien foglalkoztak vele. Nemcsak a divatos tömegelméletek tárgyalták, hanem Durkheim amerikai és német társadalomtudós kortársai is.

Az *öngyilkosság* mint kutatási téma azért volt kézenfekvő, mert a XIX. század végére a statisztikai szolgálatok már meglehetősen sok adatot halmoztak fel a viszonylag könnyen mérhető jelenségek közé tartozó öngyilkosságokról, és ezeknek az ún. morálstatisztikai irodalom elég sok figyelmet szentelt. Durkheim ezt a felhalmozott anyagot használta. Az öngyilkosságot érthető módon bajnak vagy valamiféle társadalmi baj jelének tekintették, ezért volt releváns a kutatása. Mint egy 1888-ban tartott előadásából tudjuk, Durkheim eredeti megközelítése is ez volt.

Munkamegosztásban és öngyilkosságban tehát az volt a közös, hogy mindkettő valamiképpen a társadalom erkölcsi alapstruktúrájához kapcsolódott. Durkheim mindkét téma kapcsán rámutatott arra, hogy a modern társadalom lényeges vonatkozásokban válságos állapotban van, de egyik téma kapcsán sem kötötte össze ezt a válságos állapotot a XIX. századi társadalomkutatásban (és a radikális társadalomkritikában) oly nagy figyelmet kapott anyagi nyomorúsággal. Azt a (konzervatív körökben népszerű) gondolatot pedig, hogy a válság a tömegek megjelenésével és társadalmi szerepével kapcsolatos, Durkheim már ezekben az írásaiban sem fogadta el. Amikor Durkheim az erkölcsi nyomort tartotta a legfontosabb bajnak, implicite ezekkel a szélsőségekkel polemizált.

Noha a két munka alapproblémája hasonló, az elemzést vezérlő alapfogalmak teljes mértékben eltérnek. Ez a fogalmi diszkontinuitás Durkheim szociológiájának legkülönösebb és nehezen magyarázható vonása. Huszonöt évet átfogó tudományos pályája során kétszer is átrendezte fogalmi apparátusát: először 1894/95 táján, másodszor az 1890-es évek legvégén. A második fogalmi váltás lényeges szemléleti, módszertani és kutatási váltással, 'tudományos termelési módjának' teljes változásával járt, ezért könnyebben értelmezhető és magyarázható. Az 1894/95-ben végbement fogalmi váltás azonban nem párosult nagy társadalomszemléleti vagy kutatásmódszertani változással. Durkheim rendszeres szaktudós volt. Habitusából az következett volna, hogy a tudományos fogalomalkotásában is tartja magát a fokozatos, apró lépésekben történő építkezéshez — aminek az ellenkezőjét tette. A XX. századi utókor emlékezetében ugyan a durkheimi fogalomrendszerek sokszor összeolvadtak, de megértésükhöz és pontos értelmezésükhöz külön-külön kell őket szemügyre venni.

A szolidaritás fajtái

A munkamegosztás-könyv alapkategóriája a szolidaritás. Hogy pontosan mi a szolidaritás általában, azt Durkheim kifejezetten nem határozta meg sehol. A szó a könyv I. fejezetében kerül elő először, ahol Durkheim azt írta, hogy a munkamegosztásra új szempontból nézve „gazdasági szolgálatai eltörpülnek erkölcsi hatásai mellett, és igazi funk-

ciója az, hogy a szolidaritás érzését teremti meg két vagy több személy között." (TM 72.) Ugyanebben a fejezetben Durkheim használta az Integrálás' és a 'kohézió' kifejezéseket, többé-kevésbé a szolidaritás értelmében. Ez az értelem többé-kevésbé meg is felel annak az intuíciónknak, hogy a szolidaritás egyének vagy csoportok kölcsönös erkölcsi természetű kötelezettségvállalását, együttműködését és egymásért való helytállását jelenti. Durkheim azonban — kihasználva a *solidarité* szónak a francia nyelvben meglevő többértelműségét (egyaránt jelenthet erkölcsi természetű kölcsönös kötelezettséget és a részek közötti nem erkölcsi természetű összefüggést) — túlment ezen a banalitáson.

A munkamegosztás-könyv alaptézise, hogy a társadalmi szolidaritásnak két alapfajtája van. A *mechanikus* vagy hasonlóságból származó *szolidaritás* közvetlenül kapcsolja össze az egyént a társadalommal. A közvetlen kapcsolat pedig a közös vagy kollektív tudat révén jön létre.

> „Két tudat lakik bennünk: az egyiknek az állapotai mindegyikünkben egyéniek és csak ránk jellemzők, míg a másik állapotai az egész társadalomra nézve közösek.... Amikor a közös tudat egyik eleme határozza meg viselkedésünket, akkor nem személyes érdekünkben cselekszünk, hanem kollektív célokat követünk." (TM 117-8.)

Az elképzelés kulcsmozzanata a közös tudat. A mechanikusan szolidáris egyének nem azért cselekszenek egyformán (pl. nem azért reagálnak egyforma hevességgel a közös - mindenki tudatában egyforma erősséggel meglévő — normák megsértésére, azaz a bűntettre (TM 99 sk.)), mert egymás iránt elkötelezettek (valahogy úgy, ahogy egy modernebb interakcionista felfogás képzelné), hanem azért, mert a kollektív lény, a társadalom mindannyiuk tudatában közös tudatelemek formájában létezik. Az egyén így közvetlenül társadalmi. Minthogy az egyének a közös tudatelemek tekintetében hasonlóak, Durkheim ezt a szolidaritást 'hasonlóságon alapulónak' nevezi. Távol áll így ez a romantikus eredetű közösségelképzeléstől (pl. Tönnies közösségfelfogásától, amelyben a kölcsönösség, az egyetértés a központi mozzanat). Ez a szolidaritás mechanikus, mert hasonlóságon alapul: hasonló, egymástól funkcionálisan nem függő elemek alkotják, mint ahogy a szilárd élettelen testeket alkotó elemi egységek, molekulák is ilyenek.

Más a helyzet az *organikus szolidaritással.* Ez a szolidaritás a munkamegosztásból fakad, a modern társadalmakat jellemzi. Az organikus szolidaritás 'pozitív együttműködést' jelent a részek között — s ehhez nem szükséges, hogy az együttműködők tudata közös legyen. Durkheim ezen a ponton — de közvetlen hivatkozás nélkül — támaszkodott arra a skót felvilágosodásban is megfogalmazódó nézetre, hogy a munkamegosztásos együttműködés helyettesítheti a partnerek közötti erkölcsi természetű együttműködést. Nem véletlen azonban, hogy ezt a szolidaritást Durkheim nem szerződésesnek nevezte (ahogy az következett volna abból, ha a gazdaságtani hagyományhoz kapcsolódott volna), hanem organikusnak. A részek kapcsolatát lényegében funkcionálisnak tartotta.

> „Itt tehát az egész egyénisége egyidejűleg nő a részekével; a társadalom jobban képes egységként mozogni, ugyanakkor minden egyes elemének is több saját mozgása van. Ez a szolidaritás ahhoz hasonlít, amelyet egyes felsőbbrendű állatokban láthatunk." (TM 140.)

A modell tehát, nem meglepő módon, az élő organizmus[33] (Durkheimnek ez a könyve még tele van néha eléggé nyomasztó hatást keltő organikus analógiákkal). Az organiz-

[33] A XIX. század végi biológiai irodalomban egyébként az 'organikus szolidaritás' kifejezést valóban használták az élő szervezet részei közti funkcionális kapcsolat leírására.

musban a részek közötti kapcsolat azon alapul, hogy az egyik működése nélkülözhetetlen feltétele a másik működésének, valamint az egész fennállásának. A modern, munkamegosztásos társadalom organikus, mert részei között a kapcsolatot az egymás számára nyújtott szolgáltatások teremtik meg. Az ilyen kapcsolatok (például az árucsere) nem kívánják meg az együttműködők erkölcsi természetű egyetértését.

Durkheim a különböző alapú szolidaritásformákhoz különféle társadalomtípusokat rendelt. A mechanikus szolidaritás szerinte azokban a társadalmakban a legfejlettebb, amelyekben a szervezet horda jellegű, illetve nemzetségi vagy nemzetségi alapon szegmentált (egyforma egységekből összetett). (TM182-183.) Az organikusan szolidáris társadalmakban az egyének „nem leszármazási kapcsolataik szerint csoportosulnak, hanem vállalt társadalmi tevékenységük különös természete szerint. Természetes és szükségszerű közegük már nem a születési környezet, hanem a hivatási környezet. Az egyes ember helyét többé nem a valóságos vagy képzelt vérrokonság jelöli ki, hanem a funkció, amelyet betölt." (TM 189.) Ebből következően az organikus szolidaritás a közös tudat meggyengülésével jár együtt: ez nem egyszerűen felesleges a munkamegosztásos társadalomban, hanem annak létfeltételeivel sem fér össze. (TM 161-181.)

A modell ezzel teljessé vált. Logikájában, felépítésében (különösen ebben a nagyon leegyszerűsített összefoglalásban) nagyon hasonló azokhoz a modellekhez, amelyek nagyjából vele egy időben születtek a klasszikus szociológiában. Ezek a modellek a tradicionális és modern társadalmak különbségeit próbálták konceptualizálni (például Tönnies Durkheim által is ismert közösség-társadalom dichotómiája). Durkheimet az 1890-es években még nem érdekelték különösebben az ún. primitív társadalmak, nem is tudott róluk sokat. Őt a modern társadalom erkölcsi válsága érdekelte. A munkamegosztásos, organikusan szolidáris társadalmat pedig elsősorban az jellemzi, hogy a társadalmi összhang biztosításához nincs szükség közös meggyőződésekre, közös erkölcsre. Mintha ezeket a társadalmakat a gazdaság képes lenne integrálni. Durkheim számára a modernitás ilyen egyszerű modellje nem volt kielégítő.

Durkheim tehát, némileg következetlenül, továbbvezette modelljét. Az organikus szolidaritáshoz kapcsolódva szólt a szerződéses szolidaritás Spencer által bevezetett fogalmáról. Durkheim arra a következtetésre jutott, hogy a szerződés önmagában nem teremthet a felek között szolidaritást, mert „a szerződésben sem minden szerződéses" (TM 216.), azaz a feleknek egyet kell érteni bizonyos erkölcsi elvekben.

> [A szerződés] „maga nem elég önmagához, csak egy társadalmi eredetű szabályozás teszi lehetővé. Először is, azért feltételez egy ilyen szabályozást, mert korántsem annyira új szabályok megteremtése a funkciója, mint inkább az, hogy a különös esetekre alkalmazza a korábban felállított általános szabályokat; azután meg azért, mert csak bizonyos feltételek között van kötelező ereje, amelyeket meg kell határozni." (TM 220.) „A felek egyetértése még nem tesz igazságossá egy kikötést, amely önmagában nem az, és vannak az igazságosságnak olyan szabályai, amelyeknek megsértését akkor is meg kell akadályoznia a társadalmi igazságérzetnek, ha az érdekeltek beleegyeztek." (TM 221.)

Ez a gondolat, amely a modern szolidaritás erkölcsi, normatív feltételrendszerére, a modern gazdaság normatív beágyazottságára utalt (és amelyre modern szerzők is szoktak hivatkozni), eléggé kézenfekvő. A probléma azonban általánosabb, mint az Durkheim eléggé szűkszavú fejtegetéseiből látszik. Nem csak arról van szó, hogy minden egyes konkrét egyetértés (szerződés) feltételez olyan normatív elemeket, amelyek az adott egyetértésben (szerződésben) nincsenek tételesen kifejtve — mert ez természetes. Sokkal inkább arról, hogy nem is lehetséges olyan szerződés, amely tételesen rögzí-

tené mindazokat a normatív feltételeket, amelyek az adott szerződést érvényessé teszik.[34]

A szerződés nem szerződéses feltételeinek elemzése lehetővé tette Durkheim számára, hogy diagnosztizálja a modern szolidaritás patologikus (azaz megváltoztatandó) vonásait. Ennek a belátásnak a megfogalmazása felborította a kétféle szolidaritás szimmetrikus modelljét (például felvetette azt a kérdést, hogy ha olyan erősen meggyengült a közös tudat, mint Durkheim feltételezte, hol vannak lehorgonyozva a szerződés nemszerződéses előfeltételei).

A munkamegosztás természetellenes formái

A munkamegosztás három 'természetellenes' formájának elemzése a modernitás problematikus vonásaira mutatott rá. Durkheim három ilyen formát ismert. Az anómikus vagy *szervezetlen* munkamegosztás következményei például az ipari válságok, a munka és a tőke harca vagy a tudományágak közötti összehangolatlanság. (TM 352 sk.) Az osztályháborúhoz vezető *kényszerű* vagy igazságtalan munkamegosztás a nem természeti eredetű, nem az eltérő képességekből eredő egyenlőtlenségek következménye. (TM 370 sk.) A név nélküli harmadik, amelyet leginkább *diszfunkcionálisnak* nevezhető, a feladatok rossz elosztásából ered. (TM 384 sk.) A három forma nem választható el következetesen. A „munka és tőke antagonizmusa“ (TM 352.) kifejezésen Durkheim ugyan nem az osztályharcot, hanem e két termelési tényező működésének összehangolatlanságát értette, de maga is utalt arra, hogy nehéz ezt elválasztani az igazságtalanságból eredő konfliktustól. A harmadik, névtelen forma inkább az anómikus speciális esetének látszik.

A természetellenes formákat taglaló fejezetek függeléknek, a munkához utólag hozzátoldottaknak tűnnek. Durkheim a természetellenes formák elemzését azzal indokolta, hogy a „... deviáns formák tanulmányozása egyébként lehetővé teszi majd, hogy jobban meghatározzuk a normális állapot létfeltételeit. Ha megismerjük, hogy milyen feltételek között nem váltja ki a munkamegosztás a szolidaritást, jobban fogjuk tudni, mi kell ahhoz, hogy kifejtse a hatását. A patológia — csakúgy, mint másutt — itt is értékes segítőtársa a fiziológiának.“ (TM 351.)[35]

A természetellenes, abnormális formák elemzéséből az következik, hogy az organikus szolidaritás normális, természetes állapotának alapvetően két feltétele van: a feladatok szabályozott megosztása és a kiinduló feltételek egyenlősége. Durkheim értelmezése szerint az ipari-kereskedelmi válságok jelentkezése, az értelmetlen verseny azt jelzi, hogy a funkciók spontán összhangja automatikusan nem jött létre. A természetellenes formákkal foglalkozó fejezetekből tehát az derül ki, hogy az organikus szolidaritásból kialakuló társadalom nem azonosítható a piaci folyamatok révén integrált társadalommal.

> „Az organikus szolidaritás létezéséhez nem elegendő egy olyan szervekből álló rendszer, amelyeknek szükségük van egymásra, és általánosan átérzik szolidaritásukat, hanem azt a módot is előre meg kell határozni, ahogyan együtt kell működniük

[34] Ha erre kísérletet tennénk, ugyanolyan típusú végtelen regresszusba jutnánk, mint amilyet Lewis Carroll írt le *Mit mondott a teknősbéka Achillesnek* című cikkében. Lásd Winch, Péter: *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához,* Budapest: Akadémiai, 1988, 64-65. 'Miért nem adtad vissza a könyvet, ami kölcsönkértél?' — Vissza kell adni a kölcsönkért könyvet?' — 'Igen, mert a kölcsönkérés azt jelenti: megígérem, hogy visszaadom.' — 'Be kell tartani, amit az ember megígért? — 'Igen, mert...' — és így tovább a végtelenségig.

[35] Figyelemre méltó az a természetesség, amellyel Durkheim analógiát lát a biológia, az orvostudomány és a szociológia között!

— ha nem is minden helyzetre, de legalább a leggyakoribb körülményekre nézve. Másképpen e szerveknek minden pillanatban újra harcolniuk kellene egymással, hogy egyensúlyra jussanak, mert az egyensúly feltételeit csak tapogatózva lehet megtalálni, s ennek során mindenki legalább annyira ellenfélnek tekintené a másikat, mint amennyire segítőnek." (TM 362.)

Ez világos beszéd: a valóban szolidáris társadalom szabályozott társadalom, és nem a doktriner liberalizmus társadalma.

Ahogy ez a 'természetellenes' formák kapcsán kiderül, a modern 'organikus' társadalomnak a szabályozás mellett a másik nagy problémája az egyenlőtlenség kérdése. Durkheim szerint önmagában nem természetellenes az egyenlőtlenség, csak akkor, ha nem a természeti (született, képességbeli) egyenlőtlenséget fejezi ki. Vagyis a munkamegosztás csak akkor igazságos, ha az egyenlőtlenségek csak a természeti egyenlőtlenségek következményei, ez pedig csak akkor teljesül, ha fennáll „a harc [ti. a versengés] feltételeinek abszolút egyenlősége" (TM 373.), mai kifejezéssel a tökéletes esélyegyenlőség. Ebben az ideálban nem nehéz felfedezni a republikánusok meritokratikus vezéreszméjét, azt a felfogást, hogy a verseny a kiinduló feltételek egyenlősége mellett mindenkit éppen az érdemének megfelelő helyre juttat. Ilyen igazságos verseny terepének tartották a iskolát, és ezzel a pedagógus Durkheim is egyetértett.

Az esélyegyenlőség feltétele, hogy a szerződések igazságosak legyenek.

„Ha a társadalom egyik osztálya ahhoz, hogy megéljen, kénytelen bármi áron eladni szolgálatait, míg a másik a rendelkezésére álló — de nem feltétlenül valamely társadalmi felsőbbrendűségből eredő — forrásainak köszönhetően meglehet e szolgálatok nélkül, akkor a második igazságtalanul szab törvényt az elsőnek. Más szóval, ha léteznek született gazdagok és szegények, akkor nem lehetséges igazságos szerződés." (TM 379.)

Az idézetben szereplő érv nem Durkheim leleménye volt, az a gazdaságtanban közismert volt. A következtetés így is radikális: e szerint ugyanis az igazságos, organikusan szolidáris társadalomban nemcsak a versenyt kell megfelelően szabályozni, hanem törekedni kell arra is, hogy ne legyenek túlságosan nagy vagyoni különbségek. Ez is a jakobinus, republikánus kispolgári ideál része, és Durkheim (ezt más írásaiból tudjuk) ennek megvalósítása érdekében az olyan, tulajdont érintő rendszabályokat sem tartotta elképzelhetetlennek, mint az öröklés jogintézményének eltörlése vagy erős korlátozása. A Durkheimet elsősorban foglalkoztató kérdésre, a modern társadalmak erkölcsi állagára, a modern társadalmakat összetartó erőkre a munkamegosztásról szóló könyvben elég felemás választ sikerült találni. Ennek elsősorban az volt az oka, hogy a társadalom Durkheim szerint feltétlenül szükséges erkölcsi szabályozó erőire csak az alapul vett munkamegosztásos modell utólagos módosítása során (vagyis a 'természetellenes' formákat tárgyaló harmadik részben) sikerült rámutatnia. Talán Durkheimnek a saját modelljével kapcsolatos elégedetlensége mutatkozott meg abban, hogy 1893 után többé nem használta a szolidaritással kapcsolatos fogalmakat.[36]

[36] A szolidaritás szó *Az öngyilkosságban* mindössze négyszer fordul elő: egyszer a vallási integrációval kapcsolatban a zsidókra vonatkoztatva (Ö 163), háromszor a mű befejező, gyakorlati következtetéseket levonó fejtegetéseiben (Ö 412, 420), érthető módon, mert Durkheim itt fogalmazta meg a mindkét munkájából adódó következtetéseket.

Az öngyilkosság

Az öngyilkosságban Durkheim látszólag egy sokkal szűkebb, szakszociológiai kérdést vizsgált. A kérdés az volt, hogy a különböző társadalmi csoportokban miért tér el olyan jelentős mértékben a megfigyelt öngyilkossági gyakoriság (más szavakkal: Durkheimet a *csoportok* 'erkölcsi állapota' érdekelte elsősorban, és nem az öngyilkos egyéneké).

„Nemcsak metafora, amikor azt mondják, hogy minden emberi társadalom kisebb vagy nagyobb mértékben hajlamos az öngyilkosságra: ennek a kifejezésnek a dolgok természetében van az alapja. Valóban, minden társadalmi csoportra jellemző valamilyen kollektív hajlam erre az aktusra, s ebből fakadnak az egyének hajlamai...". (Ö 327-328.)

Ez a 'hajlam' Durkheim szerint a társadalom *integráltságának* és *szabályozottságának* fokától függ. Tehát ebben a munkában is a modernitás szempontjából legfontosabbnak tartott általános társadalomelméleti problémákat boncolta, de más fogalmi eszköztárral, mint négy évvel korábban.

Most is, mint korábban, a szolidaritás elemzése kapcsán, kétféle társadalmat 'összetartó' tényezőt különböztetett meg, s ezeknek megfelelően alakította ki az öngyilkosság típusait: az integráció nem megfelelő szintje vezethet *egoista* vagy *altruista,* a szabályozottság nem megfelelő szintje *anómiás vagy fatalista* öngyilkossághoz. Az integráció és a szabályozás fogalma közvetlenül nem feleltethető meg a mechanikus, illetve az organikus szolidaritás fogalmának, bár kétségtelen, hogy van valami rokonság a — legalábbis részben — közös meggyőződéseken alapuló integráció és a mechanikus szolidaritás, illetve a vágyak és lehetőségek közötti összhangot megteremtő szabályozás és az organikus szolidaritás között. Durkheim azonban *Az öngyilkosságban* nem húzott éles határt a közös tudat, illetve a tevékenységek összehangolása révén megvalósuló integráció között. Durkheim e korábbi terminusokat 1897-ben már nem használta.

Az integráció szociológiája

Az integráció mibenlétét Durkheim három különböző dimenzióban vizsgálta: a *vallási* társadalom, a *családi* társadalom és a *politikai* társadalom vonatkozásában. Nem véletlen, hogy mindhárom elemzésben a 'társadalom' szót használta. Durkheimet nem maguk az intézmények érdekelték, hanem a kapcsolatok jellege ezekben az intézményekben. Az integráció három különböző módját mutatta be.

A *vallási társadalom* vonatkozásában Durkheim abból a közismert (és az adatok alaposabb elemzése révén megerősített) tényből indult ki, hogy a protestánsok hajlamosabbak az öngyilkosságra, mint a katolikusok — vagyis a protestáns vallási társadalom kevésbé integrált, mint a katolikus. Kézenfekvő lenne ennek okát a két vallás eltérő hiedelemrendszerében keresni. Durkheim azonban nem a két vallás tartalmi különbségében látta az okot, hanem a két vallás eltérő társadalmasulási mintájában. „A katolicizmus és a protestantizmus között az egyetlen lényeges különbség az, hogy utóbbi sokkal nagyobb mértékben engedélyezi a szabad vizsgálódást, mint az előbbi." (Ö161.)

Ez a különbség még mindig a hiedelemrendszerek sajátosságára vonatkozó különbség, tovább kell tehát keresni a társadalmi okot.

Durkheim úgy találta, hogy a szabad vizsgálódás szükségletének

„... csak egyetlen oka lehet: a tradicionális hiedelmek megrendülése. ... A reflexió csak akkor fejlődik ki, amikor szükség van rá, vagyis amikor bizonyos meggondolás nélkül elfogadott gondolatok és érzések elvesztették azt a hatalmukat, amely pedig korábban elégséges volt a viselkedés irányításához. ... Amiként a reflexió kialszik, valahányszor a gondolkodás és a cselekvés automatikus szokások alakját kezdi ölteni, ugyanúgy csak akkor éled fel, amikor a kész szokások bomlásnak indulnak.“ (Ö 162.)

Más szóval: létezik az integrációnak egy olyan módja, amelyben azt a kötelező közös hiedelmek megléte biztosítja. Érdektelen, hogy melyek ezek a hiedelmek, a fontos csak az, hogy közösek és kötelezőek legyenek. Ez az integrációs mód bizonyos fokig hasonlít a mechanikus szolidaritásra — de Durkheim nem utalt ebben a részben korábbi munkájára. Más a helyzet a *családi társadalommal.* Durkheim meggyőzően igazolta azt, hogy a családi kötelék (a házas állapot) megléte (a két nem esetében eltérő mértékben) megóvó hatású az öngyilkosság tekintetében, és — kevésbé meggyőzően — azt is, hogy a gyermekes családok megóvó hatása nagyobb, mint a gyermektelеneké (éspedig annál nagyobb ez a hatás, minél több a gyermek). Durkheim magyarázata éppen ez utóbbi, gyengébben alátámasztott tényhez kapcsolódott. Bevezette a 'családi sűrűség' fogalmát, ezt pedig nem önmagában a létszámhoz, hanem a 'működési módhoz' kapcsolta. Feltételezte, hogy a családi társadalomban is vannak 'kollektív érzelmek', 'közös emlékek'.

„A kollektív állapotok ... száma attól függ, hogy milyen aktivitással cserélődnek, cirkulálnak a látványok és benyomások az egyének között, s ezenkívül maga a csere is annál gyorsabb, minél több ember van, aki részt vesz benne. Valamely megfelelő sűrűségű társadalomban szakadatlan ez a körforgás: inert minden pillanatban vannak kontaktusban levő társadalmi egységek, ha viszont az ilyen egységek ritkák, kapcsolataik csak hézagosak lehetnek, s vannak pillanatok, amikor megáll a közös élet.“ (Ö 215. — A fordítást módosítottam; *ND)*

A családi társadalom esetében megismert integrációs mód tehát a cserétől, modern kifejezéssel az interakció gyakoriságától függ. Ez különbözik a mechanikus szolidaritástól, mert nemcsak a közös tudati elemek megléte, hanem ezek cseréjének (a kommunikációnak) a sűrűsége is számít. De különbözik az organikus szolidaritástól is, mert a közös tudatot alkotó elemek, a kollektív reprezentációk (és nem a gazdasági javak) cseréjéről van szó.

A harmadik integrációs módot, a *politikai társadalomét* Durkheim annak kapcsán figyelte meg, hogy a töredékes és meglehetősen megbízhatatlan statisztikák szerint a forradalmak, háborúk, politikai megrázkódtatások idején az öngyilkossági hajlam csökken.[37]

„Mind a nagy társadalmi megrázkódtatások, mind a nagy népi háborúk erősítik a kollektív érzelmeket, táplálják a pártszellemet és a hazafiságot, a politikai hitet és a nemzeti hitet, s egyetlen célra összpontosítva az emberek aktivitását, legalábbis egy időre erősebben integrálják a társadalmat. Az az üdvös hatás, amelyet megfigyelhettünk, nem a válságnak köszönhető, hanem a válság nyomán kirobbanó harcoknak.

[37] Noha az összefüggés mérésének a problémája ma sem megoldott, ezt az összefüggést általában ma is érvényesnek tekintik.

Minthogy az emberek ilyenkor tömörülni kénytelenek a közös veszéllyel szemben, az egyén kevesebbet foglalkozik saját magával és többet a közös üggyel." (Ö 222.)

Durkheim itt is a kollektív érzelmekre utalt. Ezek nyilvánvalóan nem olyanok, mint az erős vallási társadalmak kötelező közös hiedelmei. Az integrációt nem a megingathatatlan közös hagyományok biztosítják, hanem a közös tevékenység. A forradalmakban megfigyelhető integráció bizonyos mértékig hasonlít a családi társadalom integrációs módjára, mert a legfontosabb tényező ebben az esetben is a növekvő kommunikációs sűrűség. Félreismerhetetlen, hogy Durkheim ezekben az esetekben tömegjelenségekre utalt, és azt feltételezte, hogy a tömegek növekvő aktivitása és a politikai szenvedélyek erősödése pl. forradalmak, nemzeti háborúk, válságok idején nem csökkenti, hanem növeli az integrációt. Ez a feltevés ellentétben állt azzal az elsősorban konzervatív szerzők által képviselt nézettel, hogy a tömegjelenségek a társadalom dezorganizálódásának a tünetei. Durkheim meg volt győződve arról, hogy a társadalmi élet forrása a tömegjelenségekben keresendő. Erre nézve későbbi vallásszociológiájában dolgozott ki részletesebb elméletet.

Durkheim a vallási, családi és politikai társadalom esetében is bizonyította, hogy az öngyilkossági hajlam növekedéséhez vezet az, ha a társadalom dezintegrálódik. Úgy fogta fel, hogy a dezintegrálódásnak az a „feltétlen következménye, hogy az egyén ugyanebben a mértékben kikapcsolódik a társadalmi életből, saját céljai háttérbe szorítják a közös célokat, egyszóval személyisége hovatovább fölébe helyezi magát a kollektív személyiségnek". (O 223.) Ezt az állapotot, amikor „az individuális én túlsúlyba kerül a társadalmi énnel szemben, és annak rovására érvényesül" (Ö 223.), egoizmusnak nevezhetjük, ezért ezt az öngyilkossági típust Durkheim *egoista* öngyilkosságnak nevezte.

Durkheimet nem a dezintegráció és az öngyilkossági gyakoriság közti statisztikai összefüggés érdekelte, hanem az összefüggés elméleti magyarázata. Arra volt tehát szükség, hogy elméletileg értelmezze az integráció erőssége és az öngyilkossági gyakoriság közötti empirikusan bizonyított fordított összefüggést. Durkheim — egyéb írásainak tanúsága szerint is — elfogadta azt az erkölcsfilozófiai tételt, hogy az egyén nem lehet önmaga célja. Elvetette ezzel szemben — könnyen belátható fideista implikációi miatt — azok álláspontját is, akik szerint „az ember, pszichológiai alkatánál fogva, nem tud élni, ha nem kapcsolódik valamilyen nála jelentősebb és őt túlélő objektumhoz, és ezt azzal a tulajdonságunkkal magyarázták, hogy, úgymond, nem akarunk tökéletesen elmúlni." (Ö 224.) Akkor viszont mi lehet az, ami az ember 'felett' van, ami meghaladja őt, de ugyanakkor nincs is rajta kívül, tehát nem valami más, magasabb rendű objektum? A válasz az, hogy az ember 'kettős lény': egyedi 'fizikai ember' és 'társadalmi ember'. Az öngyilkosságra az hajlamosít, hogy lényünk társadalmi fele elveszti elevenségét, bomlásnak indul.

> [Márpedig] „... ez a társadalmi ember foglalja magában mindazt, ami a civilizált embert jelenti; a társadalmi ember az, amiért érdemes élni. Következésképpen, ha ez semmivé válik, életünknek nincs többé értelme; mert az egyetlen életnek, amelyhez ragaszkodni tudtunk volna, már semmi sem felel meg a valóságban ... Miután be voltunk avatva egy magasabb rendű létezésbe, már nem elégíthet ki bennünket az, amivel a gyermek és az állat beéri, a magasabb rendű létezés azonban elillant, s mi itt maradtunk kisemmizve, tehetetlenül." (Ö 228.)

Az ember kettős lény volta Durkheim alapvető antropológiai feltevése volt (végeredményben ez indította arra, hogy korábbi művében feltételezze az ember kettős, kollektív és egyéni tudatát). Ha ezt a feltevését elfogadjuk (amit ma, másfajta pszichológiai

emberkép birtokában nehezen tehetnénk meg), akkor az öngyilkossági gyakoriság változására kialakított elméleti magyarázatát meggyőzőnek kell tartanunk.

A társadalmi integráció és az öngyilkossági gyakoriság összefüggésére kialakított elmélet ebben a formában tökéletlen maradt volna. Elsőként az kellett, hogy Durkheim szemébe tűnjön, hogy a katonák között megfigyelhető gyakori öngyilkosság[38] ebben a modellben nem értelmezhető. Értelmezhető lett azonban a modell finomításával. A túl erős integráció esetén ugyanis a 'társadalmi ember' szinte teljesen elnyeli az egyedi embert, „.'.. azt látjuk, hogy az egyén azért akar megszabadulni személyes lététől, mert el kíván enyészni abban a másban, amit a maga valódi lényegének tekint.... Vagyis olybá tekinti magát, mint akinek nincs saját létezése." (Ö 241.) A túl erős integráció következtében bekövetkező öngyilkosságokat Durkheim ezért *altruista* öngyilkosságnak nevezte.

Nem igaz tehát, hogy az öngyilkosság gyakorisága fordítottan arányos lenne a csoport, a társadalom integráltsági fokával, mint azt Durkheim munkája egy korábbi helyén (Ö 223.) állította. A kapott eredmény ugyanis az, hogy létezik egy optimális szintű integráció, ahol az emberekben egyensúlyban van az egyedi, fizikai és a társadalmi ember, az öngyilkossági hajlam a legalacsonyabb (de itt sem tűnik el teljesen). A túl erős és a túl gyenge integráció (más szóval: az embert alkotó két elem, a társadalmi és a fizikai-individuális közül valamelyik túlsúlya) egyaránt az öngyilkosságok gyakoriságának növekedéséhez vezet. Ez az 'arany középút' *(juste milieu)* elmélete.

Az eddig ismertetett fejtegetések eredménye egy teljes és koherens elmélet a társadalmi integrációról. Igaz, a Durkheim által is ismert statisztikai szabályszerűségek közül néhány ebben az elméletben is megmagyarázatlan maradt. Így például az, hogy a házasság és a családi társadalom öngyilkosságtól megóvó hatása a nőknél miért mutatkozott rendre kisebbnek, mint a férfiaknál. Durkheim modellje arra sem adott semmiféle magyarázatot, hogy miért változik az öngyilkossági hajlam a kor függvényében - pedig ez az egyik legszembetűnőbb szabályszerűség.

A szabályozás szociológiája

Durkheim — pontosan nem ismert okokból — elméletét továbbépítette (éspedig feltehetően akkor, amikor a könyv első része már nagyjából készen volt). Ennek a továbbépítésnek, az *anómia* elmélete bevezetésének az volt az eredménye, hogy a társadalmat összetartó erők közé, a közös célok, a kapcsolatok, a 'társadalmi áramlatok' mellé bevette a szükségletek és vágyak *szabályozását.* A XX. század második felének szociológiájában az *anómia,* e Durkheim által bevezetett neologizmus nagy karriert futott be, ólyanynyira, hogy sokszor háttérbe szorította párját, az *egoizmust.* Durkheimnél a kettő elméletileg világosan megkülönböztethető, mert a társadalmat összetartó erők két különböző típusával kapcsolatosak. Az *integráció* az egyén csoporthoz való kötődését, a *szabályozás* az egyén normatív szabályozását jelenti. A kettő összeolvadása a későbbi szociológiában összefügg azzal, hogy az újabb szociológiában a normavezérelt cselekvés modellje került előtérbe, és ehhez a szabályozás modellje állt közelebb.

Az elméleti kiindulópont a *szabályozás* esetében egy antropológiai megfontolás volt: az ti., hogy az ember szükségleteit testi, ösztönös tényezők nem korlátozzák, azok tehát korlátlanok, kielégíthetetlenek, és így szenvedés forrásai lehetnek. (Ö 267-269.) A normák azok, amelyek mindenki helyét kijelölve megfelelő korlátozó hatást gyakorolnak.

[38] Ezt a tényt a morálstatisztika már régebben megállapította. Durkheim meglehetősen vegyes etnológiai-történeti anyagot is mozgósított az elemzés alátámasztására.

„Kell valamilyen szabályozó erő, amely az erkölcsi szükségletek tekintetében ugyanazt a szerepet tölti be, mint a szervezet a fizikai szükségletek terén. Ez az erő tehát csak erkölcsi erő lehet.“ (Ö 269.) [De az egyének] „... nem képesek saját maguknak diktálni az igazságosság törvényét. Ehhez olyan tekintélyre van szükség, amelyet tiszteletben tartanak, és amely előtt önként meghajolnak. Ezt a mérséklő szerepet csakis a társadalom tudja betölteni...“. (Ö 270.)

Könnyű felismerni, hogy a szabályozás szükségletének feltételezése hasonló elvekből fakadt, mint a szerződéses szolidaritás igazságossági feltételeinek felvázolása. Láttuk, hogy ott azért kellett a szerződések nem szerződéses elemeit feltételeznie, mert úgy gondolta, hogy a munkamegosztás, a funkcionális-organikus kapcsolatok önmagukban nem biztosítják a harmonikus együttműködést. Itt ugyanez a megfontolás működött antropológiai szinten. Az állatoktól eltérően az emberek hajlanak a mértéktelenségre és féktelenségre, vagyis az organikus-funkcionális kapcsolatok nem garantálják a harmonikus működést. Ezért van szükség külső, normatív szabályozásra. Durkheim azonban nem rekedt meg ezen a meglehetősen általános és könnyen érdektelenné válható szinten. Az anómiával kapcsolatos fejtegetések a korszak alapvető társadalompolitikai kérdéseihez vezettek el.

Durkheim az öngyilkosság anómikus fokozódásának két olyan esetét különítette el, amelyekről az egoizmus kapcsán nem volt szó: a gazdasági anómiáét és a házassági anómiáét. Mindkettő esetében közvetlenül érzékelhető társadalmi problémáról volt szó. *A gazdasági anómia* esetében a szabályozásra szoruló vágyak a korlátlan gazdagodás, felemelkedés vágyai, vagyis a gazdaságtan utilitarista emberének vágyai. Durkheim abban látta a problémát, hogy ezek a vágyak elszabadultak, mert megrendültek a méltányosság mércéi, megrendült az egyes státusokba való bejutás feltételeit rögzítő szabályozás. (Ö 272-273.)

„A skála legtetejétől a legaljáig felébredt a becsvágy és az irigység, anélkül, hogy szilárd tám- és célpontjai volnának. Semmi sem adhat már nyugalmat, mert a cél, amire mindez irányul, messze-messze túl van azon, amit az ember elérhet. A valóság egyszerűen értéktelennek tűnik ahhoz képest, amit a lázas képzelet már lehetségesnek lát...“. (Ö 278.)

A szabályozó erő megszűnése, a méltányosság mércéinek eltűnése és a gazdagodás ebből következő korlátozatlan vágya közvetlenül növeli az öngyilkossági hajlamot — éspedig a gazdagabb régiókban és társadalmi csoportokban inkább, mint a szegényekben (mert ez utóbbiak vágyai is szűkösebbek), a fellendülés időszakaiban (amikor minden lehetségesnek tűnik, ezért a szabályozás elsorvad) ugyanúgy, mint a válság időszakaiban (mert ilyenkor a szabályozatlan vágyak beleütköznek a valóság korlátaiba). Durkheim adatai alátámasztani látszottak ezt az értelmezést.

A gazdasági anómia elemzésében félreismerhetetlen Durkheim ellenszenve a liberális piacgazdasággal, a kapitalista gazdasági expanzióval szemben. Milyen lehetett az a rend, amelyben „az emberek túlnyomó többsége méltányosnak tekinti a kollektív rendet“? (Ö 273.) Aligha az archaikus rendi világra gondolt — ezt kizárta pozitivista szemlélete, a köztársaság iránti elkötelezettsége és meggyőződése a munkamegosztás társadalmi szolidaritást eredményező szerepéről. Sokkal inkább annak a kispolgári világnak az idealizált képe lebegett a szeme előtt, amelyben ekkor Franciaország lakosságának többsége élt. Durkheim a nagyipari kapitalizmus világával soha nem rokonszenvezett, igaz, nem is értette e világ törvényeit.

A *házassági anómia* problémája nem kevésbé aktuális kérdéssel volt összefüggésben: a válásával. Franciaországban ebben az időben vitatták a házasfelek egyetértésével történő válás jogintézményének bevezethetőségét (a válás más formái már lehetségesek voltak). A Durkheim által gyűjtött statisztikai adatok azt mutatták, hogy azokban az országokban, ahol gyakoribb a válás, gyakoribb az öngyilkosság is, és fordítva. Ez eddig összhangban lett volna a családi társadalom integrációs szerepéről mondottakkal (és erős érv lett volna a válás Durkheim által is ellenzett könnyebbé tételével szemben). Nyilvánvaló volt ugyanis Durkheim számára, hogy ahol sok a válás, ott a házasság intézménye mint olyan rendült meg. Csakhogy Durkheim felfigyelt arra is, hogy a válás ellentétesen hat a feleségre és a férjre, ami az öngyilkosságot illeti: ahol sok a válás, ott a feleség helyzete a jobb, ahol kevés, ott a férjé. Ez a megfigyelés vezette arra, hogy kifejtse nevezetes elméletét a nő és a férfi különbségéről.

A férfi Durkheim szerint társadalmi lény, ami azt jelenti, hogy — az anómia általános elmélete szerint — nemi vágyait nem korlátozzák testi adottságai, ezért szabályozásra van szüksége: ez a monogám házasság. „Mert amikor [a házasság] arra kötelezi a férfit, hogy egyetlen, mindig azonos nőhöz kötődjék, egyértelműen definiált tárgyat jelöl ki a szeretés szükséglete számára, és lezárja a látóhatárt." (Ö 296.) [A nő viszont] „... ösztönösebb lény, mint a férfi, csak ösztöneit kell követnie, hogy nyugalmat és békét találjon. Ezért nincs szüksége olyan szigorú társadalmi szabályozásra, mint amilyen a házasság, főleg a monogám házasság." (Ö 298.) Nem csoda, hogy a válás a nő helyzetét megkönnyíti, mert számára a monogám házasság túlszabályozást jelent. (S ez utólag megmagyarázza, hogy általában a házasság megóvó hatása miért kisebb a nőnél, mint a férfinál.)

A rendszer logikája azt kívánta volna, hogy Durkheim a túlzott integrációból fakadó altruista öngyilkosságtípus mellé a túlszabályozásból fakadó *fatalista* típust is felvegye. Ezt meg is tette — egy lábjegyzetben (Ö 302.), ahol nem is említette, hogy az előbbiek értelmében a házas nők öngyilkossági hajlamában szerepet játszhat ez a tényező. (Ez a tény is amellett szól, hogy a szabályozásról szóló rész utólag és mintegy kiegészítésképpen került be a könyvbe.)

Durkheim minden munkájából az látszik, hogy a szabályozás gyengeségét vagy hiányát súlyos társadalmi problémának látta, a túlszabályozást azonban nem tartotta annyira nyomasztónak. Ez derül ki pedagógiai elképzeléseiből is, amelyeket itt részletesen nem tudok bemutatni. Durkheim az iskolai nevelésben a társadalmi egyensúly helyreállításának az eszközét látta. Fennmaradt előadás-sorozatában[39] az erkölcs három fontos elemét emelte ki: *a fegyelem* szellemét, a csoporthoz való *kapcsolódást* és az akarat *autonómiáját.* Az első két elem megfelel az öngyilkosság-könyvben tárgyalt szabályozásnak, illetve az integrációnak, a harmadik pedig erőtlen kísérlet volt arra, hogy a szabályozás-integráció köré csoportosított erkölcstant összhangba hozza az individualizmus szellemével.

A korporációs utópia

Az öngyilkosság érdemi elemzései éppoly nyugtalanító következtetéshez vezettek, mint a munkamegosztásról szólóé: itt az derült ki, hogy széles körben megfigyelhetők a munkamegosztás természetellenes formái, ott az, hogy a gyorsan növekvő öngyilkossági ráták mögött az integráló intézmények (a család és a vallás) gyengülése és a szabályozásnak a liberális kapitalizmusból fakadó elégtelensége állnak. Van-e megoldás? Durkheim úgy gondolta, hogy van, és nem ellentétes a tudós hivatásával, hogy ezt jelezze is.

[39] Lásd Durkheim, Émile: *L'Éducation morale* (1925), Paris: Presses Universitaires de France, 1963; lásd még: uő.: *Nevelés és szociológia,* Budapest: Tankönyvkiadó, 1980.

Kapcsolódva több, a politikai paletta ellentétes részeiről származó elképzeléshez, az ún. hivatási csoportokban, vagyis az azonos szakmákban vagy iparágakban dolgozókat (tulajdonosokat és munkásokat, vezetőket és beosztottakat egyaránt) összefogó korporációkban látta a társadalmi megoldást. Ezt kifejtette *Az öngyilkosságban* is (Ö 416-423.) és *A társadalmi munkamegosztásról* 1902-es második kiadásához írt új előszóban is. (TM 17-47.) Ugyanezek a gondolatok megjelentek azokban a valószínűleg a századforduló körül tartott politikaszociológiai előadásokban is, amelyeket először 1950-ben adtak közre *Legons de sociologie* címmel.

Durkheim javaslatával kapcsolódott ahhoz a francia hagyományhoz, amely Montesquieu és Tocqueville nyomán az ún. másodlagos csoportokban, vagyis az egyének és a központi állam közötti intézményekben, szervezetekben és társadalmi csoportokban látta a megoldást a diagnosztizált politikai és társadalmi bajokra. Durkheim szerint a hivatási csoportok mellett szólt az is, hogy ezek közös érdek révén kapcsolják össze tagjaikat. Közvetíthetnek az állam és az egyének között, és tompíthatják a társadalmi ellentéteket, mert e csoportok összefognák az ugyanazon gazdasági területen tevékeny munkásokat és tőkéseket is. Ezekre hárulna a szociális gondoskodás java része is.

> „Nyilvánvaló, hogy az embereknek csak valamilyen erkölcsi erő szabhat törvényt; de ennek az erőnek szilárdan kell e világ talaján állnia, hogy a dolgok igazi értékét felmérhesse. A hivatási csoportnak megvan ez a kettős jellege. Csoport lévén, eléggé az emberek felett áll ahhoz, hogy határokat szabjon mohóságuknak; ám ugyanakkor annyira az ő tényleges életükben gyökerezik, hogy szükségképpen rokonszenveznie kell szükségleteikkel." (Ö 423.)

A szociológia autonómiája

Durkheim első három könyve a szociológia autonómiájának megteremtésére irányuló programot szolgálta. Ezt az autonómiát Durkheim két vonatkozásban tartotta nagyon fontosnak: egyfelől mint a szociológia autonómiáját a szaktudományok rendszerén belül, másfelől mint a tudományos gondolkodás autonómiáját a nem tudományos gondolkodással, a társadalmi véleményáramlatokkal és az értelmiségi közvélekedéssel szemben. Mindkét vonatkozás fontos volt abból a szempontból, hogy elválassza vetélytársaitól, hiszen Tarde és Le Bon egyaránt 'világi', az értelmiség körében elérhető sikerekre törekedett, és Worms, Tarde és Le Bon gondolkodásában a szociológia nem függetlenült más tudományoktól.

A következőkben ennek a kettős autonómiának néhány vonatkozását kell szemügyre vennünk.

Ami a *társtudományokkal szembeni autonómiát* illeti, Durkheim teljesen egyértelműen beismerte törekvését. Mindenekelőtt azt tartotta fontosnak, hogy leszögezze: a szociológia „független minden filozófiától". (MS 155.) Ez szigorú értelemben nem volt igaz, hiszen a durkheimi szociológia pozitivista filozófiai, ismeretelméleti meggyőződésekre épített. Igaz volt viszont abban az értelemben, hogy Durkheim következetesen és sikeresen törekedett arra, hogy állításait szaktudományos módszerekkel és ne filozófiai elmélkedéssel bizonyítsa. Durkheim több helyen kinyilvánította azt is, hogy a szociológia független a pszichológiától: már bemutattam azt az elvét, hogy valamely társadalmi folyamat okát „a belső társadalmi közeg szerkezetében kell keresnünk." (MS 129.) Ez az elv egyszerre tartalmazta azt a feltevést, hogy a társadalmi tényeknek van egy önálló birodalmuk, és azt, hogy létezik egy ennek megfelelő önálló szaktudomány. Durkheim

kicsit másképp fogta fel a szociológia viszonyát két másik szaktudományhoz: a klasszikus gazdaságtant nem tartotta igazán tudományosnak (mivel a politikai gazdaságtanban „a tudományos kutatás szerepe igen szűkre szabott, a (gyakorlati) okoskodásé viszont túlságosan is nagy“ (MS 47.), a történetírást mint a szociológiai tényanyag forrását ezzel szemben nagyra becsülte.

A tudományos autonómia szép példája az a híres elemzése, amelyet a *bűn* mibenlétéről adott. A kérdés azért volt számára fontos, mert — mint már említettem — a közvetlenül megfigyelhetetlen szolidaritásfajták megfigyelhető indikátorainak a különböző típusú jogi szankciókat tartotta. Szakítva a szokásos jogtudományi felosztásokkal, kétféle szankciótípust különböztetett meg: a represszív (büntetőjogi) és a helyreállító (restitutív) szankciókat. A represszív szankciók a bűnösnek tartott viselkedéseket sújtják. Durkheim szükségét érezte annak, hogy megalkossa a bűn tisztán szociológiai fogalmát. Haszontalannak tartotta az erkölcsi és jogelméleti megfontolásokat, és a következő meghatározást adta: „Valójában minden bűntett egyetlen közös vonása ... az, hogy az egyes társadalmak tagjai egyetemesen elutasítják őket.“ (TM 88.) Az elutasítás oka pedig az, hogy bizonyos társadalmakban (mint tudjuk, ezek a mechanikusan szolidáris társadalmak) van erős közös vagy kollektív tudat, és éppen a közös tudat által meghatározott szabályoktól való eltérésre alkották meg a bűn fogalmát. „Más szóval, nem szabad azt mondani, hogy egy tett azért sérti a közös tudatot, mert bűnös, hanem azért bűnös, mert sérti a közös tudatot. Nem azért utasítjuk el, mert bűntett, hanem azért bűntett, mert elutasítjuk.“ (TM 96.) Durkheim nem idegenkedett a tudatosan provokatív, paradox megfogalmazásoktól. Ebben az esetben a paradoxon azt hivatott hangsúlyozni, hogy a büntetőjog szociológiai elemzése autonóm. Durkheim nem fogadta el, hogy létezne a bűnnek valamilyen, az adott társadalomtól független, esetleg egyetemes, erkölcs- és jogfilozófiai megfontolásokból levezethető meghatározása. A szociológiai elemzés úgymond azt tekinti bűnnek, amit a vizsgált társadalomban a kollektív tudat bűnnek tekint. Az elv relativista következményekhez vezet, ami sokszor vonzó a szociológusok számára.

A későbbi szociológia azért Durkheimben találta meg igazi alapítóját, mert ő volt az, aki első példáit adta a szaktudományosan autonóm magyarázatnak. Szép példája ennek az is, amelyik a *munkamegosztás okait* mutatja be. Az első lépésben elvetette azt, hogy az előrelátás vagy a boldogság, az élvezetek növelése lenne a munkamegosztás előrehaladásának oka. (TM 237 sk.) Ezek nem szociológiai magyarázatok lennének. Következik a szociológiai, vagyis a társadalmi közeg szerkezetében keresett magyarázat.

> „A munkamegosztás ... annál jobban előre halad, minél több egyén van elegendően szoros kapcsolatban ahhoz, hogy hasson és visszahasson egymásra. Ha ezt a közeledést és a belőle fakadó aktív érintkezést dinamikus vagy erkölcsi sűrűségnek nevezzük, akkor azt mondhatjuk, hogy a munkamegosztás haladása egyenesen arányos a társadalom erkölcsi vagy dinamikus sűrűségével.“ (TM 260.)

Igaz ugyan, hogy az az állítás, hogy a népesség sűrűsége, az érintkezés gyakorisága a munkamegosztás növekedésének egyik oka vagy feltétele, a klasszikus gazdaságtanban is megtalálható (például Smithnél vagy Marxnál), és a XIX. században társadalomtudományi közhelynek számított. Durkheim azonban ezt a közkézen forgó elképzelést a különböző gazdaságtanok sajátos szövegösszefüggéséből kiemelve úgy alakította át, hogy abból a társadalmi ok-társadalmi okozat-modell egyik példája lett. Noha az érv tartalmilag nem új, felhasználása az autonóm szociológiai érvelésen belül annak számít. Az a mechanizmus, amely révén a sűrűség növekedéséből a munkamegosztás kialakulása következik, persze jellegzetes darwini mechanizmus (és Durkheim idézte is Dar-

wint). A sűrűség növekedéséből közvetlenül „a létért folyó küzdelem“ erősödése következik. (TM 269.) Ha azonban a versengők tevékenységüket megváltoztatják, és különböző funkciókat töltenek be, specializálódnak, ez a küzdelem nem vezet a résztvevők egy részének a megsemmisítéséhez. „A különböző foglalkozások együtt élhetnek egy városban anélkül, hogy kölcsönösen ártaniuk kellene egymásnak, mivel eltérő célokat követnek.“ (TM 270.) Durkheim — és ez ritka nála — kifejezetten gazdasági példával világította meg a gondolatot. Arról írt, hogy mi történik akkor, ha a piac megnyílik, és több vállalat lép egymással versenybe. Ha valamely vállalat nem tud a piac új követelményeinek megfelelni, lemarad. „Ekkor nincs más választása: vagy eltűnik, vagy megváltozik — ennek az átalakulásnak pedig szükségképpen új specializációhoz kell vezetnie.“ (TM 271) Más szavakkal: a versengő vállalatnak meg kell találnia azt a 'fülkét' *(niche),* amelyet még senki sem foglalt el, és amelynek átmeneti kisajátítása a túlélését biztosíthatja.

Durkheim habitusának egyik alapvonása volt, hogy a *tudomány autonómiáját az értelmiségi közvélekedéssel szemben* is hangsúlyozta. Kiderült ez már abból a fejtegetésből, amely a társadalmi tények dologszerűségéről vallott tézisét bevezette. Ezt írta: „Az emberek nyilván nem vártak a társadalomtudomány megszületésére, hogy fogalmakat alkossanak jogról, erkölcsről, családról, államról, sőt a társadalomról is, hiszen ezek egyszerűen nélkülözhetetlenek voltak életükhöz.“ (MS 40.) Ezektől a társadalmi közbeszédben forgó fogalmaktól, amelyeket 'téveszméknek' minősített Durkheim, meg kell tisztítani a szociológiát. Elvileg ez azt feltételezi, hogy a szociológia mint tudomány és a tárgyterületét képező társadalmi tények világa (hiszen e 'téveszmék' maguk is tények, ahogy ezt Durkheim is hangsúlyozza) két külön világ részei. Durkheimet így nem kellett hogy meglepje, hogy a párizsi értelmiség egy jelentékeny része erős fenntartásokkal fogadta szociológiáját. Ez a szaktudományos autonómia nem azt jelentette, hogy Durkheim szociológiája elszakadt volna attól a szélesebb problematikától, amely a társadalomról szóló diskurzust jellemezte. Durkheim már említett erős normativizmusa is ez ellen szólt. Durkheim saját feladatát abban látta, hogy ezeket a kérdéseket átemelje az egyetemi tudományosság diskurzusába.

Amikor 'professzori szociológiáról' szólok, amikor a tudományos tudás termelésének egyetemi és szűkebben 'professzori' módjáról beszélek, akkor — többek közt — erre a durkheimi értelemben vett autonómiára gondolok.

Az individualizmus védelme

Szépen illusztrálja a durkheimi szociológia és az értelmiségi közbeszéd közötti szakadást és a közös értékhátteret az *individualizmus* megítélésének problémája. A felvilágosult elvekre építő individualista hitvallást a XIX. század folyamán a legkülönfélébb oldalakról vonták kétségbe: a romantikus, restaurációs tradicionalizmus éppúgy, mint a proletár tömegek nevében szóló kollektivista radikalizmus, a nacionalista mítoszok éppúgy, mint a szikár természettudományos gondolkodás. Az a republikánus közeg azonban, amely a laikus oktatásügy iránt elkötelezett Durkheimet körülvette, az 1789-es emberi jogok nyilatkozatában megfogalmazott alapértékeket (és ezzel az individualizmus egyik fajtáját) magától értetődőként elfogadta.

Durkheim és a korai szociológia számára a probléma úgy fogalmazódott meg, hogy miként lehet egyszerre kívánni a társadalmi, tehát egyén feletti világ önálló tudományát és ugyanakkor megőrizni a klasszikus republikanizmus individualista értékeit. (Ez a dilemma húzódott meg a korai szociológiának az egyén-társadalom viszonyra vonatkozó fejtegetéseiben.) Durkheim egy korai írásában a problémát a maga számára úgy ol-

dotta fel, hogy 1789 elveit (az ember veleszületett szabadságát és egyenlőségét) mint tudományos téziseket tarthatatlannak minősítette, de — mint írta — ez nem ok arra, hogy mint szimbólumokat, mint bizonyos szükségletek kifejezését ne fogadjuk el őket.[40] Vagyis elválasztotta a szimbólumok érvényességének és integratív erejének kérdését, és elismerte ez utóbbi szükségességét.

1893-ban az autonóm szociológiát megteremtő igyekezetében inkább az antiindividualista oldal felé hajlott. Azt írta, hogy a közös tudat az organikus szolidaritás, a munkamegosztás kifejlődésével egyre gyengül. Teljesen nem tűnik el, de egyre általánosabb és határozatlanabb gondolkodásmódok alkotják. Van persze egy fontos közös hiedelem:

> „Amilyen mértékben minden más hiedelem és gyakorlat egyre inkább elveszíti vallásos jellegét, az egyén egyfajta vallás tárgya lesz. Él bennünk a személyiség tiszteletének kultusza, amelynek — mint minden erős kultusznak — máris megvannak a maga babonái. ... Helyzete ... teljesen kivételes a kollektív tudaton belül. Minden erejét a társadalomból nyeri, de nem a társadalomhoz köt bennünket, hanem saját magunkhoz. Következésképpen nem igazi társadalmi kötelék. Ezért azoknak a teoretikusoknak, akik ezt az érzést tették erkölcstanuk kizárólagos alapjává, joggal a szemükre vethető, hogy felbomlasztják a társadalmat." (TM 180.)

1898-ban az individualizmusról kimondott súlyos ítéletet Durkheimnek módosítania kellett. Durkheim ugyanis a Dreyfus kapitány elítélésével kapcsolatban akkoriban kiélesedett konfliktusban a republikánus *dreyfusard* oldalon foglalt állást, márpedig ez az ügy az emberi jogok védelmét jelentette a hadsereg intézményét minden kritika alól kivonni törekvő jobboldali nacionalista táborral szemben. Durkheim — értelmiségiként — írt egy cikket, és ebben elismerte, hogy az individualizmusnak integratív értéke van. A nagyobb méretű társadalmakban — írta — az embereket nem kapcsolja más össze, mint közös emberi minőségük. Ezért nem lehet más közös erkölcsi hiedelem, mint az individualizmus, az emberiség vallása.

> „Az emberiségnek ez a vallása rendelkezik mindennel, ami ahhoz kell, hogy híveihez ugyanolyan parancsoló módon beszéljen, mint azok a vallások, amelyek helyére lép. Egyáltalán nem arról van szó, hogy az ösztöneinknek való hízelgésre korlátozódna; olyan ideált tűz ki elénk, amely végtelenül meghaladja a természetet ...". Éppen ezért, a valóságos nemzeti érdekeket az védi, aki az individualista értékeket védi: „Ezért az individualista, aki az egyén jogait védi, ugyanakkor a társadalom életfontosságú érdekeit is védi; megakadályozza ugyanis, hogy bűnös módon elszegényítsék a nemzet lelkét képező kollektív érzelmek és eszmék eme utolsó tartalékát."[41]

A szociológia tehát két különböző belátást is megfogalmazott az individualizmussal kapcsolatban: egyrészt kimutatta, hogy az individualista hiedelmek tudományosan tarthatatlanok, másrészt viszont annak a bizonyítására is vállalkozott, hogy ugyanezek a hiedelmek nélkülözhetetlenek a társadalmi szolidaritás megteremtéséhez. A két állítás csak azért volt összeegyeztethető, mert Durkheim jó pozitivista módjára határozottan elválasztotta a tudományt és a köznapi gondolkozást.

A tudományos autonómia, ahogy Durkheim elgondolta, tulajdonképpen paradox. A durkheimi szociológia számára — mint fentebb bemutattuk — felettébb kedvező volt

[40] Durkheim, Émile: Ferneuil, Th., Les principes de 1789 et la sociologie (1890), in: Durkheim, Émile: *La science sociale et l'adion,* Paris: Presses Universitaires de France, 1970,217-218.

[41] Durkheim, Émile: Ferneuil, Th., L'individualisme et les intellectuels (1898), in: Durkheim, Émile: i. m. 267., 274.

az a republikánus oktatáspolitika és politikai kultúra, amely Franciaországban az 1880-as évek közepétől érvényesült. Ebben a vonatkozásban tehát erősen függött a tudományon kívüli közegtől. Ugyanakkor viszont csak úgy tudott megfelelni e társadalmi elvárásoknak, ha mint tudományosan autonóm szociológia teljesen függetlennek mutatkozott mindenfajta társadalmi elvárással és ideológiai befolyással szemben. Csak látszat, hogy a későbbi szociológia kilépett ebből a paradoxonból. Amíg létezik autonóm társadalomtudomány, az mindig kénytelen lesz időlegesen zárójelbe tenni azokat az értékeket, amelyek a saját létezését is megalapozzák.

Durkheim, a klasszikus szociológus

Durkheim első munkáinak témája nem volt a szó teljes értelmében eredeti, és ezt szerzőjük nem is titkolta. Kezdő kutatóként Schäffléről, Spencerről írott recenzióiban, később a Comte-tal kapcsolatos megjegyzéseiben elismerte azt, amivel nekik tartozott. A szolidaritás, az integráció kérdése más-más megfogalmazásban az egész XIX. századi társadalmi gondolkozást foglalkoztatta. Durkheim azzal vált a klasszikus szociológia egyik megalapítójává, hogy ezt a régi kérdést a politikai és a gazdasági szférától elválasztható társadalom szaktudományának a keretén belül fogalmazta meg. Ez természetesen összefüggött a szociológia tudományos önállóságának programjával: hiszen éppen azért volt szükség a szociológiára, mert a társadalmi integráció problémája mint elkülöníthető probléma létezett. A klasszikus szociológia sajátos teljesítménye az volt, hogy azonosított a politika és a gazdaság 'között' egy sajátosan társadalmi területet, s ennek 'megművelésére' kialakította a tudás 'termelésének' egy újfajta módját. Durkheim vállalkozása valóban 'klasszikus', mert kortársai közül ő fogalmazta meg legtisztábban a többi társadalomtudománytól és a filozófiától elváló szociológia programját, s ezt a programot az egyetem intézményes keretei közt próbálta megvalósítani. Ez az intézményes keret azonban nagyon szűkösnek bizonyult, és ez Durkheimet — mint látni fogjuk — a program erőteljes, módosítására ösztönözte.

Durkheim első munkáiban a modernitás problémája (amely a XIX. század társadalomtudósait is izgatta) új és élesebb kontrasztokat eredményező megvilágításba került. A gazdasági, a termelékenységet, a jövedelemeloszlást és a külgazdasági kapcsolatokat érintő kérdésektől elválasztva önálló problémaként kezelte az embereket (a 'társadalmat') és a csoportokat összetartó erők kérdését. Ezt a kérdéskört leválasztotta a politika klasszikus problémáiról, a polgári jogok és a hatalomgyakorlás kérdéseiről. A modernitás kérdésének ebben a 'szociológiai' megközelítésében sok olyan elem volt, amely a korszak nagy gondolati, ideológiai áramlataiban is megjelent. Az új viszonyok a konzervatívok szemében értékrombolást, hanyatlást jelentettek, a liberálisok esetében minden baj és zűrzavar ellenére egy jövőbeli kibontakozás lehetőségét hordozták, a szocialisták pedig bennük egy újabb társadalmi rendszer csíráit vélték felfedezni. A durkheimi szociológiában vannak olyan elemek, amelyek rokoníthatók a három nagy ideológiai áramlat valamelyikével. A társadalmi integráció elemzése során a hagyományokon, közös meggyőződéseken alapuló, a romantikus konzervativizmus által a modernitással szemben felmutatott archaikus viszonyokat, a mechanikus szolidaritás világát állította szembe a liberális gondolkodás szerződéses társadalmával, az organikus szolidaritással. Ennek eredményeképpen a kétféle, az 'archaikus' és a 'modern' állapotban a társadalmat összetartó erők alternatív módjait fedezte fel. Ugyanakkor Durkheim javaslataiban a szocializmussal rokonítható mozzanatokat is lehet találni. Durkheim 'konzervatív', mert a közös meggyőződések nélkülözhetetlenségét, a vágyak szabályozásának szükségességét hirdette. Durkheim 'liberális', mert az igazságosság

konstitutív szerepét hangsúlyozta, az individualizmus kultuszát védelmezte, a túlintegrációtól és a túlszabályozástól óvott. Durkheim 'szocialista', mert a tulajdont korlátozhatónak, a közösségi beavatkozást (a korporációk formájában) szükségesnek tartotta. Személyes politikai meggyőződését tekintve Durkheim republikánus volt. A modernitás fő problémájának a túl gyors változást tartotta (Ö 405.), s ez ellentétes volt a klasszikus liberális szemlélettel.

Durkheim mintegy tízévi munka után feladta az előbbiekben vázolt 'klasszikus' szociológiai programot. Ez a váltás azonban nem a program fentiekben vázolt belső feszültségeiből, ideológiai tisztázatlanságaiból következett.

Durkheim, az archaikus társadalmak kutatója és a vallásszociológus

Durkheim pályafordulata

Az Année *megszervezése*

1897 után Durkheim egy újfajta szociológiai programot kezdett megvalósítani. Ez a francia szociológia későbbi alakulását erősen befolyásoló váltás pályájának egyik legnehezebben megmagyarázható eseménye volt. Láttuk, hogy kialakította és sikerrel művelte a modernitás elemzésének igazi szociológiai paradigmáját. Ennek a paradigmának a lehetőségeit azonban nem merítette ki. A kutatómunka során felmerült nehézségek nem voltak olyan méretűek, hogy újraorientálódást követeltek volna. Ennek ellenére új irányba indult el, és ennek egyik hatása az volt, hogy az első művekben kidolgozott szociológiai paradigma csak egyes tanítványainál élt részlegesen tovább.

A változás abban állt, hogy magányos tudósból az *Année sociologique* köré csoportosuló és a kívülállók szemében nagyon szorosan összetartozó-összetartó iskola fejévé lett. Ezzel egy időben azonban kutatási témát és módszert is váltott: a vallási jelenségek tanulmányozása felé fordult, amihez az etnológiai-antropológiai irodalomban felhalmozott leírásokból merítette a tapasztalati anyagot. Van-e összefüggés az iskola megszervezése és a tudományos váltás között? A válaszhoz először az *Année* munkamódszerét kell szemügyre venni.

A periodikák, így az évkönyvek is általában meglehetősen heterogén összetételűek. A rosszabb eset az, ha az éppen rendelkezésre álló kéziratokat adják közre, de még a határozott szerkesztőségi koncepcióval rendelkező periodikák is meglehetősen vegyes anyagot szoktak közölni, az adott tudományos üzem módszertani-elméleti pluralizmusát tükrözve. Az *Année* azért volt más, mert referáló évkönyvként a társadalomtudományok anyagát viszonylag egységes módszertani-elméleti szűrőn átbocsátva mutatta be. Ez a szűrő természetesen Durkheimnek a közreműködők által nagyjából elfogadott szociológiafelfogása volt. Így azonban — és ez megfelelt Durkheim elképzelésének — az évkönyv több volt, mint periodika: egyfajta munkamegosztásos tudományos műhely lett belőle.[42] A feladat, amelyet Durkheim maga és a munkatársak elé tűzött, rendkívül nagyigényű volt: nemcsak az volt a cél, hogy a tulajdonképpeni szociológiai irodalmat áttekintsék (mert az meglehetősen korlátozott volt, és nem sok hasznot hozna), hanem

[42] Ezért nem lehetett újraindítani Durkheim halála után: a műhely megkívánja a munkát koordináló tekintélyes vezető jelenlétét, s ezt a pozíciót a tanítványok közül senki sem tudta elfoglalni.

az is, hogy bemutassák a szaktudományok, azaz a jog, az erkölcsök, a vallás történetének irodalmát, a gazdaságtudományok, a morálstatisztika termését.[43]

Az *Année* így nem a korábbi művekben megformálódó programot folytatta. Durkheim első műveiben a speciális szociológiai kutatások fontosságát hangoztatta, és speciális kutatásokat végzett. Itt viszont összefoglaló kooperatív vállalkozásról volt szó. Az *Année* átgondoltan felépített és gondosan szerkesztett szekcióiban felrajzolódott egy jövendőbeli szociológia belső szerkezete.[44] A szekciók a következők voltak (zárójelben a részesedésük az összterjedelemben — nem számítva az önálló tanulmányokat): általános szociológia (9,7%); vallásszociológia (28,4%); erkölcs- és jogszociológia (26%); a bűnözés szociológiája és morálstatisztika (6,8%); gazdaságszociológia (20,5%); társadalmi morfológia (4,4%); vegyes (4%). Mint látható, az *Année* át kívánta tekinteni a jog- és gazdaságtudomány, a vallástörténet, a statisztika termését is, de a történettudomány releváns munkáit is. Bevallott szándéka az volt, hogy ezzel elősegítse ezeknek az egymástól túlságosan elkülönült tudományoknak a közeledését, és felszámolja a tudományos munkamegosztásban az anómiát. Ennek az évkönyvnek a megjelentetése egyfelől egy átfogó szociológia kiépítésének szándékát demonstrálta, másfelől azzal az igénnyel lépett fel, hogy valamiképpen a többi társadalomtudományt is integrálja.

Az *Année* megszervezésével Durkheim gyakorlatilag elmozdult arról az álláspontról, amelyet első műveiben kiépített. Ott a szociológia autonóm voltát követelte és valósította meg a gyakorlatban. Most viszont a szociológiában egy szintetizáló 'szupertudományt' is látott. 1903-ban ezt így fogalmazta meg egy programadó jellegű cikkben, amelyet egyik munkatársával közösen írt:

> „A szándékunk az, hogy igazoljuk egyfelől azt, hogy a szociológia a társadalomtudományok corpusa, rendszere, s nem is lehet más; másfelől azt, hogy ez az azonos rovatba való összevonás nem egyszerű verbális művelet, hanem e tudományok szervezetének és módszerének radikális megváltozását jelzi és implikálja.“

Majd a cikk végén ugyanezt a gondolatot kicsit máshogy még egyszer megismételték:

> „A társadalmi birodalom egységét nem lehet megfelelően kifejezni néhány általános és filozofikus formulában, amely végtelen távolságban van a tényektől és a kutatási részletektől. Ennek az eszmének a szerve csak az összefüggő és önálló, szolidaritásuk érzésével rendelkező tudományok testülete lehet.“[45]

A valóság és a Durkheim cikkeiben megfogalmazódó igény között a szakadék szembetűnő volt: az *Année* munkatársai közül egyedül Durkheim volt foglalkozását tekintve is szociológus.. A többiek foglalkozásukat tekintve az I. világháború előtt nem a szociológia művelői voltak. Paul Fauconnet, Georges Davy, Célestin Bouglé, Maurice Halbwachs filozófusnak számítottak, François Simiand közgazdásznak, Marcel Mauss tulajdonképpen etnológiát tanított (de nem így nevezték), Henri Hubert történész-muzeológus volt. Igazi

[43] Durkheim, Émile: Préface (1898), in: Durkheim, Émile: *Journal sociologique,* Paris: Presses Universitaires de France, 1969, 31. Érdemes felfigyelni arra, hogy e bevezetésben Durkheim egyrészt *szociológiáról* beszélt, másfelől, ezzel szembeállítva *szaktudományokról!* A programnak megfelelően az *Année* viszonylag kevés önálló tanulmányt közölt.

[44] Mint Karády Viktor írta, a szekciók és alszekciók rendszere „... díszítmény volt az üres diszciplináris kulisszák előtt, pontosabban az eltervezett intellektuális építmény homlokzatául szolgált.“ Karády Victor. Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens, *Revue francaise de sociologie, 20 (1979), 75.*

[45] Durkheim, Émile — Fauconnet, Paul: Sociologie et science sociales (1903), in: Durkheim, Émile: *Textes. 1. Éements d'une théorie sociale,* Paris: Les Editions de Minuit, 1975,121.

egyetemi állása az induláskor csak Bouglénak és Fauconnet-nak volt.[46] Durkheimnek az *Année*-ről kialakított koncepciójában azonban az, hogy munkatársai hivatásszerűen részben rokon tudományokat műveltek, előny is volt: éppen ezáltal lehettek képesek arra, hogy előmozdítsák a társadalomtudományok szociológiai integrációját.

Valóságos erőforrásait tekintve persze a szociológiának semmiféle reménye nem volt arra, hogy éppen belőle váljon a társadalomtudományok integrátora. (Bár az, hogy a Sorbonne-on 1907-től ketten is — Durkheim és Bouglé — működtek mint professzorok, nem elhanyagolható erőforrás.) Durkheim azonban nem olyanféle álmodozó volt, mint Comte. Az *Année-ban* rejlő lehetőséget[47] azért ragadta meg, mert érezhette, hogy azon az úton, amelyen első munkáival járt, sokkal többet már nem érhet el.

Újabb és újabb monográfiákat írva megmaradt volna tekintélyes, magányos professzornak, akit a filozófia egyik furcsa mellékhajtását művelő különcnek tekintettek volna. A durkheimi szociológia egyetemi intézményesülése a 'professzori' szociológia egyik példája. Durkheim éppen ennek a szociológiának az egyik legfontosabb elemével, a 'professzor' függetlenségével és magányosságával volt elégedetlen. A modern munkamegosztás következményének tartotta, hogy „a tudomány kapcsolat nélküli részkutatások sokaságára aprózódva, nem alkot többé összetartó egészet.“ (TM 354.) A francia viszonyok semmi reményt nem adtak a kiterjedtebb tudományos együttműködés egyetemen belüli létrehozására. Persze arra sem, hogy a rendszerben egyre több 'professzor' jelenjen meg, akik lassacskán ki tudnának alakítani egy szociológiai hálózatot. Az adott körülmények között önálló szociológiai képzésre sem lehetett gondolni.

Durkheimnek ahhoz, hogy tanítványokat, munkatársakat szerezzen (többek közt intézményes formát adjon az unokaöccsével való együttműködésnek), valami mást kellett tennie. Ez a más volt az *Année,* amelynek a megszervezése tehát stratégiai döntésként is értelmezhető. Az *Année* Durkheim által elképzelt koncepciója ellentétben állt azzal az autonóm 'professzori' tudományossággal, amely az 1890-es években írt műveit jellemezte. Az *Année* azon az áron vitte előre a durkheimista szociológia intézményesülését, hogy bizonyos fokig kilépett az egyetemi keretekből. Ennek egyik jele volt a tudományok összefoglalására megfogalmazott igény. Utólag tudjuk, hogy ez a kísérlet zsákutca volt, amely kis híján az egész durkheimi szociológiának a szociológiából való kiszorulásához vezetett.

Durkheim témaváltásában és munkamódszerének megváltozásában tehát nemcsak belső gondolati folyamatok eredményét kell látnunk, hanem ezt összefüggésbe kell hoznunk annak a módnak a megváltozásával is, ahogy Durkheim a *szociológiát 'csinálni'* kívánta. Durkheim mindig kooperatív vállalkozásnak tekintette a tudományos munkát. Az *Année* megszervezésével ennek próbálta az intézményes feltételeit megteremteni. Ez az együttműködés lényegesen különbözött a XX. század közepén intézményesülő kooperatív szociológiai kutatásmodelltől. Ez utóbbi modellben a kooperáció az önállósult szociológiai diszciplínán *belüli* együttműködés a különféle szakmai kompetenciák birtokosai között. A durkheimi kooperáció a különböző társadalomtudományi szakmák együttműködését követelte meg. Azt az interdiszciplinaritást próbálta megvalósítani valamilyen formában, amely mint jelszó és követelmény a szociológia XX. századi történetét is végigkísérte, de amely a szociológia tényleges tudománytörténetében alig érvényesült.

Abban, hogy az *Année* — legalább egy ideig — sikeres volt, Durkheim tudománykoncepciója és tekintélye mellett kétségtelenül szerepet játszott az, hogy publikált munkái

[46] Azokról a munkatársakról, akiknek a szociológiában maradandó jelentősége volt, a következő alfejezetben lesz szó.

[47] Az ötlet gazdája talán Célestin Bouglé volt, de Durkheim egy 1895-ben írt cikkében is elejtett egy megjegyzést arról, hogy 'iskolát' kíván szervezni.

számos kapcsolódási lehetőséget nyújtottak, és így egy tudományos hálózat kiindulópontjaivá válhattak. Munkatársai és tanítványai nem fogadták el feltétel nélkül állításait és koncepcióit; bizonyos alaptéziseket azonban igen. Elfogadták azt, hogy a szociológiának szigorú tudományos módszert kell alkalmaznia, hogy a szociológia specifikus tárgya a társadalmi tények világa, s azt, hogy a szociológiai magyarázat független a pszichológiától és a gazdaságtantól.

A munkatársak nem mind osztották Durkheimnek azt a meggyőződését, hogy a szociológia a tudományok közti együttműködés megszervezésére hivatott, de részt vettek a tényleges interdiszciplináris munkában.

Mauss (aki 'nagybátyám és mesterem' fordulattal hivatkozott rá) és barátai, munkatársai (a *clan totem-tabou,* ahogy Bouglé gúnyosan nevezte a csoportot, amelynek legfontosabb tagjai Henri Hubert és Robert Hertz voltak, de írásai révén Georges Davy is ide számítható) közvetlenül kapcsolódtak Durkheim etnológiai kutatásaihoz (annál is inkább, mert Durkheim pedig az ő munkáikból merített nagyon sokat). Simiand a gazdaságtan kritikáját vitte tovább, és a csoportból a legkonokabbul ő őrizte a pozitivista módszertant. Halbwachs a kollektív reprezentációkról mondottakat gondolta tovább, és az öngyilkosság statisztikai elemzését folytatta, Bouglé a munkamegosztás-könyvhöz kapcsolható témán dolgozott. Nem arról van szó, hogy az említettek Durkheim állításait próbálták volna igazolni és kiegészíteni. A kapcsolódás a fontos: a módosítás, a cáfolat, az átalakítás — ez keltette azt a benyomást, hogy itt egy eleven, működő szociológiai tudományos közösségről van szó.

A 'vallási' fordulat

Az újabb durkheimi tudományos koncepció központjában a vallás állt: az 1898 és 1912 közti munka eredménye *A vallási élet elemi formáiról* írt terjedelmes mű.[48] A kérdés azonban az, hogy miként foglalhatta el éppen a vallás kutatása a központi helyet. Tudni kell, hogy Durkheim nem volt vallásos: bizonyosan nem hitt semmiféle transzcendens lény létezésében, és némileg görcsösen igyekezett ősei vallásának rituális előírásait *nem* betartani.[49] A vallási jelenség ennek ellenére mint tudóst[50] intenzíven érdekelte. Ezt ő maga azzal magyarázta, hogy 1895-ben kezébe került Robertson Smith skót vallástörténész-teológusnak az ősi sémita vallásról írt munkája. Ez inkább csak ötleteket adhatott, Durkheim fontosabb elméleti okokból tartotta elengedhetetlennek a vallás tanulmányozását.

1899-ben közzétett egy tanulmányt a vallási jelenségek meghatározásáról. Ebben a következő olvasható:

> „A társadalom ... összehasonlíthatatlanul fölötte áll az egyes egyéni erőknek, hiszen ezen erők szintézise. Az az örökös függőség, amely a hozzá fűződő viszonyunkat

[48] Durkheim valóban ennek a műnek a megírására készült ebben az időszakban, de a munkamegosztás szellemében az *Année* vallásszociológiai szekcióját átengedte Maussnak és Hubertnek: írásainak csak 2,5%-át publikálta ott, szemben az erkölcs- és jogszociológiai szekcióban publikált 69,7%-kal.

[49] Émile Durkheim testvére, Rosine 1904-ben méltatlankodva írta fiának, Marcel Maussnak, hogy öccse pészach ünnepén gyenge gyomrára hivatkozva (!) csak közönséges kenyeret volt hajlandó enni, amelynek látványát az ünnepi asztalon viszont ő, Rosine nem tudta elviselni. Lásd Durkheim, Émile: *Lettres a Marcel Mauss,* Paris: Presses Universitaires de France, 1998, 7.

[50] A kormányzat antiklerikális politikája miatt a vallási kérdések 1901 és 1906 között politikai viták központjában álltak, de Durkheim ezekről az aktuális kérdésekről (szerzetesrendek feloszlatása, egyházi iskolák bezárása és az állam és egyház szétválasztását követően a templomok berendezésének a leltározása) nem nyilatkozott.

> jellemzi egyfajta vallási tiszteletet kelt bennünk iránta. A társadalom szabja meg tehát a hívőnek, hogy milyen dogmákban kell hinnie és milyen szertartásokat kell betartania. És ha ez így van, mindez azt jelenti, hogy a szertartások és a dogmák a társadalom művei.“[51]

Első pillantásra ez nem más, mint korábbi elveinek alkalmazása a vallásra. Csakhogy a viszonyt meg is lehet fordítani: ha a vallási dogmák és szertartások a társadalom művei, akkor a dogmákat és szertartásokat tanulmányozva a társadalom működését tanulmányozzuk. Ha ráadásul Durkheimmel együtt azt feltételezzük, hogy az ún. ősi állapotokat, vagyis 'eleven őseinket', a 'primitíveket' tanulmányozva tudjuk megfejteni a társadalmi jelenségeket, akkor kézenfekvő a következtetés, hogy az ún. primitív vallásokat, pontosabban a rájuk vonatkozó már jelentős irodalmat tanulmányozva tisztázhatók a szociológia és általában a társadalomtudományok alapkérdései.

> „A vallás, elve szerint, de zavaros állapotban, tartalmazza mindazon elemeket, amelyek szétválva, egymást meghatározva, egymással ezer módon összekombinálódva létrehozták a kollektív élet különböző jelenségeit. ...számos problémának azonnal teljesen megváltozik a jellege, mihelyt elismerjük kapcsolatukat a vallási szociológiával.“[52]

Durkheim így is gondolta — mint látni fogjuk, a primitíveket tanulmányozva központi társadalomelméleti problémákat kívánt megoldani. A vallás volt az általános elmélet felé vezető út.

Az osztályozás társadalmi természete

Az új típusú durkheimista szociológia első terméke az *Année*-ban 1903-ban közölt esszé az osztályozásról mint a gondolkodás egyik alapműveletéről, amelyet Durkheim és Marcel Mauss közösen jegyzett. Ennek hatása Durkheim későbbi, sokkal terjedelmesebb művéhez mérhető. Az esszében, minthogy a gondolkodás alapműveleteiről volt szó, a vallási eszmék elemzése alárendelt szerepet játszott. Durkheim csak később fejtette ki, miként vezethető le a gondolkodás alapszerkezete a vallási gondolkodásból és gyakorlatból.

Az esszé Durkheim 1897 utáni munkamódszerének szép példája. A forrásanyagot a XIX. század második felében készült etnológiai-antropológiai leírások alkották (elsősorban az ausztrál őslakókról szólók); a szerzők teljes egészében ezeknek a beszámolóknak a kiértékelésére alapították fejtegetéseiket, vagyis kutatási módszerükben a XIX. századi tudományosság, a 'karosszék-etnológia' mintáját követték. Sehol sem tértek ki az ennek a módszernek az elképzelhető hiányosságaira. Úgy vélték, hogy a gondolkodásnak a 'primitíveknél' megfigyelt és ősinek tartott formáiból következtetni lehet az emberi gondolkodás eredetére. Éppen ezért az antropológiai elemzés egy kvázi-filozófiai fejtegetéssel kapcsolódott össze. Durkheim és Mauss úgy vélték, hogy a megismerés megoldhatatlannak vélt rejtélyeit a szociológia megfejtheti, és ezzel megalapozhatja a tudományok integrátorának szerepére támasztott igényét. Az esszé legkülönösebb vonása

[51] Durkheim, Émile: A vallási jelenségek meghatározásáról (fordította: Ádám Péter) (1899), in: Felkai Gábor — Némedi Dénes — Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig,* Budapest: Új Mandátum, 2000,327-328.

[52] Durkheim, Émile: Préface (1899), in: Durkheim, Émile: *Journal sociologique,* Paris: Presses Universitaires de France, 1969,139.

kétségkívül a filozófiai elmélkedés és a furcsa részletekben bővelkedő antropológiai leírás közvetlen összekapcsolása.

Az osztályozás problémája

Az esszé általános kérdések felvetésével indult. Durkheim és Mauss[53] arra utaltak, hogy az egyszerűnek és eleminek tartott gondolkodásbeli műveletek valójában roppant összetettek. Ezért úgymond a szociológus sem maradhat meg a korábbi egyszerűsítő feltevéseknél. S itt következett egy merész feltevés:

> „Általában úgy képzelték el a meghatározás, a dedukció és az indukció képességét, mintha ezek alkati sajátjai lennének az emberi értelemnek. ... Ebben a felfogásban nem is volt semmi zavaró addig, amíg pusztán az egyéni pszichológiára vélték viszszavezethetni a logikai képességek fejlődését, és *amíg nem merült fel az az eszme, hogy a tudományos gondolkodás módszerei valóságos társadalmi intézmények, amelyeknek kialakulását csak a szociológia képes nyomon követni és megmagyarázni.“* (OEF 255.)

A XIX-XX. századi filozófia felületes ismerete is elég, hogy lássuk: a tudományos módszereket általában *nem* tekintették társadalmi intézményeknek, és a szociológia beleszólását az episztemológiai ügyekbe általában illegitimnek tartották. 1894-ben még Durkheim is ebben a klasszikus episztemológiában gondolkodott. Bizonyság erre egész eszmefuttatása a társadalmi tények dologi természetéről és a tudományos osztályozásról. Akkor még azt az alternatívát állította fel, hogy az ismeret (az osztályozás) vagy az egyéni szubjektivitástól, vagy a dolgok objektív állásától függ. Akkor számára nem volt kérdéses, hogy csak a második megoldás elfogadható.

> „Az a mód, ahogyan [a szociológusi a tényeket osztályozza, valóban nem őtőle magától, nem sajátos egyéni észjárásától, hanem a dolgok természetétől függ. Az az ismérv, amely szerint ebbe vagy abba a kategóriába sorolja a tényeket, mindenki számára látható, felismerhető, és így az egyik megfigyelő állításait mások is ellenőrizhetik.“ (MS 57.)

1903-ban Durkheim és Mauss mint hamisat elvetették a tíz évvel korábbi álláspontot. Az osztályozás társadalmi természetét akarták bizonyítani. A tények osztályozása úgymond nem az egyéni szubjektivitástól és nem is a dolgok természetétől függ. Úgy vélték, hogy a döntő ellenérv mindenfajta klasszikus felfogással szemben az, ha megmutatható, hogy az osztályreláció nem lehet adott a tapasztalatban, és az osztályok közti hierarchikus viszony (azaz a faj és a nem viszonya) sem lehet adott a 'dolgokban'.

Az esszé fontos állításainak megértéséhez először Durkheimnek az esszé általános fejtegetéseiben is megmutatkozó osztályozásfogalmát kell világosan látnunk. Durkheim az osztályozás kérdését a régi logika Arisztotelészig visszavezethető kategóriáiban fogalmazta meg. Úgy fogta fel, hogy az osztályozás egyrészt egymástól világosan és egyértelműen elválasztható csoportok kialakítását jelenti, másrészt azt, hogy az így kialakított csoportok az átfogó 'nem' és a specifikus 'faj' kategóriáknak megfelelően hierarchikusan elrendezhetők. Ez a hagyományos logika szellemében felfogott osztályozás szerinte nem lehet „az elvont értelem spontán alkotása“.

[53] Az esszé alapgondolata kétségtelenül Durkheimtől származott. Ezt mutatják Mausshoz 1902 februárjában írott levelei: Durkheim, Émile: *Lettres a Marcel Mauss,* Paris: Presses Universitaires de France, 1998, 318, 320.

„Minden osztályozás tehát egyfajta hierarchikus rendet feltételez, olyan rendet, amelynek modellje sem az érzékelhető világban, sem tudatunkban nem található. Jogosan ötlik föl tehát a kérdés: vajon honnan ered ez a modell? Még a kifejezések is, amelyekkel a modellt jellemezzük, arra vallanak, hogy e logikai fogalmak valójában nem logikai eredetűek. Azt mondjuk, hogy egy nem fajai rokonsági viszonyban állnak egymással; bizonyos osztályokat családnak nevezünk." (OEF 260.)

Az a nem logikai tényező, amely készen állt arra, hogy az osztályozás alapjául szolgáljon, természetesen a társadalmi volt.

Durkheim és Mauss (összhangban kutatási stratégiájukkal) úgy gondolták, hogy a dolgokban, a természeti világban nem lelhető fel az osztályozás mintája, vagyis ott nem fedezhető fel az egyes fajokba sorolt dolgok közti 'rokonság' és a különböző fajok közös nem alá való rendelése. Van viszont — mondták — egy olyan valóság, amelynek megfigyelése elvezethette az embereket a dolgok osztályokba (fajokba és nemekbe) való rendezéséhez. Márpedig ha van ilyen valóság, akkor ez azt jelenti, hogy empirikus magyarázat adható az osztályozás képességéről. Nem kell feltételezni sem azt, hogy az az emberi elme veleszületett képessége, sem azt, hogy a dolgok maguk már eleve osztályokba rendezetten léteznek (ami kétségtelenül felvetné egy eredeti, a dolgokat teremtő és elrendező transzcendens elme szükségességét). Az empirikus magyarázat a társadalomból indulhat ki.

A primitív osztályozás — totemek és dolgok

Durkheim és Mauss szerint az osztályozás modellje a társadalom volt. Hogy ezt bizonyítsák, a 'primitív' népekről, elsősorban az ausztráliai bennszülöttekről szóló irodalomhoz fordultak. Azt találták, hogy ezek a népek nemzetségekbe szerveződnek, a nemzetségek szimbólumai pedig a többnyire valamilyen természeti jelenséggel, állat- vagy növényfajjal azonosított totemek voltak.[54] A nemzetség tagjai magukat a totemmel azonosították. A totemek (és a hozzájuk kapcsolódó nagyszámú altotem) így egyrészt a társadalom, másrészt a természeti világ osztályozásának (csoportokba sorolásának) az eszközei voltak. Az emberek csoportjai (a nemzetségek) és a dolgok csoportjai (totemek és altotemek) között összefüggés van. Durkheim és Mauss szerint az összefüggés egyirányú: az emberek csoportjai szolgáltak a dolgok csoportosításának alapjául. Ezt úgy fogták fel, mint annak bizonyítékát, hogy az osztályozás képessége valóban társadalmi eredetű.

A tézis bizonyítása olyan terhet rótt a bizonyítékul összegyűjtött etnográfiai anyagra, amelyet az nem bírt el. Ennek ellenére e tanulmánya a legizgalmasabb szociológiai írások közé tartozik.

Durkheim és Mauss, amikor azt állították, hogy az osztályozás képessége társadalmi eredetű, nem azt állították, hogy az egyes társadalmakban megfigyelhető osztályozási formák az adott társadalom tagozódását képeznék le (ez a későbbi tudásszociológiából ismert szociomorfizmus lenne). A tanulmányban kétségtelenül beszéltek a szociális és a megismerési kategóriák 'párhuzamosságáról', és ebben az értelemben beszéltek a társadalmi szervezetről mint 'modellről', 'szoros kapcsolatról' a társadalmi és logikai rendszer között, a társadalmi kapcsolatokról mint a dolgok közötti kapcsolatok 'prototípusáról'. (OEF, 274, 282, 291, 328.) A 'párhuzam', 'modell' vagy 'prototípus'

[54] Durkheimnek ebben az időben szilárd meggyőződése volt, hogy a legősibb, legegyszerűbb társadalmi egység a totemisztikus rokonsági csoport, és a legősibb vallási rendszer a totemisztikus hiedelmek rendszere.

episztemológiai mibenlétét azonban homályban hagyták. A szöveget pontosan megfigyelve kiderül, hogy a fenti kifejezéseket mint metaforákat használták, amelyek egy pontosan meg nem fogalmazódó gondolatot írtak körül.

A tanulmányban találhatók azonban olyan állítások is, amelyek megfelelő világossággal fogalmazták meg, miként kell érteni az osztályozás képességének társadalmi eredetét.

> „A társadalom nem egyszerűen modell volt, amelyben az osztályozó gondolkodás mintegy alapanyagot talált, hanem a társadalom saját keretei váltak a rendszer kereteivé. Az első logikai kategóriák társadalmi kategóriák voltak, a dolgok első osztályai pedig valójában emberek osztályai, amelyekbe ezeket a dolgokat besorolták. Az emberek tehát csak azért csoportosították gondolatilag a dolgokat, mert maguk is csoportot alkottak, és csoportként is gondolták el magukat. A két csoportosítási mód hovatovább olyannyira összekeveredett, hogy meg se lehetett különböztetni egymástól." (OEF 329.)

Az idézett szöveg arra célzott, hogy a logikai (osztályozási) viszonyok és a társadalmi viszonyok nemcsak hasonlítanak egymásra, az egyik a másiknak nemcsak a modellje, hanem a logikai és társadalmi osztályozás azonos természetű is. Az emberek a dolgokat azért osztályozzák egymástól élesen elkülönített csoportokba, mert maguk is ilyen éles határokkal rendelkező csoportokat alkotnak. Ezek a csoportok elsősorban rokonsági csoportok. Durkheim és Mauss, ha nem is teljesen következetesen, belátták azt az elemi tényt, hogy a legegyszerűbb' emberi társadalom reprodukciója is több 'osztályozási' műveletet kíván: a nemek megkülönböztetése mellett el kell különíteni a leszármazási csoportokat (nemzetségeket) és a nemzedéki csoportokat, vagyis a testvéreket az idegenektől és a szülőket a gyermekektől.[55]

Ennek a felismerésnek elsősorban az osztályozás mibenlétére vonatkozó oldalát aknázták ki, kevésbé azt a későbbi strukturalizmusban megfogalmazódó gondolatot, hogy ezek szerint a társadalmi viszonyok is sajátos értelemben logikai természetűek. Durkheim és Mauss azt emelték ki, hogy a logikai kapcsolatok társadalmi, az adott esetben hatalmi jellegűek.

> „A logikai viszonyok így bizonyos értelemben, egyben családi viszonyok is. Olykor - mint láttuk — teljesen azonos jellegűek a tulajdonos és birtoka, vagy az úr és szolgái közötti viszonyokkal. Még az a kérdés is felötlik, hogy vajon nem itt található-e meg elemi formájában a nemnek a fajjal szembeni pozitív szempontból oly különös elsőbbsége?" (OEF 330 — A fordítást módosítottam; *ND)*

A logikai osztályozáshoz megkívánt kompetencia tehát a társas viszonyok kialakításához és fenntartásához megkívánt kompetenciával azonos, a dolgok közti relációk megállapítása pedig hasonló procedúrák eredménye lesz, mint amelyek a rokonsági viszonyok fenntartásához és reprodukciójához elvezetnek. A logikai osztályozás és a társadalmi csoportosítás mint eljárások rokonságának vagy azonosságának a feltételezése a tanulmány elméleti magva. Ha komolyan vesszük ezt a tézist, elesik az az ellenvetés, hogy a társadalmi és gondolati osztályozás között általában nincs megfelelés (például a

[55] Lásd Allen, N. J.: *Categories and Classifications. Maussian Reflections on the Social,* New York: Berghahn Books, 2000, 75 sk. Durkheim első 'igazi' etnológiai írása a társadalmi osztályozás alapelvének tekinthető incesztustilalommal foglalkozott. Durkheim, Émile: La prohibition de l'inceste et ses origins (1898), in: Durkheim, Emile: *Journal sociologique,* Paris: Presses Universitaires de France, 1969,37-101.

Durkheim és Mauss által elemzett kínai osztályozás esetében sem).[56] A tanulmány ugyanis nem azt állította, hogy a dolgok osztályozása csak akkor társadalmi eredetű, ha pontosan leképezi a társadalom csoportjait; a lényeges állítás az, hogy maga az az emberi képesség, hogy a dolgokat osztályokba tudjuk rendezni, társadalmi eredetű képesség. A mai olvasó furcsának találhatja, hogy Durkheim és Mauss nem vették észre, hogy a nyelv maga tartalmaz egyfajta osztályozási kompetenciát. Annak belátása, hogy a nyelv a társadalmasulás egyik legfontosabb aspektusa, teljesen hiányzott a klasszikus szociológiából (még Mead elméletéből is, amely pedig legmesszebb jutott a nyelv szerepének felismerésében). Ennek a valóban különös 'vakfoltnak' a magyarázata alaposabb elméleti elemzést kívánna.

Az az elem, amely egyaránt jelen van a gondolkodásban és a társadalmi viszonyok alakulásában, Durkheim és Mauss szerint az 'érzelem'. Ez az az erő, amely a dolgokat elrendezi.

> „... az érzelmek, amelyek a családi, társadalmi stb. szervezet alapját alkotják, határozták meg egyben a dolgok elosztásának logikáját is. A dolgok éppúgy vonzzák és taszítják egymást, ahogyan az embereket is közelíti egymáshoz a rokonság és szembeállítja a vérbosszú. ... Ugyanaz az elv vagy erő rendeli egyik dolgot a másik alá, mint ami a birtokot a tulajdonos, a szolgát az úr alá. Kollektív lelkiállapotok alakították tehát ki ezeket a csoportokat, amelyek nyilvánvalóan érzelmi jellegűek. A dolgok között éppúgy vannak érzelmi alapú vonzódások, mint az egyének között, és ezek határozzák meg osztályozásukat." (OEF 331.)

Az érzelem szerepe magyarázza azt is, hogy miért változik az osztályozás természete.

> „Az a nyomás, amelyet a társadalmi csoport minden egyes tagjára gyakorol, nem teszi lehetővé az egyén számára, hogy szabadon ítélje meg azokat a fogalmakat, amelyeket a társadalom dolgozott ki, és amelyekre rányomta személyisége bélyegét. Az ilyen konstrukció az egyén számára szent. Ezért is van az, hogy a tudományos osztályozás története végeredményben azoknak a szakaszoknak a története, amelyek során ez a társadalmi érzelmekből adódó elem fokozatosan meggyöngült, egyre nagyobb teret hagyván az egyéni gondolkodás kibontakozásának." (OEF 334.)

Az esszének a szociológia státusa szempontjából lényeges hozadéka annak a megerősítése volt, hogy a filozófia problémái csak akkor oldhatók meg, „ha szociológiai fogalmakkal közelítünk hozzájuk." (OEF 334.) Ezzel megalapozta a szociológia (és az *Année* csoportja) igényét a társadalomtudományok integrációjára. Egyben azonban aláásta a durkheimi szociológia eredeti alapjait, a társadalmi tény fogalmát is. A pozitivista módszer számára a társadalmi tény azért jelenthetett kiindulást, mert a megfigyelőtől függetlenül adott volt, és mert vele szemben a megfigyelő lényegében passzív szerepet játszott. Az osztályozásról szóló tanulmányból azonban az következett, hogy a társadalom megfigyelője (aki mint kutató szükségképpen osztályoz) elvileg maga is része annak, amit megfigyel (hiszen nemcsak bizonyos osztályozási minták erednek a társadalomból, a megfigyeltből, hanem maga az osztályozás képessége is). A társadalmat osztályozó olyan osztályozási formákat használ, amelyek az osztályozott termékei, és csak

[56] Durkheim és Mauss megjegyzései a kínai osztályozásról (OEF 315-323.) felületesnek és odavetettnek tűnnek. Hogy maga a tanulmány alapgondolata mégis találó és inspiráló, azt jól mutatja, hogy a Mauss-tanítvány sinológus Marcel Granet a kötelező elismerésen messze túlmenően 'korszakalkotónak' tartotta ezt a néhány paragrafust. Granet, Marcel: *La pensée chinoise* (1934), Paris: Albin Michel, 1988, 484.

annyiban képes osztályozni, amennyiben maga is része az osztályozott társadalomnak. A megfigyelő nem lehet radikális értelemben 'külső', ahogy a pozitivizmus kívánná.

Az esszé ilyen radikálisan antipozitivista következtetéseit Durkheim és Mauss az adott körülmények között nem tudta levonni. Durkheim gondolkodása ebben a lényeges vonatkozásban XIX. századi maradt. Az osztályozásra vonatkozó alapvető állításai a tudás radikális szociologizálását implikálják. Durkheim ugyanakkor bízott abban, hogy az emberi gondolkodás lényegileg egységes vagy egységes lehet. A racionalista idealizmusnak az osztályozás képességére, általában az emberi ész mibenlétére vonatkozó magyarázatát azért nem fogadta el, mert az volt a benyomása, hogy az nem képes az ember ésszerű voltának eléggé biztos igazolására. Úgy gondolta, hogy a gondolkodás egységét és ésszerűségét tudományosan csak a gondolkodás legáltalánosabb feltételeit, alapszerkezeteit, a leglényegesebb emberi kompetenciákat magyarázó szociológia képes bizonyítani. Ennek egyik — racionalista — következménye az volt, hogy a 'primitív' is éppoly racionálisnak tűnt, mint a modern tudós (és nem az, hogy a modern tudós is éppoly kevéssé racionális, mint a 'primitív').

A vallásszociológia mint szociológiaelmélet

A Durkheim életművét megkoronázó nagy művet, *A vallási élet elemi formáit* általában úgy tekintik, mint az *Année* tagjainak munkálkodását összefoglaló szintetikus tanulmányt. Durkheim nagyon sok tekintetben épített munkatársai, elsősorban Mauss eredményeire, és ezt az adósságát nem mindig ismerte el megfelelő módon.

E könyv valóban az *Année-ra* jellemző szociológiai kutatási stílus mintapéldája. Jellegzetes jegyei a következők: az etnológiai tényanyag túlsúlya a más természetű szociológiai tények rovására; a vallás kérdéseire fordított figyelem; az általános elméleti kérdések és az etnológiai elemzés összekapcsolása.

A könyvben Durkheim szinte kizárólag Ausztráliára vonatkozó tényanyagot használt, ezen belül is elsősorban a mai Északi Terület déli részén, a *Mac Donnel* s *Rangé* környékén élő *arunta* és *warramurga* vagy *warramunga* törzsekre vonatkozó megfigyeléseket. Ennek elsősorban az az oka, hogy nem sokkal korábban jelent meg két hatalmas és érdekes anyagot tartalmazó leírás erről a területről.[57] Ezek részletes képet adtak egy archaikus társadalom életének egészéről.

Durkheim alapelvként fogadta el, hogy valamely jelenség magyarázatánál annak legegyszerűbb és legprimitívebb formáihoz kell fordulni, mert „a tudományos igazságok láncolatában az első láncszem döntő szerepet játszik.“ (VEF15; FE 5.)[58] Az említett két könyvben kezében tartotta ezeknek a legegyszerűbb és legprimitívebb' formáknak a leírását. Durkheim azért részesítette előnyben a primitív formákat, mert ezek úgymond „egyszerűek“ (VEF 17; FE 8.), a mítoszok és a szubtilis teológiák még nem alakították át, tehát itt találhatók meg azok az okok, „amelyektől a vallásos gondolkodás és

[57] Spencer, Baldwin — Gillen, Francis J.: *The Native Tribes of Central Australia,* London: Macmillan, 1899; uők: *The Northern Tribes of Central Australia,* London: Macmillan, 1904. A következőkben a szövegben és az idézetekben az ausztráliai bennszülött neveknél és kifejezéseknél a Durkheim által használt alakot alkalmazom. *A vallási élet elemi formái* magyar fordítása ugyan N. B. Tindale 'sztenderdizált' neveit kívánja alkalmazni 'a magyar kiejtés szabályai szerint' (?) (VEF 92-93.), de ettől maga is eltér, mert a Durkheim által használt megnevezés és az ugyanazon népre alkalmazott Tindale-féle megnevezés több esetben teljesen különbözik. A Tindale-féle nómenklatúra használatának akkor volna értelme, ha az ausztráliai őslakosokról írnék. Ez a szöveg azonban Durkheimről szól, aki az akkori szakirodalomban szereplő neveket és kifejezéseket vette át.

[58] A hivatkozásokban megadom az új, 2003-as magyar fordítás oldalszámait. A fordítást azonban oly sok helyen kellett módosítanom, hogy ezt külön nem jelölöm. Az oldalszámok segítségével bárki könnyen ellenőrizheti a szöveget. Az említett módosítások miatt minden helyem megadom a francia eredeti oldalszámait is.

gyakorlat legfontosabb formái függenek." (VEF18; FE11.) Durkheim fejében tehát az az elképzelés élt, hogy a primitív formák tanulmányozása mintegy helyettesíti a társadalomtudományokban lehetetlen kísérletezést, mert leegyszerűsített formában mutatja be a vizsgálni kívánt jelenséget.

Ahhoz, hogy a vallás 'elemi formáit' éppen az ausztrál 'primitívek' hiedelmei alapján tárja fel, bizonyítás nélkül fel kellett tételeznie, hogy „... minden vallás összehasonlítható, hogy valamennyien ugyanannak a nemnek a fajai, szükségképpen tartalmaznak olyan lényegi elemeket, amelyek valamennyiükben közösek." (VEF 16; FE 6.) (Természetesen ez az a tézis, amelyet az ún. nyugati világ domináns vallásainak képviselői nem fogadtak, nem fogadhattak el.) Durkheim további feltevése az volt, hogy az ausztrál társadalmak az akkor ismert legprimitívebb társadalmak, mert teljes mértékben homogének (hogy ez nincs így, az magából a könyvből is kiolvasható), ennélfogva a vallásuk is a legprimitívebb és a legegyszerűbb, a legközelebb áll a fejlődés kiindulópontjához. (VEF 96; FE 135.) Ez az utóbbi feltevés evolucionista előítélet. Durkheim ragaszkodott hozzá, hiszen könyvének fontos tézisei attól a feltevéstől függtek, hogy a 'legprimitívebb' formából kiindulva lehet egy jelenséget megérteni.

Durkheimnek fontos módszertani elve volt az, hogy „egyetlen tény is megvilágíthat egy törvényt", ha ti. a megfigyelést jól végzik, és az jelentős tényre irányult. (VEF 96; FE 135.) Bár ennek az elvnek is több mint kérdéses az érvényessége, mégis termékenynek bizonyult, hiszen megakadályozta azt a XIX. században még szokásos eljárást, amelynek során összefüggésükből kiszakított tények gátlástalan összehasonlítására építettek következtetéseket. Durkheim — amennyire ez egy karosszék-antropológus számára lehetséges volt — igyekezett azt a bizonyos 'egyetlen tényt' alaposan körüljárni.

A könyv gazdag anyagából három kérdést emelek ki: a vallásszociológiából levont általános (filozófiai) következtetéseket, a vallás meghatározását és a központi vallási hiedelmek eredetére vonatkozó elemzéseket.

Filozófiai következtetések

Durkheim, mint ezt a munka bevezetésében meg is fogalmazta, nemcsak „a jelenleg ismert legprimitívebb és legegyszerűbb vallást" (VEF 13; FE 1.) akarta tanulmányozni, hanem a vallásetnológiából nyert tanulságokkal és eszközökkel gondolta „megújítani azokat a problémákat, amelyeket eddig csak a filozófusok tárgyaltak". (VEF 19; FE 12.) Ez a megújítás elsősorban a tudomány társadalmi természetének a kimutatását jelentette. 1910-ben így írt:

> „Valójában a tudomány kifejezetten társadalmi jellegű, bármilyen nagy is legyen az a része, amelyet benne az egyének elfoglalnak. Társadalmi, mert egy hatalmas kooperáció terméke ... Társadalmi, mert olyan módszereket és technikákat tételez fel, amelyek a hagyomány művei... Igazi intézmények ezek, amelyeket a gondolkodásban felhasználnak, ahogy a jogi és politikai intézmények a cselekvés kötelező módszerei. A tudomány azért is társadalmi dolog, mert olyan fogalmakon dolgozik, amelyek az egész gondolkodáson uralkodnak, s amelyekben az egész civilizáció mintegy sűrítve benne van: ezek a kategóriák. Nem igaz tehát, hogy a társadalom szerepe megszűnik ott, ahol a tiszta elmélkedés birodalma kezdődik; az elmélkedés ugyanis társadalmi alapokon nyugszik."[59]

[59] Durkheim, Émile: Jerusalem W.: Soziologie des Erkennens (1910), in: Durkheim, Émile: *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale,* Paris: Les Editions de Minuit, 1975,192-193.

Ehhez a társadalmisághoz pedig a vallás elemzésén keresztül lehet eljutni:

„... minthogy a vallás jellegzetesen társadalmi dolog, ha azt keressük, hogy milyen vallási tényezők vannak jelen mind a fizikai, mind az erkölcsi világról alkotott reprezentációnkban, akkor nem teszünk mást, mint megpróbálunk meghatározni néhányat a megismerés társadalmi feltételei közül."[60]

A vallás elemzését pedig — mint előbb említettem — a legprimitívebb' vallásokkal kell kezdeni.

Durkheim — klasszikus filozófiai műveltségének megfelelően — a legfontosabb filozófiai kérdéseknek az arisztotelészi-kanti értelemben vett kategóriák, filozófiai alapfogalmak (tér, idő, erő, ok stb.) kérdését és az empirizmus — racionalizmus (apriorizmus) ehhez kapcsolódó vitáját tartotta. Ebben a vitában — a kérdést némileg leegyszerűsítve — arról volt szó, hogy gondolkozásunk alapvető fogalmai a tapasztalat általánosításainak tekinthetők-e *(empirizmus),* vagy a gondolkodás minden tapasztalatot megelőző szerkezetét alkotják-e *(apriorizmus).* Durkheim a klasszikus érvelési hagyományoknak megfelelően egy, a jelzett ellentéten túlemelkedő, harmadik megoldást keresett, amely ugyanakkor megőrizte volna az apriorizmus bizonyos előnyeit. Ehhez a szociologizált kantianizmushoz vezető út az általános fogalmak, a kategóriák szociológiai funkciójának elemzésével nyílt meg.

Durkheim a fogalmaknak nemcsak megismerési, hanem szociális funkciókat is tulajdonított. A fogalmak ugyanis úgymond állandóak, személytelenek, kommunikálhatok, kívül állnak „időn és a keletkezés pillanatán", míg az érzéki, egyedi benyomások szubjektívek, állandó áramlásban, átalakulásban vannak. (VEF 391; FE 618.) Durkheim szerint tehát a fogalmak (illetve a legáltalánosabb fogalmak, a kategóriák) integrálják a gondolkodást is és ezen keresztül tulajdonképpen a társadalmat is. A társadalom (amelyet Durkheim hajlamos volt makroszubjektumként elgondolni) a kategóriák révén 'gondolkodik':

„Nem holmi absztrakciók [a fogalmak], amelyeknek csak a különös tudatokban van valóságuk, hanem éppoly konkrét képzetek, mint amiket az egyén tud személyes környezetéről alkotni: megfelelnek annak, ahogy a társadalom, ez a sajátos lény, elgondolja a saját tapasztalatának tárgyait. S ha a fogalmak valóban többnyire általános eszmék, ha inkább kategóriákat és osztályokat fejeznek ki, semmint különös tárgyakat, annak az az oka, hogy a létezők egyedi és változó tulajdonságai csak ritkán érdeklik a társadalmat, már terjedelménél fogva is csak általános és állandó sajátosságaik érinthetik." (VEF 393; FE 621.) [A kategóriák] „... az a közös tér, ahol valamennyi szellem találkozik. Mégpedig szükségszerűen, mert az ész, amely nem más, mint az alapvető kategóriák összessége, olyan hatalommal van felruházva, amely alól nem vonhatjuk ki magunkat kedvünkre." (VEF 23; FE 19.)

Amennyiben bizonyítást nyerhet a kategóriák ilyen integratív társadalmi szerepe, akkor kézenfekvő, hogy a megismerésben betöltött középponti szerepük is kapcsolatba hozható ezzel a társadalmi integratív funkcióval. Más szavakkal: Durkheim 'szociológiai racionalista' volt, mert úgy gondolta, hogy az észnek mint a kategóriák összességének kötelező jellege társadalmiságukból adódik, és e kategóriák társadalmi funkcióval éppen kötelező voltuk miatt rendelkeznek. Az egyedi megismerővel szemben a kategóriák megőrzik elsődlegességüket *(a priori* státusukat), de nem azért, mert a gondolkodás

[60] Durkheim, Émile — Bouglé, Célestin: Les conditions sociologiques de la connaissance (1910), in: i. m. 189.

tisztán formális előfeltételei. Ellenkezőleg, a kategóriák viszonya ugyanolyan az egyedi megismerőhöz, mint amilyen Durkheim szerint a társadalomé az egyénhez: az egyéni mindkét esetben függő, alárendelt állapotban van.

Durkheim ugyanakkor a kategóriákban a társadalmi ismerettermelési folyamat végeredményét látta. Bizonyos fokig igazat adott tehát az empirista álláspontnak is.

> „A kategóriákat immár nem elsődleges és elemezhetetlen tényeknek tekinti [a saját megismerés-elmélete] ... E kategóriák ugyanis most már nem úgy jelennek meg, mint nagyon egyszerű fogalmak, amelyeket bármely jöttment kihámozhat személyes megfigyeléseiből, és amelyeket a népi képzelet sajnálatos módon túlbonyolított, hanem, épp ellenkezőleg, mint okos gondolati szerszámok, amelyeket évszázadok során emberek csoportjai kovácsoltak kitartó munkával, s amelyekben szellemi tőkéjük legjavát halmozták fel. E fogalmak mintegy summázatát adják az emberi történelem egyik jelentős részének." (VEF 28; FE 27.)

A kategóriák a társadalmi munka eredményei. Az előbbi idézethez Durkheim a következő, fontos lábjegyzetet fűzte:

> „Ezért indokolt a kategóriákat a szerszámokhoz hasonlítani; mert a maga részéről a szerszám felhalmozott anyagi tőke. Egyébként e három fogalom közt — szerszám, kategória, intézmény — szoros rokonság áll fenn." (VEF 28; FE 27.)

A megjegyzés azért fontos, mert ezzel világossá tette, hogy a kollektív reprezentációk nemcsak adottak, dolgok a szó korábbi durkheimi értelmében, hanem a társadalom reprodukciójával kerülnek kapcsolatba — bármilyen elvont megfogalmazásban is.

A kategóriákat létrehozó munka és az eredményeként létrejövő társadalmasodás az egyedi tapasztalattal szemben képes az általánosságot biztosítani; ez az általánosság azonban természetesen a mindenkori társadalomkonstituáló szabályok általánossága lesz (amelynek értelmében az, aki nem tartja be őket, nem játssza a 'társadalomjátékot'), nem pedig a klasszikus filozófia által posztulált ész általánossága. Ez a magva annak, amit Durkheim *a megismerés szociológiai elméletének* nevezett.

Ebből a felfogásból következett megismerés és hatalom/tekintély összefüggése.

> „A társadalom nem hagyhatja az egyének szabad belátására a kategóriákat, nem mondhat le róluk, mert azzal magamagáról mondana le. Ahhoz, hogy élni tudjon, nemcsak elégséges mértékű morális konformizmusra van szükség; a logikai konformizmusnak is van egy olyan minimuma, amit a társadalom nem tud nélkülözni. Ez okból tekintélye egész súlyával ránehezedik tagjaira, hogy megakadályozza az eltéréseket." (VEF 26; FE 24.)

A társadalmi tekintély *(autorité)* kettős értelemben szerepel ebben a szövegben: mint uralom biztosítja a társadalom tagjainak morális és politikai konformitását, mint a gondolkodás keretfeltételeinek általános elfogadottsága pedig biztosítja a közlések érthetőségét. Durkheim ez úton gondolta megmenthetőnek az ismeretelméleti racionalizmust, amely veszélybe került az apriorizmus feltételezett ellentmondásai miatt.

A racionalista és a comte-i hagyományhoz kötődő Durkheimnek nem tűnt fel, hogy a logikai és társadalmi kényszer összefüggése másképpen is elgondolható: ha a logikai kényszer hasonlít a társadalmihoz, akkor éppolyan önkényes és végső soron irracionális, mint amaz. Ily módon egy olyan relativizmus építhető fel, amelyben a jobbik érv ereje helyére a hatalmi fölény nyers ténye kerül.

A vallás meghatározása

A vallás fentebb már röviden említett, 1899-ből származó meghatározása azt emelte ki, hogy a vallási hiedelmek és gyakorlatok az adott vallási társadalom tagjai számára kötelezőek. 1912-ben annak a bizonyítása került előtérbe, hogy az osztályozás és a kategóriaalkotás képessége társadalmi természetű. Ha tehát a vallásnak kulcsszerepe volt az emberi gondolkodás kialakulásában (és ennélfogva a gondolkodás szerkezete is csak a vallásból kiindulva érthető meg), akkor valamiféle belső kapcsolatnak kellett lennie az elemi vallási hiedelmek és a kategorizálás képessége között. Durkheim ezért a korábbiakhoz képest sokkal erősebben hangsúlyozta a szent és profán már 1899-ben is említett dichotómiáját, és vallásinak tekintett minden olyan hiedelem- és gyakorlategyüttest, amely a szent és profán megkülönböztetését alkalmazta. „A világ két területre oszlik, az egyikben van minden, ami szent, a másikban minden, ami profán — ez a vallási gondolkodás megkülönböztető jele ...". (VEF 44-45; FE 50-51 .)[61]

A szent és profán megkülönböztetésének Durkheim szerint az a jellegzetessége, hogy a dolgokat objektív, megfigyelhető tulajdonságaik alapján nem lehet így dichotomizálni, két egymást kizáró területre osztani. A szentnek tartott dolgok nem feltétlenül magasabb rendűek, nem méltóságteljesek, nem feltétlenül rendelkeznek valamilyen szembeötlő sajátossággal, a hívek nem feltétlenül gondolják róluk, hogy hatalmasak vagy tiszteletreméltóak. A legkülönfélébb dolgok lehetnek szentek. A megkülönböztetés nem származhat a megfigyelésből. A szent és profán közti különbség Durkheim felfogása szerint bizonyos értelemben formális. A szent és profán dichotómiája ezek szerint nem más, mint a dichotomizálás elve maga, minden tartalomtól elválasztott tisztaságában: „... a szentet a profánhoz viszonyítva már csakis különneműségük alapján határozhatjuk meg. E különneműség azért elegendő a dolgok ezen osztályozásának jellemzéséhez és az összes többitől való megkülönböztetéséhez, mert igen sajátos: *abszolút.* Az emberi gondolkodás történetében nincs még egy példa a dolgok ennyire mélyen különböző, ennyire radikálisan ellentétes két kategóriájára." (VEF 46; FE 53.) Úgy tűnik, hogy Durkheim szerint a szent és profán a két legfontosabb kategória, a szent/profán dichotómia minden kategorizálás alapformája. A dolgok osztályozásának, kategóriák alá való rendelésének képessége így *eo ipso* vallási eredetű lenne. Ez újabb támasztékot adott annak a tételnek, hogy a gondolkodás szerkezetében is társadalmi jellegű.

A vallásos hiedelmek és gyakorlatok lényege Durkheim szerint a szent és profán lények közötti kommunikációban áll:

> „A szent lényeket, éppen szent jellegük miatt, a profánok nem érinthetik, másfelől viszont az előbbiek semmire nem volnának jók, és létezésüknek nem volna semmi értelme, ha nem kerülnének kapcsolatba a hívekkel, akiknek egyébként tisztelettel-jes távolban kell maradniuk tőlük. Nincs olyan pozitív rítus, amely alapjaiban véve ne jelentene valóságos szentségtörést; mert az ember csak úgy érintkezhet a szent lényekkel, ha áthágja azt a korlátot, amely normális esetben elválasztja őket tőle." (VEF 311; FE 483.)

Ebben az állításban két különböző dologról van szó: Durkheim szerint egyrészt a vallási rítusok (az ima, az áldozat, a beavatás, a gyászszertartás) funkciója az, hogy biztosítsák a szent és profán közti átjárást *(passage),* másrészt az, hogy mindemellett fenntartsák a szentet a profántól elválasztó határt.

[61] Ennek a koncepciónak a kidolgozásában döntő szerepe volt tanítványainak — mint ezt a továbbiakban részletesebben bemutatom.

Az elválasztás az egyszerűbb eset. A különbözőt el kell választani — gyakorlatilag is és gondolatilag is. „A szent lények definíciószerűen elkülönített lények. Az jellemzi őket, hogy köztük és a profán lények közt nincs folytonosság. Normális körülmények közt egymáson kívül vannak. Egész sor rítusnak az a célja, hogy e lényegi elkülönítést megvalósítsa." (VEF 277; FE 428.) így például az aszketikus gyakorlatok: a fájdalom és a nélkülözés Durkheim szerint azért szükségesek, mert a vallási élet bizonyos pillanataiban, amikor — mint az avatási szertartásokban — a hívőnek a szent dolgokkal kell kapcsolatba kerülnie, erővel el kell szakítani őt a profán világtól és a profán élvezetektől. (VEF 288; FE 445-46.)

> [Az ember általában (és az ausztrál bennszülött is)] „sosem emelkedik nagyszerűbben *(avec plus d 'éclat)* önmaga fölé, mint amikor olyannyira megzabolázza természetét, hogy az az ellenkező irányban halad, mint amit spontán választana. ... A fájdalom annak jele, hogy elszakadtak a profán környezetéhez kötődő szálak; azt tanúsítja tehát, hogy az ember részben felszabadult e környezettől, s következésképpen a fájdalmat joggal tekintik a való felszabadulás eszközének." (VEF 291; FE 451.)

Durkheim természetes módon tért át az ausztrál etnológia taglalásáról az általános erkölcsi tanulságok megfogalmazására.

A profántól elkülönülő szent világnak és a szent dolgoknak semmi értelmük nem lenne, ha a profán lények nem tudnának kapcsolatba kerülni a szent világával, ha nem tudnának mintegy maguk fölé emelkedni. A két elkülönített világ strukturális kapcsolódására, az átjárás jelenségére először Mauss és Hubert mutattak rá az áldozatról szóló, 1899-ben megjelent és később még tárgyalandó tanulmányukban (ES). Durkheim az áldozatban két elemet látott: egyfelől a hívő és a szent lények egyesülését *(communion)* — például a Robertson Smith által feltételezett áldozati lakomában -, másfelől a hívő adományát, a lemondást, vagyis az egyéni létezés valamely töredékének feladását. (VEF 315; FE 489.) Ezzel a szent és profán lények közt egyfajta körforgás jön létre, a szent lények megkapják az áldozatot, és az egyesülés során mintegy átadnak valamit magukból a profánoknak. Durkheim, hűen önmagához, úgy látta, ebben a társadalmi élet valósága mutatkozik meg: „…a társadalmi élet körben mozog. Egyfelől az egyén a társadalomból és a társadalomtól kapja azt, ami a legértékesebb benne ... Másfelől viszont a társadalom csakis az egyénekben, az egyének által létezik és él... a társadalom, amelynek az istenek csak szimbolikus kifejezései, éppúgy nem lehet meg az egyének nélkül, mint az egyének a társadalom nélkül." (VEF 319; FE 495-496.) A szent/profán dichotómia tehát ekvivalens a társadalom/egyén dichotómiával is. Az aszkézis Durkheimnél ennélfogva nem a társadalomból való kivonulást, hanem éppen annak ellentétét jelenti. A társadalmi létezés Durkheim szemében — éppen azért, mert a dichotómia, a határmegvonás végső forrása a társadalom — az egyének korlátozását feltételezi, azaz bizonyos formájú aszkézist kíván.[62]

Durkheim szinte kizárólag a szent hiedelmekkel és gyakorlatokkal foglalkozott — mert hiszen azok a társadalmiak, azok tartoznak a szociológiára és az etnológiára. A szent és a profán különbsége azonban a társadalmon belül is megismétlődik: mindenekelőtt a szent térnek és időnek a profán tértől és időtől való elválasztásában. A munka, amely „az élet e világi *(temporelles)* szükségleteinek" a kielégítéséről gondoskodik, amely tehát az élet természet felőli oldalára esik (és amelyről Durkheimnek igen kevés

[62] Nyilvánvaló, hogy ebben a gondolatmenetben Durkheim életfelfogásának alapvonásai jelennek meg. Elegendő ezt a fejtegetést az anómia elméletével összevetni (Ö 267 sk), ahol a korlátozatlan vágyak és szükségletek egyént és társadalmat egyformán szétromboló hatásáról elmélkedett.

mondanivalója van), a profán tevékenységek közé tartozik; vele szemben áll az ünnep, a vallási semmittevés. (VEF 283-284; FE 438-439.) A tér és idő megosztása ebből adódik: a szent tevékenységeket nem lehet ugyanott és ugyanakkor folytatni, mint a profánokat.

„Nincs olyan vallás, következésképpen nincs olyan társadalom sem, amely ne ismerte és ne gyakorolta volna az idő két határozottan elkülönülő részre való felosztását, amely két rész egymást váltogatja egy népektől és civilizációktól függően változó törvényszerűség szerint; nagyon valószínű az is, mint mondtuk, hogy e váltakozás szükséglete vitte rá az embereket, hogy a tartam *(durée)* folytonosságába és homogenitásába olyan különbségtételeket és differenciálódást vigyenek be, amelyeket az természetes módon nem tartalmazott.“ (VEF 285; FE 440-441.)

Így emelkednek ki a differenciálatlanságból a társadalmon belül megismételt szent/profán (társadalom/természet) dichotomizáció eredményeképpen az alapvető kategóriák: az idő és a tér. A társadalmi eredetű tér és idő kategóriákkal a természeti tagolatlan folytonosság áll szemben. A puszta tartam nem idő, mert pillanatai nem válnak el egymástól.

A szent és profán dichotómiája, amely a világ elképzelhető legformálisabb felosztása, Durkheimnél egyfajta — a felszíni, közvetlenül megfigyelhető folyamatokkal szembeállított — strukturális elv bevezetését jelentette. Ezért sorolható Durkheim a későbbi strukturalista társadalomtudomány előfutárai közé.

A vallási hiedelmek eredete

A szent/profán dichotómia a fentiek értelmében tehát megfelel a társadalmi/egyéni dichotómiának. De ha valóban bizonyítani lehet, hogy a vallási (azaz a szent dolgokra vonatkozó) képzetek társadalmi gyakorlatok során alakulnak ki, akkor — Durkheim így gondolta — nemcsak elméleti megfontolásokkal támasztotta alá tételét, hanem empirikusan is bizonyította a vallás társadalmi természetét és ezzel természetesen a vallási gyökerű kategóriák társadalmi eredetét.

A legfontosabb gondolatok ahhoz a leíráshoz kapcsolódtak, amelyet Durkheim — Spencer és Gillen művét követve — a *warramungáknak* a *Wollunqua* kígyóhoz kapcsolódó ünnepéről, *korroborijáról* (énekkel, tánccal kísért szertartásáról) adott (VEF 203; FE 307 sk.) E kígyó ünnepe annál is inkább megfelel a vallás durkheimi elemzése céljainak, minthogy e rítusban utilitárius célokról (pl. a totemállat szaporodásának elősegítéséről) szó sem lehet: e totemállat az 'álomidőben'[63] élő mitikus, egyedi lény. Rítusaiban tisztán vallási, társadalmi funkciók teljesítéséről van szó, a szent hagyomány ébrentartásáról, olyan szertartásegyüttesről, „amelynek csakis az a célja, hogy fölébresszen bizonyos gondolatokat és érzéseket, hogy a jelent a múlthoz, az egyént a közösséghez kapcsolja.“ (VEF 346; FE 541.)

A rítusok ciklusa Durkheim szerint azonos a társadalmi élet ciklusával. A szent fázisra a népesség koncentrálódása és sűrűsödése jellemző, vagyis az, hogy az ünnepeket megülő csoport tagjai egy előre meghatározott helyen hosszabb-rövidebb időre összegyűlnek. A társadalmi ciklus ismétlődően bevezeti az egyéneket a vallási időbe és térbe. A szentre következő profán fázis az élelemgyűjtés, a 'hétköznapok' ideje, amikor az egyes csoportok szétszórtan gyűjtögetnek, vadásznak. Ilyenkor a társas élet intenzitása

[63] Az ausztrál bennszülöttek vallási képzeteiben központi helyet foglalt el az 'álomidő' *(dream-time, alcheringa* vagy *altjira)* képzete. Az 'álomidő' a történeti időn kívüli mitikus valóság.

mérsékelt. (VEF 203-204; FE 307-308.) E ciklikusság a társadalmi élet belső sajátossága, nem a környezeti feltételek kényszerítik ki, hanem a a közös élet követelményei határozzák meg, azaz a szent idő és a profán idő kettősségéről van szó.

Durkheim a rítusok — modern kifejezéssel szólva — latens funkcióit kereste. „A lényeg az, hogy az egyének összegyűljenek, hogy közös érzelmeik legyenek, s hogy ezeket közös cselekvésekben fejezzék ki.“ (VEF 353; FE 553.) Vagyis Durkheim ezekben az elemzésekben az ausztrál példák kapcsán ismét azt a kérdést vetette fel, hogy miként lehetséges a társadalmi integráció. A társadalmi integráció Durkheim szerint kötelező szabályozást kíván, egyfajta rendet. A rend megerősítését szolgálja pl. a *witchetty* hernyó *intichiumája,* rítusa, amelynek során a hernyó totemisztikus nemzetsége elvégzi a szaporító aktusokat, főnöke személyében szent *communióra.* lép a totemmel, ezzel stabilizálja a főnöki intézményt, az egyének nemzetségi státusát. (VEF 323 sk; FE 501 sk.) Durkheim azonban ebben a műben a gyülekezetnek, a közös rítusoknak más funkciókat is tulajdonított. A társadalmi újítás, a 'teremtés' magyarázatát kereste az ausztrál őslakók rítusaiban.

A könyv alapgondolata szempontjából központi elemzések tárgyát a kollektív forrongás, 'pezsgés' *(effervescence collective)* állapotai alkották, ezek példája a *Wollunqua* kígyó már említett ünnepe. Durkheim úgy gondolta, hogy a kollektív forrongás a társadalom sűrűségének közvetlen eredménye. Fizikai analógiával úgy képzelte, hogy létezik az egyéneknek egy minimális 'kritikus tömege', amely az intenzív közös élet előfeltétele. Ha a társadalmi csoport ezt a minimális 'sűrűséget' eléri, akkor gyorsan fokozódik a közös élet intenzitása, hamar elér egy olyan fokot, amelyeknek gazdagsága minden normális állapotot felülmúl:

> „... már pusztán a tömörülés is különösen erős izgatószerként hat rá [a bennszülöttre]. Ha összegyűlnek az emberek, közeledésükből elektromosságféle keletkezik, melytől hamarosan rendkívül felfokozott állapotba kerülnek. A kifejezésre jutó érzelmek ellenállás nélkül felerősödnek a külső határokra nyitott tudatokban: valamennyi visszhangot ver a másikban. A kezdő impulzus ily módon valamennyi visszaverődésre egyre erősödik, mint ahogy a lavina is egyre dagad, ahogy megy lefelé.“ (VEF 204; FE 308.)[64]

Ez történik az említett kígyóünnep éjszakáján is. Itt, mint azt Durkheim az etnográfiai beszámolókban olvasta, számos olyan dolgot visznek végbe a *warramungák,* amitől normális körülmények között visszariadtak volna. Mintegy önkívületbe esnek, egzaltáltak lesznek. E forrongás során sor kerül a szexuális tabuk megsértésére is, vagyis annak az alapvető társadalomszerkezeti mechanizmusnak az időleges hatályon kívül helyezésére, amely e társadalmakban az egyének helyét meghatározza. A forrongás ebben az értelemben nem rekonstruálja, hanem időlegesen dekonstruálja a struktúrát, és éppen ebből ered kivételes hatása.

> „Mivel úgy érzi [a *warramunga],* hogy egy külső erő kerítette hatalmába és sodorja magával, arra készteti, hogy máshogy gondolkodjon és cselekedjen, mint normális körülmények között, természetesen úgy érzi, hogy már nem önmaga.... minden azt sugallja körülötte, hogy valóban egy különös világba került, amely egészen másfé-

[64] A társadalmi sűrűség növekedésének Durkheim fontos oksági szerepet tulajdonított: mint fentebb bemutattam, a munkamegosztás erősödését is a (fizikai és erkölcsi) sűrűség növekedésével magyarázta, ebben a műben pedig úgy gondolta, hogy a vallási hiedelmek a sűrű interakciókból erednek.

le, mint amelyben általában él, hogy ezt kivételesen intenzív erők népesítik be, amelyek megszállják és átformálják a lényét." (VEF 206; FE, 312.)[65]

Durkheim állítása szerint a kollektív forrongás ilyen állapotaiból született a vallás. (VEF 206; FE 313.) Pontosabban: a sűrű kommunikációval együtt járó közös rítus, az intenzív társas cselekvés kiragadja a *warramungákat* mindennapi rutinjukból, a megszokott viselkedésformákból, és felébreszti bennük „a rajtuk uralkodó és őket magasba emelő külső erők gondolatát". (VEF 207; FE 314.) Durkheim szerint így alakult ki a társadalmi életben a személytelen 'erő' képzete, a legősibb kategória, amely egyformán elődje az istenképzetnek és a tudományos okságfogalomnak. S minthogy mindez a totemisztikus szimbólum körül, totemisztikus rítusok alkalmából és a totem tiszteletére történik, ezt a személytelen 'erőt' maga a totem mint szimbólum (tehát nem a totemállat!) jeleníti meg. „Minthogy a vallási erő nem más, mint a nemzetség kollektív és anonim ereje, s mivel ez elméjük számára csak a totem alakjában jeleníthető meg, a totemembléma olyan, mint az isten látható teste." (VEF 208; FE 316.) Ezért mondta Durkheim, hogy az ősi vallásban találhatók meg az emberi civilizáció egészének csírái: nem azért, mert benne valamilyen transzcendens erő mutatkozna meg, hanem azért, mert a kategóriákat, amelyek révén lehetséges a racionális emberi gondolkodás és így a civilizáció is, eredetileg vallási gyakorlatokban dolgozták ki, azok eredetileg vallási kategóriák voltak. A vallás társadalmi jelenség, nem abban az értelemben, hogy a vallási képzetek társadalmi hatások alatt munkálódtak volna ki, hanem abban az értelemben, hogy a vallás a társadalmi élet prototípusa.

Könnyű észrevenni, hogy Durkheim feltételezte azt, amit bizonyítani akart. Mint már szó volt róla, ahhoz hogy a kollektív forrongás kialakulhasson, hogy ezáltal új hiedelmek jöhessenek létre, már intézményesülnie kellett a szent és profán időnek, vagyis a forrongás feltételezi azoknak az elemi kategóriáknak a létét, amelyeket másfelől ő hoz létre. A szimbolizáció problémája ezt a nehézséget csak fokozta: előzetesen már léteznie kellett a totemállatnak mint szimbólumnak, hogy a 'totememblémához' hozzátapadhasson a 'személytelen erő' képzete. A durkheimi elemzés nem ad semmiféle magyarázatot vagy jelzést arra, hogy a szimbolizáció az emberi elme eredendő tulajdonsága-e, vagy maga is a társas tevékenységből származik. A genetikus magyarázat körkörös érvelésbe torkollott, mert azt a vallási intézményrendszert, amelyet Durkheim a vallási hiedelmek eredetének magyarázatával le akart vezetni, már eleve feltételezte; másfelől az intézményesült hiedelmek és gyakorlatok ebben az elméletben csak a kreatív kollektív forrongásból magyarázhatók, önmagukból nem.[66]

Nem hagyható figyelmen kívül, hogy a kollektív forrongásra vonatkozó fejtegetéseknek nyilvánvaló politikai vonatkozása volt. Durkheim az idézett elemzések előtt a következő általános megjegyzéseket tette:

„Olyan gyűlésen, amelyet közös szenvedély hevít, olyan érzésekre és tettekre leszünk képesek, amelyekre amúgy, csak saját erőnkre hagyatkozva képtelenek lennénk; s amikor pedig a gyűlés feloszlik, és magunkra maradunk, visszaesünk szokásos szintünkre, s csak akkor mérhetjük fel, hogy magunkhoz képest micsoda magaslatokba emeltettünk." (VEF 199; FE 299-300.)

[65] V.ö. Turner, Victor: *A rituális folyamat* (1969) (fordította: Orosz István), Budapest: Osiris, 2002, különösen 107 sk.

[66] Ha Durkheim szövegét összevetjük a forrásul szolgáló munkával (Spencer- Gillen: *The Northern Tribes of Central Australia,* 1904, 228-248.), azt látjuk, hogy abban több hétig tartó ünnepségek sorozatáról van szó. Vagyis a Durkheim által leírt éjszakai eksztázis nem kivételes, egyszeri esemény, hanem egy ciklus része. Durkheim egyértelműen dramatizálta a leírt eseményt, hogy a kreatív oldalát jobban kiemelje.

E mondatok a korszak kedvelt és máig politikailag telített tömeglélektani gondolataira utaltak. A tömegjelenségekre vonatkozó állítások értékhangsúlya azonban a másoknál megszokottal ellentétes volt. A tömeghatás Durkheimnél az *egyént felemeli,* mintegy *ki-emeli* korlátai közül. Az egyén a tömegben egy magasabb szintű racionalitás részese lehet, míg kortársai csak degradálódást, a racionalitás elvesztését, lealacsonyodást vettek észre a tömegben felolvadó egyénben. A társadalmi tömeghatás felemelő és értékes oldalát Durkheim augusztus 4. éjszakájával illusztrálta (1789. augusztus 4-éről van szó, amikor a kiváltságosak lemondtak rendi előjogaikról — ugyanúgy egyetlen éjszaka, a royalista történetírás szerint persze a 'becsapottak éjszakája' *[la nuit des dupes],* mint a *Wollunqua* kígyó ünnepe!), valamint a keresztes háborúk korával, a forradalom időszakával mint különösen intenzív időszakokkal. (VEF 199-200; FE 300-301.)[67]

Durkheim úgy gondolta, hogy a társadalmi integráció elképzelhetetlen 'szent' periódusok, különösképp intenzív társadalmi érintkezési alkalmak és kollektív rituálék nélkül.

> „Nem létezik olyan társadalom, amely ne érezné szükségét, hogy szabályos időközönként megerősítse és helyreállítsa az egységét és sajátos arculatát jelentő kollektív érzéseket és kollektív eszméket. Márpedig ez az erkölcsi újraépülést csakis gyülekezetek, összejövetelek, kongregációk révén lehet elvégezni, ahol az egymással szoros közelségbe kerülő egyének közösen megerősítik közös érzelmeiket; innen származnak azok a szertartások, amelyek sem céjjukban, sem az alkalmazott eljárásokban, sem a kapott eredmények terén nemigen különböznek a szó szoros értelmében vett vallási szertartásoktól." (VEF 386-387; FE 610.)

Annak ellenére, hogy a 'sűrűség' problémái Durkheimet a kezdetektől érdekelték, az intenzív társadalmi időszakokkal csak a századforduló után kezdett részletesebben foglalkozni. Ez időtől visszatérően megjelent nála az az eszme, hogy a társadalmaknak szükségük van forrongó, megújító időszakokra. Saját kora problémáját a morális középszerűség vagy 'erkölcsi fagy' állapotában látta. A modern társadalmakban (talán a saját rítusokkal nem rendelkező individualista kultusz kivételével) szerinte már nincsenek olyan kultuszok, amelyek képesek lennének a kreatív teljesítményre.

> „Manapság nehezen tudjuk elképzelni, hogy milyenek lehetnek a jövőben az ünnepek és szertartások, ugyanis átmeneti korban, az erkölcsi középszerűség korszakában élünk. A múlt nagy ügyei, amelyekért atyáink még rajongtak, bennünk már nem keltenek ugyanilyen heves érzéseket... csakhogy egyelőre semmi sem lépett a helyükbe." (VEF 387; FE 610.)

Kritikus időnek kellene elkövetkezni a szó eredeti értelmében.

> „El fog jönni a nap, amikor társadalmakat újra magával ragadja a teremtő forrongás; új ideálok, új eszmék születnek, amelyek egy időre vezérfonalul szolgálnak majd az emberiségnek.... Nincs halhatatlan evangélium, és semmi okunk azt hinni, hogy az emberiség képtelen lenne újabbakat alkotni." (VEF 387; FE 611.)

Az erkölcsi megújítás kérdése Durkheimet pályája kezdetétől foglalkoztatta. De arra a kérdésre, hogy 'mi tartja össze a társadalmat', a vallásszociológiai munkákban egész más választ adott, mint a pozitivista korszakában. Korábbi írásaiban a fegyelem,

[67] Más írásaiban a 'forrongás', 'termékeny kavargás' alkotó korszakának tartotta a kereszténység kialakulásának korszakát, a XII-XIII. századi párizsi skolasztikus filozófia korszakát, a reformáció és reneszánsz időszakát, a XIX. század szocialista megmozdulásait és a Dreyfus-ügy időszakát.

a szabályozás volt a fő integráló tényező. Későbbi írásaiból az a következtetés adódik, hogy az újítás, a változtatás legalább ekkora szerepet játszik a társadalmi összefüggés fenntartásában.

A vallásszociológiai fordulat tehát egyrészt eltávolította a durkheimi szociológiát azoktól a modernitáskritikai problémáktól, amelyekkel a korábbi írások foglalkoztak, ugyanakkor viszont egy nagyon fontos vonatkozásban elmélyítette a társadalmi összefüggés mibenlétéről rajzolt képét.

Durkheim kivételes szociológiája

Durkheim tudományos munkássága 1914-ben lezárult. Tanítványai, munkatársai segítségével (róluk a következő részben lesz szó) ekkorra létrehozott egyfajta szociológiát. E szociológia kutatási területeit és módszereit illetően jellegzetesen eltért más szociológiai iskoláktól, áramlatoktól. A kutatás centrumába a kollektív képzetek (reprezentációk), az intézmények kerültek. Látni fogjuk, hogy a durkheimisták még a gazdaságra és a társadalmi szerkezetre vonatkozó vizsgálatokban is a reprezentációk felől közelítették meg témájukat. Nagyon kevéssé érdekelte ezt a szociológiát mindaz, amit ma a társadalmi cselekvés, az interakciók, az attitűdök, szerepek stb. fogalmaiban írunk le. A durkheimizmus a vallás jelenségeit is nagyon sajátos szempontból közelítette meg. Láttuk, hogy milyen elméleti megfontolások indokolták a kutatási terület ilyen kialakítását.

A kutatás vonatkozásában mai szemmel meghökkentő az, hogy ez a szociológia kivétel nélkül csak másodkézből vett adatokkal dolgozott. A statisztikai vizsgálódásokban ez természetesnek látszott. Azonban a vallásszociológiában és az azzal kapcsolatos kutatásokban is mások terepmunkájának a tapasztalatait hasznosították. Ebben a tekintetben a durkheimi iskola teljes mértékben 'korszerű' volt, mert mindenki más is így csinálta. Mint látni fogjuk, az első önálló terepmunkán alapuló nagyszabású szociológiai vállalkozás Durkheim főműve megjelenése idején még a tervezés stádiumában volt.

Nem kerülhető meg az a kérdés, hogy a tények, adatok tudományos jelentőségét hangsúlyozó Durkheim miért elégedett meg másodkézből vett információkkal. Ebben a jellegzetes kutatási gyakorlatban a szociológia ekkori intézményesülésének befolyását kell látni. A durkheimi szociológia intézményesülési mintája teljesen egyedülálló volt a maga korában. Egyfelől a szociológia művelésének, a szociológiai tudás 'termelési módjának' tekintetében a 'professzori szociológia' intézményesülési modelljét követte. Másfelől ennek a szociológiának a kereteit tágította ki egy, lényegében az egyetemi kereteken kívüli együttműködési forma létrehozásával. Durkheim a szociológia elsődleges hivatását a társadalomtudományok rendszerének kialakításában látta. Nem valami átfogó, spekulatív társadalomfilozófiát akart teremteni. A szociológia az egyes társadalomtudományok eredményeinek cseréjét volt hivatva biztosítani az *Année* keretében. Ezért volt fontos, hogy az *Année* csoportjának tagjai a rokon tudományokból érkeztek. Ebből az következett, hogy a szociológia úgy teljesítheti hivatását, ha a más tudományokból származó ismeretek feldolgozására, racionális elrendezésére törekszik. Bizonyos túlzással tehát elmondható, hogy a szociológus, amikor lemondott a közvetlen tapasztalatszerzésről, helyesen járt el, hiszen így ésszerűbben tudta kiaknázni azt az információt, amely már mások rendelkezésére állt. Nem nehéz azt sem belátni, hogy ha a szociológia a releváns tényeket a történeti, vallástörténeti és főleg etnológiai-etnográfiai munkákban vélte megtalálni, szükségképpen a képzetekre és intézményekre kellett figyelnie, hiszen ezek a régebben kialakult tudományok, illetve (a korai etnológia-etnográfia esetében) információszerzési gyakorlatok az ilyen típusú tényekre figyeltek.

A francia szociológiai iskola fénykora és hanyatlása

A francia szociológia kialakulásának történetéről Durkheim munkásságának tárgyalása kapcsán már esett szó. Lentebb, amikor az iskola tagjainak munkásságát mutatom be, bőven lesz szó az I. világháború előtti, tehát Durkheim életében írott műveikről, amelyek létrejöttére közvetlen befolyást gyakorolt. Ezért használom a fejezet címében a 'fénykor' szó. Itt, az általános bevezetőben azonban csak az 1917, azaz a Durkheim halála utáni történésekre térek ki.

Sikerek és nyereségek

A szociológiai mezőt az I. világháború befejezése után lényegében az igencsak megtizedelt durkheimi iskola jelentette. Maga Durkheim viszonylag fiatalon halt meg, és halálát bizonyára siettette, hogy fia, André és számos tanítványa a háború áldozata lett. Többé-kevésbé hiánytalanul csak Maussék generációja élte túl a háborút, mert ők már túl idősek voltak ahhoz, hogy az első vonalba küldjék őket. A veszteségek ellenére a durkheimizmus a francia szociológiában csaknem monopolhelyzetben volt. A nem durkheimisták marginalizálódtak, mint Worms maradék hívei, akik le is mondtak a tulajdonképpeni tudományos munkáról vagy a renegát durkheimista Gaston Richárd.

A szociológia intézményesülése lassacskán haladt előre. A durkheimi elmélet (elsősorban az erkölcsszociológia) tankönyv jellegűvé formált változatát Bouglé kezdeményezésére 1920-tól tanították a tanítóképzőkben, 1923-tól pedig a középiskolákban. Három egyetemen (Párizs, Bordeaux, Strasbourg) volt rendszeres szociológiai oktatás. A pozíciókat a bordeaux-i kivételével hűséges durkheimisták foglalták el.[68] Az egyetemeken a szociológiai tanulmányokat a tanulmányok részeként elismerték *(certificat d'études supérieures),* de ez a tanári diplomához nem volt kötelező. A négyféle filozófiai végzettség *(licence)* közül az egyiknek azonban része volt a szociológia is (az erkölcstan mellett).[69] Tulajdonképpeni, szakmai jellegű szociológiai képzés azonban nem volt. Három durkheimista is bekerült a *Collège de France-ba,* az intellektuálisan legnagyobb tekintélyű intézménybe (Mauss a szociológia tanszékre 1931-ben, Simiand a munkatörténeti tanszékre 1932-ben, Halbwachs Mauss helyére 1944-ben). Mindezzel együtt a szociológia az egyetemi rendszeren belül marginális maradt: míg 1900-ban a 312 bölcsészkari oktató közül, mint láttuk, kettő volt szociológus, 1929-ben 436 közül négy.

[68] Párizsban Paul Fauconnet tanított 1921-től haláláig, 1939-ig, kezdetben docensként *(maitre de conférences),* majd tanszék nélküli, 1932-től tanszékkel rendelkező professzorként. Bouglé 1919-ben létrehozott tanszéket kapott, ezt foglalta el halálig, 1939-ig, de közben 1935 és 1937 között Halbwachs helyettesítette. Halbwachs 1919-től 1935-ig Strasbourgban volt professzor. 1937 és 1939 között egy módszertani tanszéket vezetett a Sorbonne-on, majd Fauconnet megüresedett tanszékét vette át. Strasbourgban Halbwachs utóda a durkheimistáktól távol álló Georges Gurvitch lett.

[69] Mindent összevéve 1931-ben a Sorbonne-on (ahol ekkor két professzor működött) mintegy 200-an hallgattak szociológiát (a bölcsészkarra beiratkozottak 5%-a).

A szociológiával szemben a társtudományok részéről mutatkozó ellenségesség észrevehetően enyhült. A pszichológusok közül többen is nyitottnak mutatkoztak a szociológiai gondolatok iránt. Mauss részt vett a *Société de psychologie* munkájában, 1923-ban egyenesen annak elnöke lett. E minőségében tartotta előadását a *Lélektan és szociológia tényleges és gyakorlati kapcsolatairól.* Halbwachs és a pszichológus Charles Blondel között is kialakult egyfajta, bár nem konfliktusmentes együttműködés. A francia szociológia és pszichológia közötti kapcsolatot a kollektív képzetek és szimbólumok kutatása teremtette meg. (Ez különbözött az amerikai szociálpszichológusoknak az attitűdökre és az interakcióra koncentráló szemléletétől).

Az *Annales* kialakuló új történeti iskolája[70] — noha gyakran kritikával fogadta a durkheimiánusok műveit — alapjában véve jóindulatúan viszonyult a szociológiához. Mélyen egyetértettek a történészek azzal, ahogy Durkheim, majd őt követve Simiand bírálta a hagyományos, eseménytörténetre, politikatörténetre és a nagy személyiségekre koncentráló szemléletét. Egyetértettek abban is, hogy a társadalomtudományoknak nem eszméket, hanem a 'társadalmi tényeket' kell vizsgálni. De a történészek a szociológusokhoz képest sokkal jobb intézményes pozíciókkal rendelkeztek a történelem mint egyetemi szak elfogadottsága miatt, és a század közepére már az *Annales* történészei voltak olyan helyzetben, hogy protezsálhatták a szociológiát. Végül: az új etnológia létrehozásában Maussnak (és az ő közvetítésével Durkheim gondolatainak) központi szerepe volt (igaz, ez az etnológia igazán csak az 1930-as évek végére vált jelentős önálló tudományággá). Ekkorra azonban már függetlenült is a szociológiától.

Veszteségek

A durkheimista szociológia szempontjából súlyos veszteség volt, hogy az irányzat, az iskola tulajdonképpeni szervezeti bázisát, az *Année-t* nem sikerült fenntartani. Mint láttuk, az *Année* számos szaktudománynak egyetlen központ, éspedig egy nem egyetemi intézményi központ körüli szerveződése volt. Ez a központ szerkesztőként egy személyben Durkheim volt. Az ő személyes tekintélye biztosította, hogy a nagyon különböző irányból érkező hozzájárulások hihető módon kapcsolódjanak össze egy vállalkozássá. Ez egy értelmiségi körhöz, mozgalomhoz tette hasonlóvá az *Année-t*

Durkheim helyébe senki nem tudott lépni.[71] Mauss, aki leginkább pályázhatott volna az utódlásra, személyes adottságai miatt is alkalmatlan volt a szervező munkára, egyetemi oktató sem volt, és az 1920-as évek végétől egyre inkább antropológusnak és nem szociológusnak tekintette magát. Halbwachs, aki a durkheimisták közt a legsokoldalúbb volt, nem bírt akkora tekintéllyel, hogy át tudta volna venni Durkheim helyét. Bouglé inkább népszerűsítő és politikai jellegű, mint tudományos munkákat írt, ezért nem pályázhatott Durkheim helyére. A vezető és szervező tekintély hiányához járultak az anyagi nehézségek. Így mindössze egy új kötetet sikerült kiadni 1925-ben, egy csonkát 1927-ben, és ezzel az *Année* megszűnt. A kudarc mindennek ellenére kisebb, mint ezekből a tényekből látszana: 1934-től Halbwachs irányításával sikerült kiadni az *Annales sociologiques-ot,* igaz, ennek rovatai teljesen függetlenültek egymástól. 1924-ben létrehozták az *Institut frangais de sociologie-t,* a durkheimisták szakmai társaságát, amely-

[70] Erről lásd pl. Noiriel, Gérard: *A történetírás „válsága". Elméletek, irányzatok és viták a történelemről tudománnyá válásától napjainkig* (fordította: Czoch Gábor et al.), Budapest: Napvilág, 2001.

[71] Mint Bouglé Pascal egyik aforizmáját megfordítva mondta, a durkheimista szociológia egy olyan körre hasonlít, amelynek központja nincs sehol, a kerülete mindenütt, *(le centre n 'est nulle part et la circonférence partout).* Idézi Heilbron, Johan: Les métamorphoses du durkheimisme, 1920-1940, *Revue francaise de sociologie,* 26 (1985), 2,210. Vö.. Pascal, Blaise: *Gondolatok* (fordította Pödör László), Budapest: Gondolat, 1983, 31.

ben számos rokon szakma képviselői is részt vettek az eredeti durkheimi program szellemében. Súlyos probléma volt viszont, hogy a durkheimista csoport elöregedett: a durkheimista szellemű szociológiai munkának alig tudtak fiatalokat megnyerni (egyedül Maussnak voltak tanítványai, de ők az önállósuló antropológiai-etnológiai kutatások felé fordultak).

A durkheimizmus hanyatlását nem magyarázza az, hogy a csoport — elméleti beállítottság, munkamódszer, politikai vonzalmak tekintetében — soha nem volt egységes. Bouglé, Davy és Fauconnet számára Durkheim filozófiai, elsősorban morálfilozófiai implikációkat hordozó elméleti megállapításai voltak a lényegesek, ezeket interpretálták egy idealista-spiritualista filozófia szellemében; a durkheimi szociológia kutatási újdonságait, így a kvantitatív empirikus (statisztikai adatokra alapozó) megközelítést érdektelennek tartották. Mauss, Halbwachs és Simiand számára a szakszerű kutatás iránti elkötelezettség volt a fontos, de ők apránként feladták Durkheim spekulatívnak tartott általános elméleti gondolatait. Ennek megfelelően Bouglé inkább népszerűsítő könyveket írt (Fauconnet gyakorlatilag nem kutatott), a második csoport viszont szakmunkákat publikált (Mauss egyetlen könyvet sem írt). Bouglé, Fauconnet, Davy vagy a durkheimizmussal rokonszenvező filozófus Parodi a republikánus tradíciót folytató radikálisokkal rokonszenvezett (Durkheim maga is republikánus volt), Mauss, Halbwachs és Simiand szocialista elkötelezettségű volt. Persze, az ellentéteket nem kell eltúlozni: Bouglé és Halbwachs például jól együttműködtek az 1930-as években.

A hanyatlást magyarázza bizonyos fokig, hogy a durkheimizmus túlgyőzte magát. A húszas években egy szakterület monopolistája lett egy olyan szélesebb egyetemi-értelmiségi mezőben, amely nehezen tűrte egyetlen (ráadásul a szakterületén túlterjeszkedni akaró) paradigma kizárólagos befolyását. 1920 után alig egy-két fiatal csatlakozott a durkheimista csoporthoz. Az 1930-ban felnövekvő fiatal nemzedék a szociológiát már a társadalomfilozófia legtaszítóbb ágazatának látta, ahol öregedő professzorok ugyanazt az unalmas, tekintélyelvű elméletet magyarázzák. Nem látták, hogy mi lehet érdekes egy olyan elméletben, amely csak azt a célt szolgálja, hogy a dogmatikus középiskolai erkölcstan alapjául szolgáljon.

Kognitív vonatkozásban magyarázza talán a hanyatlást, hogy a durkheimisták nem utasították el a társadalom holisztikus felfogását, tehát azt az elképzelést, hogy a társadalom valóságos, átfogó egység, igazi makrocsoport, bár érzékelték ennek a felfogásnak a gyenge pontjait. Ebben a megközelítésben a csoport- és osztálykülönbségek másodlagosak voltak, és ebben a paradigmában az egyéni élet értelmi és erkölcsi problémái mind alárendelődtek a nagyobb egység integrációs követelményeinek. Ez a felfogás összefüggött Durkheim eredendő republikánus meggyőződésével, és iskolájának azok a tagjai is ragaszkodtak ehhez, akik szocialisták lettek. Márpedig a korszak általánosan érzékelt problémái éppen a társadalmi konfliktusokkal, ellentétekkel és az egyéni sors problematikus voltával függtek össze: gondoljunk a háború okozta megrendülésre, a húszas évek fellendülésének és a gazdasági válságnak a társadalmi hatásaira.

A durkheimisták minden árnyalata a századforduló politikai és szellemi világához, az ijgy' tétjeihez kapcsolódott. Gondolkodásukat ennek a korszaknak a problémái irányították. A laikus köztársaság, a közös morális egyetértés révén integrált társadalom, a racionális gondolkodás fölénye voltak azok a pontok, amelyek körül világszemléletük alakult. Ebben az értelemben voltak mind baloldaliak vagy republikánusok. A háború értelmetlensége új formában vetette fel az egyéni létezés értelmének, mibenlétének kérdését. Az új nemzedék számára már nem volt magától értetődő az, hogy a demokratikus, felvilágosult köztársasági politika a törékennyé vált emberi világ problémáira megoldás.

A háborús kényszergazdálkodás, a válság, a szociális reformok társadalomtudományi tanulságainak feldolgozására a durkheimizmusnak nem voltak meg a tudományos

eszközei. Az iskola maradandó munkásságot produkáló gazdaságszociológusai, Simiand és Halbwachs a két háború között is azt a fogalmi és módszertani eszközkészletet használták, amely a gazdasági liberalizmussal folytatott század eleji harcban alakult ki. Ez ahhoz vezetett, hogy védekező pozícióba szorultak az erősebb gazdaságtannal szemben, és amikor a gazdasági válság nyomán az értelmiség, a politikai szereplők és bizonyos fokig a hatalom részéről is megjelent az igény valamiféle integrált társadalomtudományi tudásra, ezt nem tudták (nem is akarták) kielégíteni.

Most bosszulta meg magát Durkheimnek a századforduló körüli kutatási és tudománystratégiai irányváltása. Mint láttuk, a durkheimi szociológia a társadalomtudományok integrálásának programjával lépett fel. Tartalmi tekintetben ez azt jelentette, hogy a társadalmasulás alapjainak inkább elméletileg érdekes kutatására koncentrált. De a program, amelyet az *Année* jelentett a tudományok integrálásának nagyszabású céljával, kifulladt. Helyére nem került semmi.

A durkheimi stratégia — a szűknek bizonyult egyetemi kereteken, a 'professzori szociológia' lehetőségein túllépve — az évkönyv révén, egyfajta mozgalmi elemeket tartalmazó csoportképzés segítségével kívánta előrevinni a szociológia ügyét. Szervezeti tekintetben ez a program idegen volt a szaktudományos specializáció, a szakjellegű képzés felé haladó egyetemi világban. A durkheimizmus integratív elképzelései ma is rokonszenvesnek tűnnek, de sorsa is azt mutatja, hogy az idő tájt erősebbek voltak az egyetemi-tudományos rendszerben a szakosodást, specializációt előrehajtó erők. A durkheimi program az adott körülmények között képtelen volt továbblépni azon az integrációs pályán, amelyet elkezdett. Durkheim még személyében képes volt arra, hogy egyrészt fenntartsa pozícióját az egyetemen belül, ugyanakkor összefogja az *Année* egyetemen kívül szervezett csoportját is. De ez a csoport mint intézmény már a háború előtt is inkább program volt, mint valóság.

A durkheimisták, akik bejutottak az egyetemi intézményrendszerbe, a két világháború között is őrizték pozícióikat. Személyes és intézményes erőforrásaik azonban nem voltak elégségesek ahhoz, hogy az eredeti, az egyetemen túlmutató durkheimi programot megvalósítsák, ezért defenzívába szorultak. A társtudományok iránti nagyobb megértés is ebből fakadt. Minthogy a durkheimizmus a század elején működésmódjában és programértékű kijelentéseiben már túljutott a puszta egyetemi intézményesülésen, ettől sem visszalépni nem lehetett, de előre, az eredeti elképzelések megvalósítása felé sem.

A durkheimizmus, a klasszikus szociológia francia iskolája véglegesen persze a II. világháború, a német megszállás következtében tűnt el. Az 1950-es évek elején Claude Lévi-Strauss már azt mondta, hogy ő az egyetlen megmaradt durkheimista Franciaországban. Természetesen nem szükségszerű, hogy egy tudományos paradigma több nemzedéken keresztül fennmaradjon, de az sem, hogy két (vagy két és fél: a húszas évek elején megnyert néhány, többnyire erősen specialista kutatást folytató fiatalt, mint a sinológus Marcel Granet-t is ideszámítva) nemzedék után megszakadjon. A hagyomány megszakadásában több személyes és történelmi véletlen tényező is közrejátszott, de a törés aligha lett volna teljes, ha a tudományos teljesítőképesség és az intézményesedés egymással összefüggő problémái nem merültek volna fel.

Új kezdeményezések

Az 1930-as évek fiatal értelmiségi nemzedékének hangadói — mint említettem — kivétel nélkül elutasították Durkheimet és legtöbb tanítványát. Paul Nizan nemes egyszerűséggel a burzsoázia 'házőrző kutyái' közé sorolta Durkheimet, Bouglét és Fauconnet-t. A fiatalok nem a Comte-Durkheim-féle pozitivista hagyományt becsülték. Jean-Paul Sartre a fenomenológia, Raymond Áron a német történetfilozófia és Weber felé tájékozódtak, Jean Stoetzel az amerikai stílusú közvéleménykutatás, Georges Friedmann a szovjet iparosítás és az amerikai iparszociológia iránt érdeklődött. Az orosz emigráns Georges Gurvitch, aki 1935-től 1940-ig Halbwachs utóda volt Strasbourgban, sokkal idősebb volt ugyan az említetteknél (és legtöbbjükhöz ellenségesen viszonyult), de ő is egy a durkheimizmustól idegen, Hegelből, Marxból és a fenomenológiából építkező szociálfilozófiát képviselt. Közös volt valamennyiükben, hogy elutasították Durkheimnek az egyén rovására az egyénnel szemben önállósággal bíró társadalmi tényt előtérbe állító szociologizmusát (amelyet Mauss és Halbwachs azért már meggyengített).[72] A szociologizmus elutasítása az adott intézményi és tudományos mezőben a szociológia létjogosultságának a kétségbevonását is tartalmazta (többeknél a filozófia javára).

Arra is fel kell figyelni, hogy a durkheimizmustól elforduló fiatalok egy újfajta eszközökkel dolgozó (közvéleménykutatás, iparszociológia), másfajta társadalmi problematikához (tervezés, ipari rendszer) kötődő és (később) újfajta intézményi struktúrához kapcsolódó szociológia felé is tájékozódtak. A francia szociológia 1945 utáni teljes átrendeződése a harmincas évek kezdeményezéseiig követhető vissza. Ebben az összefüggésben kell megemlékezni a *Centre de documentation sociale* szerepéről.[73]

Ezt az intézményt a durkheimista Célestin Bouglé még 1920-ban hozta létre Albert Kahn bankár támogatásával az *École normale supérieure*-ön. Bouglé eklektikus durkheimizmusa természetesen alkalmatlan volt arra, hogy a szociológia megújítására igényes és távlatos programot adjon. Bouglé jó szónok, nyitott, kedves ember volt, és komolyan vette pedagógiai hivatását. A *Centre* nem kívánt kezdetben több lenni, mint a fiatal kutatók tudományos felkészítésének eszköze. Könyvtárat alapított, dokumentumokat gyűjtött annak a durkheimista koncepciónak a szellemében, hogy a szociológia a társtudományok eredményeinek összegzésével, feldolgozásával kell hogy előrehaladjon. A *Centre* élete 1930 után megélénkült, mert az amerikai stílusú társadalomtudományi kutatásokat Európában is meghonosítani akaró *Rockefeller Foundation* támogatása[74] lehetővé tette, hogy két *normalien*-t ösztöndíjasként foglalkoztathasson, támogatást adhasson külföldi tanulmányokhoz és publikációkhoz.

Bouglé, aki 1935-től az *École* igazgatója is volt, elméleti iránymutatást nem tudott adni, de az ösztöndíjasok és alkalmazottak kiválasztásában szabad szelleműnek mutatkozott, és ezért a *Centre-ban* újtípusú törekvések jelentek meg. A *Centre* érdeklődése az aktuális társadalmi-politikai kérdésekre terjedt ki, amelyek a durkheimizmusból teljesen hiányoztak: a külföldi politikai fejlemények, különösen a tekintélyelvű államok megje-

[72] Sartre-nak tulajdonítják azt a mondást, amely a háború után az antidurkheimista nemzedék egyik tagja könyvének a címe lett: a társadalmi tények nem dolgok. Vö. Jules Monnerot: *Lesfaits sociaux ne sont pas des choses,* Paris: Gallimard, 1947)

[73] A következőkre lásd Mázon, Brigitte: La Fondation Rockefeller et les sciences sociales en France 1925-1940, *Revue française de sociologie,* 26 (1985), 311-342. és Marcel, Jean-Christophe: *Le durkheimisme dans l'entre-deux-guerres,* Paris: Presses Universitaires de France, 2001,218-248.

[74] Az alapítvány Mauss-szal is tárgyalt, de egyrészt bizalmatlanok voltak vele szemben marginális helyzete miatt, másrészt Mauss nagyszabású integratív társadalomtudományi tervei nem illettek bele az alapítvány elképzeléseibe. A konkrét programokat, a hatékonyabb 'társadalmi ellenőrzést' lehetővé tevő kutatásokat kedvelték. Ezért támogatták Charles Rist közgazdász már 1925-ben előterjesztett és 1931-ben megvalósított javaslatát is az *Institut scientifiques de recnerch.es économiques et sociales* megalapítására, amely gazdaságstatisztikai adatokat gyűjtött.

lenese, a munka szervezetével kapcsolatos kérdések, a sajtó és a reklám problémái stb. Ezeknek a megvilágítására 1931-től kezdve nyilvános vitákat is szerveztek. Ezt a széles körű, a modern világ válságához kapcsolódó érdeklődést jelezte a *Centre* legfontosabb kiadványsorozatának tematikája is.

A *Centre* köré csoportosulok 1936 és 1939 között a *Rockefeller Foundation* támogatásával *Inventaires* címmel adtak ki három tanulmánykötetet az aktuális társadalmi problémákról (nemzeti ideológiák, politika és gazdaság, középosztály). Ezekben a kötetekben — a támogató által kívánt 'induktív' megközelítésnek eleget téve — a válság értelmezése szempontjából lényegi kérdéseket vizsgáltak, csupa a durkheimizmust alig érdeklő és eszköztára, tudástermelő módja számára nagyjából hozzáférhetetlen problémát. Kifejezték azonban azt az igényt, hogy a társadalomtudománynak (szociológiának, politikatudománynak és gazdaságtannak) közre kell működnie a politikai, gazdasági és szociális válság kezelésében.

A kötetekben ugyan még nem jelentek meg az Amerikában is akkor kiformálódó újfajta szociológiai kutatásmód eredményei, de az a felismerés igen, hogy a vizsgálni kívánt kérdések nem kutathatók a durkheimista szociológia hagyományos eszközeivel. Bouglé maga is sürgette, hogy a munkatársak végezzenek igazi terepkutattásokat *(enquétes),* és ezekről számoljanak be a *Centre*-ben.

Azok, akik 1945 után 'újra megalapították' a francia szociológiát (Friedmann, Áron, Stoetzel, Le Bras, de Claude Lévi-Strauss is), mind feltűntek a *Centre-ban.*[75] *Raymond Áron* (1905-1983) egy németországi tanulmányútja után, 1934-ben kapcsolódott be a *Centre* munkájába, annak támogatásával írta meg munkáját a német társadalomtudományokról, amely a durkheimista szociológiával való elméleti szakítás egyik fontos dokumentuma. *Jean Stoetzel* (1910-1987) nem volt ugyan a *Centre* hivatalos munkatársa, de Bouglé keresett neki támogatást, hogy folytathassa az Amerikában tanult közvéleménykutató munkát. Az első modern politikai közvéleménykutatást (a müncheni egyezmény megítéléséről) a *Centre* keretében végezte, mielőtt megalapította volna a saját intézetét. *Georges Friedmann* (1902-1977) 1932-től a *Centre* munkatársa volt, az ipari gépi rendszer érdekelte már akkor is, és a *Centre* támogatta abban is, hogy kutatásait elősegítendő kitanulja a gépipari műszerész mesterséget.

A *Centre* körül csoportosulok munkáját megszakította a háború. De az 1945-ös újraalapítok szociológiai elképzelései ebben az időszakban formálódtak ki. A 'mi lett volna, ha nem következik be a háború' terméketlen kérdés. Úgy tűnik azonban, hogy a francia szociológia átrendeződése a harmincas évek végén — szűkös intézményi keretek között — elkezdődött. Ebben a kezdődő átrendeződésben az amerikai hatás nem elhanyagolható. Feltűnő, hogy olyasféle nagy elméleti program, mint amilyen a durkheimista szociológiát bevezette, nem játszott szerepet. Nem voltak elhanyagolhatók a politikai hatások egyik említett kutatónál sem (Friedmann kommunista, Áron szocialista, Stoetzel jobboldali volt): a politikai válság ösztönözte valamennyiüket a válságot meghatározó tényezők kutatására. Az is feltűnő, hogy mindannyian a társtudományokból hoztak magukkal ösztönzéseket: Stoetzel a pszichológiából, Áron és Friedmann a filozófiából, a *Centre* más, itt nem említett munkatársai a gazdaságtanból. Az intézményi faktor lényegesnek tűnik: a *Centre* nem volt az egyetemi rendszer szerves része, de nem is volt teljesen független attól. Lehetőség volt a durkheimisták által annyit emlegetett kooperatív kutatásra, ha szerény mértékben is. Egyfajta 'hibrid' képződmény volt. Mint látni fogjuk, a különféle intellektuális és intézményi 'hibridek' kialakulása a nagyobb tömegű amerikai szociológia átrendeződéseiben fontos szerepet játszott.

[75] A *Centre* volt a Frankfurtból 1933-ban menekülni kényszerülő *Institut für Sozialforschung* párizsi 'támaszpontja' is, folyóiratuk is Párizsban jelent meg. Lévi-Straussnak a terepmunkát lehetővé tevő s ezzel etnológiai kutatását elindító brazíliai tanári megbízást is Bouglé szerezte meg.

A durkheimizmussal kapcsolatot tartó, de egyetemen kívüli szociologizáló értelmiségi világértelmezések bizarr példájaként említeni kell a rövid életű *Collège de sociologie*-t (1937-1939). Az impozáns név egy előadás-sorozatot és több, hozzá kapcsolódó publikációt takar. Egy szürrealista csoport hozta létre, élén Georges Bataille-al, Roger Caillois-val és Michel Leiris-szel (a két utóbbi irodalmi működése mellett szaketnológus is volt). A csoport Durkheim vallásszociológiájának a 'teremtő forrongással' kapcsolatos fejtegetéseihez kapcsolódott (és Mausst is megpróbálta bevonni a munkájába). A világháború előtti zavaros években ebben a gondolatban találták meg azt az eszközt, ahonnan kiindulva a társadalmi és politikai kreatív energiákat értelmezni lehet. Szemük előtt egy olyan, nem egyetemi tudás lebegett, amely nemcsak leírja, hanem létrehozni is segíti ezeket a romboló-teremtő társadalmi erőket. Azokat a politikai színezetű következtetéseket akarták levonni Durkheim elméletéből, amelyek megfogalmazásától Durkheim mindig tartózkodott. A durkheimizmus történetének egyik legkülönösebb mozzanata volt ez az anarchista (és egyes megfogalmazásaiban protofasiszta) értelmiségi csoport.[76]

A durkheimista szociológia félreismerhetetlen hanyatlása és az újjáalakuló francia szociológia mezőjéből való későbbi, a hatvanas évek közepéig tartó kiszorulása azért különös, mert a csoport legjelentősebb tagjai aztán tudományosan mind 'feltámadtak'. A XX. század végén munkásságukat már ösztönző tudományos hagyományként tartották számon: Durkheim természetesen a szociológiai irodalom megkerülhetetlen nagysága. Marcel Mausst a Lévi-Strauss-féle strukturalista etnológia közvetlen elődjének tekintette, Bourdieu is többször hivatkozott rá, és ma a francia társadalomtudomány történetében alakja szinte a Durkheimé fölé nőtt. Halbwachs a kollektív/társadalmi emlékezet ma újra népszerű kutatása kezdeményezőjének számít. Simiand munkálkodását elsősorban az *Annales* kvantifikáló történetírása tartotta sokra. Bouglé tézisei Louis Dumont könyveiben támadtak fel.

Miért kellett ennek a termékeny hagyománynak a purgatóriumot megjárni az üdvözülés előtt? A törés a francia szociológia alakulásában nem lett volna ilyen erős, ha nem következik be a II. világháború katasztrófája és mindaz, ami ezzel járt. Az is kétségtelen viszont, hogy a durkheimi iskolában kialakult szociológiai gondolkodás, a tapasztalatszerzés itt rögzült módja (ami mind része annak, amit a 'tudományos tudás termelési módjának' neveztem) alkalmatlan volt a tengerentúlról érkező újfajta kezdeményezések befogadására. A befolyásos egyetemi képviselők nélkül maradt durkheimizmusnak[77] nem volt esélye a megmaradásra.

Marcel Mauss

■ Marcel Mauss 1872-ben született Épinalban. Édesapja kereskedő volt, édesanyja Émile Durkheim nővére, Rosine. Mauss életét döntően meghatározta az, hogy Émile Durkheim unokaöccse volt (akit mások előtt ő is gyakran csak Durkheimként emlegetett, mintha egyedül viselné e családnevet). Mauss — Durkheimmel ellentétben — kicsit bohém volt, és az élet testi örömeit sem vetette meg. Többféle sportot is űzött amatőr szinten, de leginkább a gyaloglást és az alpinizmust kedvelte. Családja és Durkheim nagy bánatára hosszú ideig agglegény maradt, bár voltak tartós szerelmi kapcsolatai. Végül csak 1934-ben vett el egy elvált asszonyt, akihez már tízévi kapcsolat fűzte. Noha Mauss éppúgy kötő-

[76] Lásd Hollier, Denis (présentation de): Le *Collège de Sociologie (1937-1939),* Paris: Gallimard, 1979.

[77] Georges Davy még a Sorbonne professzora volt, igazi tudományos tekintély nélkül.

dött Durkheim Épinalban maradt testvérei tágabb családi köréhez, mint nagybátyja, e sajátos 'családi kommunizmusban' élő kör vallásosságától éppúgy elszakadt, mint ő.

A középiskola elvégzése után 1890-ben Bordeaux-ba ment az egyetemre, Durkheim közelébe, hogy filozófiát tanuljon. Nagybátyja mellett Espinashoz kötődött szorosabban és Durkheim közeli barátjához, a filozófus Octave Hamelinhez. Durkheimhez hasonlóan Mauss is részt vett *dreyfusard* oldalon az 'Ügy' harcaiban. Mauss már Bordeaux-ban kapcsolatba került a szocialista mozgalommal is. A francia szocialista mozgalom ebben az időben megosztott volt, Mauss is több különböző irányzatú szervezet tagja volt, míg végül a Jaurés nevével jelzett reformista irányzathoz csatlakozott. 1904-ben, amikor Jaurés irányításával megszületett a *L Humanité,* Mauss is részt vett a vállalkozásban, és bár szórványosan, de később is írt a lapba.

1895-ben sikerrel szerepelt az agregációs versenyvizsgán. Ezután — Durkheim tanácsára — az *École pratique des hautes études* nevű párizsi posztgraduális intézménybe iratkozott be, hogy vallástudományi tanulmányokat végezzen, és e témakörből megírja doktori dolgozatát (amely sosem készült el). Abban, hogy unokaöccsét erre a területre irányította, már felfedezhető Durkheim kezdődő érdeklődése a vallásszociológia iránt. Ez a lépés határozta meg Mauss egész további pályáját. Az *École-on* belül Mauss elsősorban az indológus Sylvain Lévi-hez ('második nagybátyjához') kötődött, és itt találkozott barátaival, munkatársaival: Henri Hubert-rel, Paul Fauconnet-val is. Érdeklődése ekkor már a vallásetnológia felé fordult. Több tanulmányutat tett (de sosem ment 'terepre', a vizsgálatai tárgyát képező népek közé).

Mauss az első perctől kezdve részt vett az *Année* szerkesztésében. Hubert-rel együtt ő gondozta a legfontosabb, a vallásszociológiai szekciót, és Durkheim után másodikként ő írta a legtöbb ismertetést, elemzést. Mauss és Durkheim együttműködése feszültségekkel terhelt volt. Ennek látható oka elsősorban az volt, hogy a módszeres és pedáns Durkheimmel szemben Maussnál intenzív munkával teli időszakok váltakoztak a semmittevés, illetve a hiányzó önbizalom miatt terméketlen hónapokkal. Munkái többnyire a befejezetlenség benyomását keltik. Életében csak egy Hubert-rel közös tanulmánykötetet jelentetett meg, bár már 1914 előtt öt hosszú tanulmányt írt, mindegyiket társszerzőkkel.

1900-tól Mauss az *École* megbízott, 1901-től rendes oktatója[78] lett (a nem civilizált népek vallásai témakörben). Az *École* programjának megfelelően nem nagy, általános témájú előadásokat kellett tartania, hanem kis létszámú szemináriumok résztvevőit bevezetnie a kutatómunkába — mégpedig a speciális nyelvi, filológiai ismereteket kívánó vallástörténeti és etnológiai munkába. Mauss erre a feladatra kiválóan alkalmas volt: sokat tudott, kiváló gondolatai, ötletei voltak, amelyek kidolgozását szívesen átengedte másoknak, és mindig hajlandó volt másoktól tanulni. Több tanítványa az *Année* közreműködője lett, így Robert Hertz, Henri Beuchat, Georges Davy.

A világháborúban Mauss önkéntesként vett részt, a szövetséges brit és ausztrál csapatoknál szolgált mint tolmács. A háború után sem lett hűtlen a szocialista mozgalomhoz, aktívan részt vett a politikai életben. Szembefordult a pártot szétszakító kommunistákkal. 1923 és 1925 között több kritikai elemzést publikált a bolsevik forradalomról. Ha nem is a korábbi aktivitással, végig elkötelezett maradt politikailag (1936-ban üdvözölte a Népfront győzelmét).

Durkheim halála után az iskola vezetőjének pozícióját bizonyos fokig Mauss örökölte, de nem kívánt a doktrína hivatalos őrének szerepében fellépni. Egyfelől az egyre inkább önálló szaktudományként (és nem a szociológia egyik ágazataként) fellépő etnológia keretében gondolta el kutatásait, másfelől rugalmasabbá igyekezett tenni a pszichológia és a szociológia merev durkheimista elhatárolását. Vállalkozott ugyan a durkheimisták csoportjával az *Année* újraindítására, és 1925-ben meg is jelent az első kötet, de az 1927-es második már csonkán maradt.

A francia etnológia tudományos intézményesülésének fontos lépése volt, hogy 1926-ban Mauss, Lévy-Bruhl és Paul Rivet megalapították a párizsi egyetemhez csatolt *Institut d'éthnologie-t* Mauss ebben az időben már nemzetközileg elismert tudós, jó kap-

[78] Noha a kutatóképzést szolgálta, az *École* oktatója kisebb fizetést kapott, mint az egyetemi professzorok, és az állás kisebb presztízzsel rendelkezett.

csolatai voltak az ekkortájt felívelő brit antropológiával, nemzetközi konferenciák vendége. 1931-ben végül a *Collège de France* tanárává választották — a szociológia tanszékre. Mauss itt is etnológiai kutatásait mutatta be. Mauss különböző intézményekben (hiszen az *École-ban* is folytatta kurzusait) adott óráin nevelődött a fellendülőben levő francia etnológia következő nemzedéke.

Mauss-t, aki 1939 őszén már nyugdíjba ment az *École-ból,* 1940 őszén a vichy-i rendszer megfosztotta *Collège de France-béli* professzori állásától, 1942-ben kilakoltatták, és a lakásába egy német tábornokot költöztettek. A deportálástól megmenekült, talán azért, mert a kollaboránsok között több tanítványa (így J. Carcopino nevelésügyi államtitkár) és egykori elvtársa (így Hubert Lagardelle és Marcel Déat) is volt. Az átélt megpróbáltatások miatt elvesztette munkaképességét, emlékezőképességét. 1950 elején halt meg.

- Főbb művei:

(Henri Hubert-rel): Essai sur la nature et fonction du sacrifice (1899), in: Marcel Mauss: *Oeuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré,* Présentation de Victor Karady, Paris: Les Éditions de Minuit, 1968,193-307. (ES)

(Henri Hubert-rel): A mágia általános elméletének vázlata (1904) (fordította: Vargyas Gábor), in: Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia,* Budapest: Osiris, 2000, 49-191. (MAE)

(Henri Beuchat-val): Tanulmány az eszkimó társadalmak évszakonkénti változásairól. Társadalommorfológiai tanulmány (1906) (fordította: Saly Noémi), in: Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia,* Budapest: Osiris, 2000,449-536. (ET)

Az imádság (1909) (fordította: Lakatos Mária), in: Ferge Zsuzsa (szerk.): *Francia szociológia,* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1971,132-160. (IM)

Lélektan és szociológia tényleges és gyakorlati kapcsolatai (1924) (fordította: Saly Noémi), in: Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia,* Budapest: Osiris, 2000,339-367. (LSZ)

Tanulmány az ajándékról. Az ajándékcsere formája és értelme az archaikus társadalmakban (1925) (fordította: Saly Noémi), in: Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia,* Budapest: Osiris, 2000,193-338. (A)

Divisions et proportions des divisions de la sociologie (1927), in: Marcel Mauss: *Oeuvres. 3. Cohésion sociales et divisions de la sociologie,* Présentation de Victor Karady, Paris: Les Éditions de Minuit, 1968,178-245. (DS)

Mauss munkásságát nehéz összefoglalni, mert nézeteit aprólékosan kidolgozott, nagy terjedelmű filológiai és etnológiai anyagot mozgató esettanulmányokban fejtette ki, olyanféle didaktikusan szerkesztett munkákat, mint Durkheiméi, nem akart és nem is tudott írni. Sokszor inkább sejtéseket, mint kidolgozott elméleti tételeket fogalmazott meg.

Munkásságában — úgy tűnik — az I. világháború és Durkheim halála jelentett egyfajta szakaszhatárt, bár ez a határ sokkal kevésbé markáns, mint a nagybátyja esetében a századforduló környéki váltás volt.

A vallás intézményei

Az I. világháború előtt Mauss munkásságának a középpontjában a vallási élet jelenségei álltak. Következett ez már abból is, hogy az *Année* keretén belül Mauss volt a vallásszociológiai szekció szerkesztője, annak a területnek a gondozója, amelynek Durkheim szerint a szociológiai kutatás magvát kell képeznie. Négy, ebben az időszakban született fontos tanulmánya (nem számítva a Durkheimmel közösen írt osztályozás-tanulmányt) egy-egy a vallás elemzése szempontjából lényeges részkérdést taglalt (ES, MAE, ET, IM). Ezek a tanulmányok igen fontosak voltak a durkheimista vallásszociológia

központi fogalompárjának, a szent/profán dichotómiának a kidolgozása szempontjából. Mauss gondolkozása — a Durkheiméhez hasonlóan — ebben az időben dichotóm fogalompárok körül szerveződött, figyelme a hiedelmek és rítusok szerkezetének feltárására irányul.

Az áldozatról szóló tanulmány (ES) előkészítése során Hubert Mausshoz intézett levelében hangsúlyozta, hogy „csak a logikai elemzés vezethet valamire“, Mauss pedig Durkheimnek azt írta, hogy „az egyén és társadalom viszonya“ lesz elemzéseik középpontjában.[79] Miképpen lehet szó logikáról és általános társadalomelméletről egy olyan tanulmányban, amely (elsősorban régi zsidó és indiai szövegekre támaszkodva) az áldozati gyakorlatot tanulmányozza? Márpedig — mint e levelekből kiderül — Mauss és Hubert nagyon pontosan értették, mi elemzéseik jellegzetessége. Tanulmányuk bevezetésében hangsúlyozták, hogy nem az áldozat eredete érdekli őket, hanem a rítusok „természetes rendszere“ (ES 199.), vagyis azt a struktúrát akarták feltárni, amely ezt az alapvető vallási gyakorlatot jellemzi és más gyakorlatoktól megkülönbözteti. A hiedelmek és gyakorlatok szerkezete iránti érdeklődés jellemezte Mauss 1914 előtti munkáit. Ez a közös megközelítésmód indokolja, hogy e tanulmányokat együtt vegyük szemügyre.

Meghatározások

Az áldozatról, a mágiáról és az imáról szóló tanulmányok első pillantásra a durkheimi módszertan példázatainak látszanak: mindegyik, kicsit pedáns módon, az előzetes meghatározás szabályát alkalmazó fejezettel kezdődik.

Az áldozat esetében — mint írták — mindig felszentelésről *(consécration)* van szó, azaz arról, hogy egy tárgy a közönséges világból a vallási világba lép át, és ezáltal közvetítő lesz az áldozat bemutatója és a szentség között, kommunikáció jön létre a profán és szent világ között. Ennek révén megváltozik annak a személynek a morális státusa is, aki az áldozatot bemutatja. (ES 200-205, 302.) Az áldozat ilyen meghatározása eleget tesz az előzetes definíció durkheimista módszertani előírásának is, de Mauss figyelme már ekkor inkább a vizsgált jelenség struktúrájára irányult. Az áldozat például egy három tagból álló struktúrával határozható meg, amelyben a középső tag (a feláldozott) az egyik pólustól (az áldozatot bemutatótól) a másik (az istenség, akinek az áldozatot bemutatják) felé mozog. A feláldozottnak az egyik szélső taghoz fűződő viszonya együtt változik a másik szélső taghoz fűződő viszonyával. Konkrétan: a feláldozott a profántól (az áldozatot bemutató) a szent (az istenség) felé mozog, de közben mintegy átvezeti az őt elárasztó szentséget az áldozatot bemutatóra.

A mágiáról és még inkább az imáról szóló tanulmányoknak a definíciót tartalmazó bevezetése formálisan közelebb áll a Durkheim által elképzelt eljáráshoz. Mauss és Hubert ugyanis a mágiáról szólva például azt sorra elhatárolták a technikától, a vallási rítusoktól. A következő lépésben azonban ismét egy struktúrát vázoltak fel. Az áldozat és a rontás ellentétét mutatták be, ezzel párhuzamosan a kétféle gyakorlatot végző személy, az eljárások és a hely különbségét.

> „Míg a vallásos rítus általában a napvilágra és a nyilvánosságra törekszik, a mágikus rítus ezt elkerüli. Még ha megengedett is, rejtőzködik, akár a rontás. ... A mágikus rítus mindig a magánjelleggel működő egyén vagy egyének dolga; mind a cselekvést, mind a cselekvőt rejtély lengi körül.“ (MAE 63. — A fordítást módosítottam; *ND)*

[79] Mindkettőt idézi Fournier, Marcel: *Marcel Mauss,* Paris: Fayard 1994,158. és 162.

„Látni való, hogy a mágiát nem rítusainak formája segítségével, hanem azokkal a feltételekkel határoztuk meg, amelyek között ezek a rítusok lejátszódnak, és amelyek kijelölik helyüket a társadalmi szokások együttesében.“ (MAE 64.)

Ezek a feltételek a vallási rítusokkal való szembeállítás során mutatkoznak meg. Mauss és Hubert egy ellentétpár-sorozat segítségével jellemezték tárgyukat: a vallás nyilvános, nem titkos, a mágia magánjellegű, a vallás előírt, ismert hiedelmeken alapul, a mágia titkos vagy tiltott, rejtélyes és sokszor rontásra irányul. Ez a nyilvános/magán körül elrendeződő ellentétpár-sorozat a társadalmi/egyéni különbséggel párhuzamos: az ebből adódó következtetéseket lentebb fogjuk látni.

Az imádságról szóló, csonkán maradt esszé meghatározási eljárása állt legközelebb a Durkheim által előnyben részesített eljáráshoz. Mauss itt meg is jegyezte, hogy „definiálni annyi, mint osztályozni“ (IM 149.), és ennek megfelelően a cselekvések általános fogalmán belül elkülönítette a vallási szertartásokat (amelyeket alapvetően a hatékonyságról alkotott felfogás különböztet meg a hagyományos technikáktól), a vallási szertartásokon belül pedig megkülönböztette a manuális és orális szertartásokat, ez utóbbiakat pedig (igaz, csak fokozatilag) elválasztotta a gyakran mágikus jellegű igézésektől *(incantation).* Így kapta meg az ima mint szakrális dolgokra irányuló orális szertartás fogalmát. (IM 148-160.) Az imáról szóló esszének van még egy jellegzetessége: míg az áldozatról szóló esszé bevezetésében — mint erről már szó volt — Mauss és Hubert kifejezetten lemondott a történeti elemzésről, Mauss az imával kapcsolatban (a Durkheim által *A vallási élet elemi formáiban* is előnyben részesített) genetikus elemzést kívánta alkalmazni, azaz a legegyszerűbb formákból kiindulva kívánt eljutni a bonyolultabbakig.[80] Az esszé második része ennek megfelelően (és megint csak Durkheim eljárásához hasonlóan) az ausztrál etnológia tényeit vette szemügyre az orális rítusok szempontjából, rendkívül részletesen ismertetve a forrásul szolgáló munkák leírásait. A szöveg egy mondat közepén szakadt meg, akkor, amikor azokat a szaporító *(intichiuma)* rítusokat kezdte volna bemutatni, amelyekhez 1912-ben Durkheim a teremtő forrongással kapcsolatos elmélkedéseit kapcsolta.[81]

Szerkezetek

Az áldozat elemzésében Mauss és Hubert ígéretükhöz híven valóban egy 'mechanizmust' mutattak be. Az (elsősorban a régi hindu szövegek alapján rekonstruált) állatáldozat sémája egyszerű: az áldozatot bemutató és a feláldozott belépnek az áldozati szertartás végrehajtásának helyére, megfelelő eljárások után, amelyek megtisztítják őket profán jellegüktől; a feláldozott az áldozat végrehajtása során közvetlen kapcsolatba kerül a szentséggel, és az áldozatot bemutatóval való és a szertartás során megerősített kapcsolata révén közvetíti ezt az áldozatot bemutatónak, majd az előírt szertartások révén az áldozatot bemutató és az áldozat maradványai elhagyják az áldozat színhelyét.

„Az áldozatot bemutató vallási állapota tehát a feláldozottal párhuzamos görbét ír le. A vallási szférába való fokozatos emelkedéssel kezdődik, elér egy csúcspontot,

[80] Mauss, Marcel: La priére, in: Mauss, Marcel: *Oeuvres. 1. Lesfonctions sociales du sacré.* Présentation de Victor Karady, Paris: Les Editions de Mimiit, 1968,394-395.

[81] Mauss maga új tények felmerülésével indokolta, hogy miért vette vissza a kiadótól a már kiszedett íveket. A fennmaradt szöveg csonkaságára nincs magyarázat. Mindenesetre a munkát e tanulmányon akkor hagyta abba, amikor Durkheim — sok tekintetben azonos forrásanyagból — elkezdte írni *A vallási élet elemi formáit.* Lásd Fournier, Marcel: *Marcel Mauss,* Paris: Fayard, 1994,336-341.

ahonnan visszasüllyed végül a profán szféra felé. Ez azt jelenti, hogy az áldozatban szerepet játszó tárgyak és lények mindegyikét mintegy magával ragadja egy folyamatos mozgás, amely a belépéstől a kilépésig két ellentétes lejtőn megy végbe.“ (ES 255.)

A mechanizmus, amelyet Hubert és Mauss itt bemutattak, a szent és a profán közelítésének (és egyben elkülönítésének) mechanizmusa. (ES 233.) A belépés és a távozás azért kívánja meg sajátos rítusok elvégzését, mert két ellentétes természetű szféra határának áthágásáról van szó, és ezért szorul az áldozatot bemutató papi segítőtársra *(sacrificateur).* A szenttel való kapcsolat létrehozása még így is veszedelmes: ezért is van szükség közvetítőként a feláldozottra.[82] Az áldozati rítus tehát meg is újítja szent és profán különbségét, de egyben az az eljárás is, amellyel a két radikálisan különböző szféra egymással kapcsolatba is léphet. Az áldozati szertartások a különböző vallásokban természetesen nagyon sok tekintetben különböznek. Mauss és Hubert ezt tekintetbe is vették, és úgy értelmezték, hogy az eltérések az alapstruktúra (mechanizmus) variációinak tekinthetők.[83] Ebből a szempontból az ősi indiai áldozati ceremóniák paradigmatikusnak számítanak, olyannak, amelyen keresztül az áldozati 'mechanizmus' világosabban tárul fel, mint máshol.

Az áldozatról szóló tanulmány — mint már említettük — az *Année-nak* ugyanabban a számában jelent meg, mint Durkheimnek a vallás meghatározásáról szóló tanulmánya. Mindkét tanulmány tárgyalta a szent és a profán közti különbséget mint a vallás egyik jellegzetes elemét. Durkheimnél azonban ekkor még nem ez állt a középpontban: ő elsősorban a vallás kötelező és kényszerítő jellegét hangsúlyozta. Hubert és Mauss voltak az elsők, akik a szent/profán különbségben a vallás központi strukturális elemét látták. Durkheim maga is tőlük vette át ezt a felfogást, amelyet aztán *A vallási élet elemi formáiban* kifejtett. Hubert és Mauss, amikor tervezett tanulmányukról beszámoltak Durkheimnek, azt írták, hogy az az egyéni és társadalmi kérdését is taglalni fogják. A profán számukra — mint jó durkheimisták számára — az egyéni, a szent a társadalmi, és ilyen értelemben az áldozat az egyén társadalmi voltának jellegzetes mozzanata, a társadalmi életben való részvételének egyik formája: „A szent dolgok, amelyekre az áldozat *(sacrifice)* funkciói vonatkoznak, társadalmi dolgok.“ (ES 306.) De egyéni és társadalmi Mauss és Hubert szemében nemcsak elkülönül, hanem szervesen össze is függ. Az áldozat tanulsága éppen az, hogy általa a profán/egyéni és a szent/társadalmi kapcsolatba kerül: „a társadalmi dolgokra ez a közvetlen behatolás és elkülönülés, az immanencia és a transzcendencia a legnagyobb fokban jellemző. A választott nézőponttól függően az egyénben és az egyénen kívül vannak.“ (ES 306.) Ebben a megfogalmazásban csírájában már benne rejlik Mauss későbbi eretnek durkheimizmusának alapgondolata.

A mágiáról szóló tanulmány módszere első pillantásra sokban különbözik az áldozatról szólóétól. Az áldozatról szóló tanulmány egy paradigmatikus rítusforma részletes elemzéséből bontotta ki az általános tanulságot. A mágiáról szóló tanulmányban Mauss igen hosszan foglalkozott a varázsló különböző típusaival, a varázslattal kapcsolatos cselekvésekkel és képzetekkel. Hiányzik tehát egy paradigmatikus eset intenzív elemzése. Más írásaival ellentétben a forrásokra utaló és a kiegészítő megjegyzéseket tartalmazó jegyzeteket is teljesen mellőzte. (MAE 65-132,191.) Az alapvető probléma mégis rokon az áldozatról szóló tanulmányéval. A mágia első megközelítésben definíciószerűen a vallás ellentéte, ebben az értelemben profánnak és individuális jellegűnek tűnik.

[82] Az áldozat nem isteneknek járó fizetség: ezt a feltevést a durkheimisták elutasították, s helyette a szent és a profán közötti kapcsolatot helyezték előtérbe.

[83] „A katolikus mise megszentelési mechanizmusa általános vonalaiban ugyanaz, mint a hindu áldozatoké.“ (ES 300.)

„Nem abszurd és ellentmondásos-e azt feltételezni, hogy a mágia lényegében kollektív jelenség, amikor — hogy szembehelyezzük a vallással — valamennyi jellemzője közül éppenséggel azokat választottuk ki, amelyek kívül helyezik a társadalom megszokott életén? ... A mágia olyan kevéssé látszik társadalmi jellegűnek, amenynyire csak lehetséges, legalábbis akkor, ha a társadalmi jelenségeket arról ismerhetjük fel, hogy általánosak, kötelezőek és kényszerítő erejük van.“ (MAE 130-131.)

Frazernek a mágiára vonatkozó és akkor megkerülhetetlen elképzelései szerint a mágia „primitív tudomány“ és ehhez kapcsolódó technika[84] (MAE 104-105.), márpedig a tudomány és technika — és itt Mauss és Hubert Durkheim téziseit visszhangozták -, ha társadalmi eredetű is, profán, utilitárius, tehát egyéni dolog. (MAE 131.) Ők viszont mégis mint kollektív jelenséget kívánták elemezni a mágiát. A probléma tehát hasonló az áldozatéhoz: hogyan kapcsolódik az egyéni és társadalmi? Milyen értelemben kapcsolódik a vallási jelenségekkel az, ami természete szerint bizonyos értelemben attól idegen?

Mauss és Hubert a mágia elemzésében is azt az „egyedi *(unique)* elvet“ keresték, amely magyarázatot adhat a mágiára mint a jelenségek „egyedi“ (értsd: jól elkülöníthető, megkülönböztethető) osztályára. (MAE 140.) A magyarázatot az egyén „nem intellektualista pszichológiájában“ (MAE 150.), a *mana* fogalmával leírt jelenségben találták meg. A *mana* melanéziai szó, jelentése „homályos és bizonytalan körvonalú“, elvont, de alkalmazása meghatározott: „...a *mana* a *par excellence erő,* a dolgok igazi hatékonysága“. (MAE 151,153.)[85] Ezt a fogalmat aztán Mauss és Hubert megtalálták a húron *orenda,* az algonkin *manitu* szavak jelentésében, indiai és egyéb példákban. (MAE 155-160.)

Mauss, mint látni fogjuk, majd az ajándékról szóló esszében is az itt tapasztalthoz hasonló eljáráshoz folyamodott: egy bennszülött 'elméletben', a világ feltételezett bennszülött magyarázatában találta meg a kulcsot az általános szociológiai szintű probléma megoldásához. A *mana* a „tiszta hatékonyság“ fogalma, az erőé, és a varázsló a mágikus szertartás során ezt az erőt használja fel: birtokába jut, és segítségével végzi el a mágikus műveleteket. A mágia azért hatékony, mert a varázsló rendelkezik *mana*-val. *A mana* ebben a gondolkodásban sajátos szerepet játszik: „E fogalom valójában a mágikus kísérletezés feltétele, és lehetővé teszi, hogy a legkedvezőtlenebb tényeket is a mágia javára értelmezzék. Voltaképpen bármiféle vizsgálódás alól ki van vonva. *A priori* adott, megelőz minden tapasztalatot. ... E fogalom a mágikus képzetek irányítója, feltétele és szükségszerű formája. A kategóriák mintájára működik: úgy teszi lehetővé a mágikus fogalmakat, ahogy a kategóriák az emberi fogalmakat.“ Mint ilyen nem lehet adva az egyéni értelemben[86] *(entendement),* hanem a „kollektív gondolkodás egy kategóriája“. (MAE 161.) Hivatkozás nélkül is világos: Mauss és Hubert itt egyfajta etnológiai kantianizmus alapjait teremtették meg. Az archaikus kollektív képzetek körében felismerni véltek egy olyan kanti értelemben vett kategóriát, amely egyáltalán lehetővé teszi a gondolkodást, a képzetek összekapcsolását (itt: a mágikus gyakorlat elgondolását), de

[84] Lásd Frazer, James G.: *Az Aranyág* (fordította: Bodrogi Tibor, Bónis György), Budapest: Századvég, 1993, 21 sk.

[85] Lévi-Strauss a kötethez írt bevezetőjében a *mana* fogalmát a francia *truc* és *machin* (izé) fogalmával rokonította. „Ezek a fogalomtípusok azonban mindig és mindenütt megjelennek, kissé az algebrai jelképek módjára, ha valami meghatározatlan jelentésértéket kell kifejezni, amelynek önmagában nincs értelme, tehát bármilyen értelmet képes fölvenni, s amelynek egyetlen funkciója az, hogy betöltse a jelentő és a jelentett közt tátongó hézagot...“. (Lévi-Strauss, Claude: Bevezető Marcel Mauss életművéhez (1950) (fordította: Saly Noémi), in: Mauss, Marcel: *Szociológia és antropológia,* Budapest: Osiris, 2000, 41.) Lévi Strauss tehát a nyelvben, a gondolkodásban betöltött funkciója felől értelmezte a *manat,* míg Mauss az általános filozófiai fogalmak közelébe akarta hozni.

[86] A magyar fordításban itt „felfogás“ szerepel, és ez eltünteti a szó filozófiai utalását.

amely mint kategória bizonyos értelemben a későbbi, ésszerűnek tartott gondolkodás előképe.[87]

Minthogy a *mana* kategóriája kapcsolatban van a szent fogalmával, mindaz, amit Mauss és Hubert mondtak, a vallásra is vonatkozik. „Mindent egybevetve a *mana* fogalma, akár a szent fogalma, csak a kollektív gondolkodás egyfajta kategóriája, amely ítéleteket alapoz meg, előírja a dolgok egyfajta osztályozását, egyeseket elválaszt, másokat egyesít, és amely megszabja a hatások átadásának vonalait vagy az elkülönülések határait." (MAE 164. — A fordítást módosítottam; *ND)* A mágikus képzetek és ítéletek kritika alóli mentességében is sajátos ésszerűségük bizonyítékait látták. A mágikus ítéletek „szinte tökéletes *a priori* szintetikus ítéletek".[88] (MAE 167.) Az esszében egyre merészebb állítások követik egymást: „A mágiát olyan *a priori* következtetések rendszerének kell tekintenünk, amelyeket a szükség nyomására egyének csoportjai hoztak létre. ... Sőt, továbbmenve: vajon az emberek nem a mágiában tanultak-e meg következtetni?" (MAE 168-169.) Ebből következik a gondolatmenetet lezáró állítás: „A *mana* fogalmának köszönhetően a mágia, a vágy tartománya — csupa racionalizmus." (MAE 170.)

Ezt az 1904-ben megjelent esszét Durkheim és Mauss előző évben publikált tanulmánya mellé kell állítani. Az is nyilvánvaló, hogy Durkheimnek a vallási élet elemi formáiról írott munkájában megtalálható gondolatok jelentős részét Mauss és Hubert megelőlegezték. Közös törekvések találhatók mindhárom munkában: *egyfelől* az etnológia útján a filozófia kérdéseire egy sajátosan és szélesen értelmezett kantianizmus szellemében akartak magyarázatot adni, *másfelől* az emberi gondolkodás közös racionális voltát állították az előtérbe, *harmadrészt* mindezekből következően a közös emberi ésszerűség történeti gyökereit vélték igazolni. Ily módon a mágiáról szóló elemzés, noha szakszerű etnológiai dolgozatként indult, váratlanul filozófiai irányba fordult.

Mauss és Hubert megközelítésmódja egy megjegyzés erejéig mégis eltért a Durkheimmel közös dolgozatban megismerttől: bármennyire racionális vonásokat mutat a mágia, mégis igaz, hogy azért fogadják el (például a hinduk) a mágikus következtetést, mert vágynak az eredmény bekövetkezésére. „Végeredményben mindig a társadalom az, amely álmai hamis pénzével fizeti meg magát." (MAE 168.) Az álmok a vágyott eredmény, a hamis pénz a vélt mágikus hatás, és a társadalom megfizeti magát, azaz a pénz hamissága nem bontja fel a társadalmi összefüggést. A mondat funkcionális kapcsolatot állapít meg egy téves ismereteken alapuló, de társadalmilag hatékony cselekvésforma és a társadalmi következmények között. Ez még tiszta durkheimizmus. Az idézett kijelentésben azonban nagy hangsúlyt kap 'az álmok hamis pénze', vagyis a társadalmi hamisság és megtévesztés. Mauss Durkheimmel ellentétben érzékelte ennek jelentőségét, bár elemzésébe nem bocsátkozott bele.

A *mana* létrejöttének magyarázata a szent kategóriájának a kialakulására is magyarázatot kínál. A durkheimi magyarázó séma értelmében mindig fel kellett tenni a kérdést: honnan ered a vizsgálat alá vont jelenség, intézmény? A mágia és a *mana* eredetét Mauss és Hubert a csoportos rítusokban találták meg, „a mágia társadalmi érzelmi állapotok terméke". (MAE 180.) Egy Új-Guineában megfigyelt táncos szertartásra utalva a következő általánosító leírást találjuk: „Valamennyi test egyszerre rezdül, valamennyi arcon ugyanaz az arckifejezés ül, valamennyi hang egyformán kiált... Az egyén mindegyik arcon a saját vágyát látja, minden szájból a saját bizonyosságát hallja, és érzi, hogy őt is menthetetlenül magával ragadja valamennyiük közös meggyőződése. A tánc mámorában elvegyülve, izgatottságuk lázában egy testté és lélekké válnak. A társadalmi

[87] A mágia tehát 'tudomány', mert egy általános kategória képezi az alapját, és nem 'hamis tudomány', mert az értelem legitim használatából adódik. (Vö. Frazer i. m. 21.)

[88] Emlékeztetőül: a szintetikus *a priori* ítéletek teszik lehetővé Kant szerint a tudományt!

egység valójában csak ilyenkor valósul meg." Az ilyen alkalmakkor a „közmegegyezés valóságteremtő erővel bír", tehát az ilyen kollektív pszichológiai jelenségek teremtik meg a hitet a sajátos láthatatlan erő létezésében (ami minden mágia előfeltétele). „A mágikus hit azért kényszerítő (*s'impose),* mert a társadalom gesztikulál, a társadalom pedig a mágikus hit miatt gesztikulál." (MAE 176 — A fordítást módosítottam; *ND)* Egyértelmű, hogy ebben a tanulmányban fogalmazódott meg először az az elképzelés, amelyet Durkheim később a kollektív forrongás kreatív szerepéről *A vallási élet elemi formáiban* megfogalmazott.

Sűrűség

Az a *jól* dokumentált tanulmány, amelyet Mauss tanítványával, Henri Beuchat-val 1906-ban az eszkimó társadalmakról publikált (ET), elméleti vonatkozásban a mágia-tanulmányban kifejtetteket vitte tovább. A mágia-tanulmány olvasójában felmerülhetett, hogy egy tézis igazolásával van dolga. Számos filozófiai fejtegetést találhatott benne. Ebben az újabb dolgozatban a szakszerű (karosszék)tudományosság uralkodik: az elérhető források alapos kiaknázásával írta le Mauss és Beuchat az eszkimó társadalmak életének évszaktól függő váltakozását: a nyári sátrak és a téli lakóházak különbségét, a népesség eloszlását a területen, a tevékenységek különbségét. A vadászatnak szentelt nyarakon az eszkimók szétszórtan nomadizálnak, kiscsaládokban élnek, ekkor az „élet mintegy elvilágiasodik". (ET 503.) A téli telepeken viszont, amikor egymáshoz közel húzódnak, és nagyobb nagycsaládi házfélékben laknak, az egész közösség „úgyszólván állandó vallási lelkesültségben él". (ET 504.) Szertartások és ünnepek követik egymást. A rituális előírások is különbözőek a két szakaszban.

Az általános tanulság, amelyet Mauss és Beuchat levonni látszik a tanulmányból, látszatra teljesen más, mint ami a mágiáról szólóból következett. Általános törvényként állapították meg ugyanis, hogy a társadalmi élet intenzitása az év különböző szakaiban változik, és a társadalmi élet anyagi alapjának, vagyis sűrűségének, tömegének alakulásától függ az erkölcsi, jogi stb. élet alakulása is. Az eszkimó társadalom tanulmányozása ebben a vonatkozásban a baconi értelemben vett döntő kísérlet *(experimentum crucis)* szerepét tölti be.[89] A tanulmány szépen igazolta a morfológiai tények és az erkölcsi és vallási jelenségek összefüggését. (ET 531-534.) Ez így — ahogy Mauss és Beuchat írta is — Durkheim pozitivista módszertani és elméleti feltevéseinek igazolása lett volna.

A durkheimizmus további alakulása során felvetődött kérdésekre utalt ezzel szemben annak a bemutatása, hogy a társadalmi élet sűrűbb, intenzívebb volta a vallási élet intenzitásának növekedéséhez vezet.

> „A téli sűrű agglomeráció valódi eszme- és érdekközösségével, a nagymérvű vallási és erkölcsi gondolkodási egységgel szemben a nyári szétszéledéskori elszigeteltséget találjuk, társadalommorzsákat, szélsőséges erkölcsi és vallási elszegényedést. ... A tél az az évszak, amikor a roppantul koncentrálódott társadalom a forrongás *(effervescence)* és nyüzsgés krónikus állapotában van. Mivel az egyének szorosabb közösségben élnek, a társadalmi akciók és reakciók számosabbak, állandóbbak, folyamatosabbak; gondolatok cserélődnek, érzelmek kölcsönösen erősítik és élénkítik egymást; a csoport szüntelenül tesz-vesz, mindig mindenkinek a szeme előtt van, jobban érzi önnön létezését, és az egyének tudatában is nagyobb helyet foglal el.

[89] A tanulmány magyar fordítása e helyen (ET 534.) téves.

Nyáron viszont a társadalmi kötelékek meglazulnak, a kapcsolatok ritkábbak, kevesebb egyén között jönnek létre; a lelki élet lelassul." (ET 529-530.)

Durkheim későbbi munkájában Mauss, Hubert és Beuchat mágiáról és morfológiáról szóló dolgozatainak eredményeit kombinálta, és mint láttuk, levonta azt a korántsem problémamentes következtetést, hogy az egyik (a nagyobb sűrűség) a másik (a vallási képzetek) oka, létrehozója. A messzemenő filozófiai következtetések és magyarázatok levonásától a tanítványok általában tartózkodtak. Mauss és Beuchat például csak hiedelem és gyakorlat körkörös összefüggéséről beszéltek, nem kívántak abban állást foglalni, hogy melyik határozza meg a másikat, milyen genetikus kapcsolatok állnak fenn gyakorlatok és hiedelmek között.

A totális társadalmi tények nyomában

Együttműködés a pszichológiával és a szociológia tagolása

Az I. világháború után Mauss egyik jól kivehető törekvése az volt, hogy Durkheim örökségének gondozása mellett újradefiniálja a szociológia és etnológia területét és a rokon tudományokkal való kapcsolatát. Ez hallgatólagosan Durkheim túlfeszített igényeinek a feladását jelentette — és ezzel együtt annak az intézményesülési formának a módosítását, amelyet az *Année* eredeti alakja testesített meg.

E törekvés legjobban ismert első dokumentuma az az előadás, amelyet Mauss a francia Pszichológiai Társaságban 1924 elején tartott. Durkheim a szociológia és pszichológia viszonyát némileg félreérthetően fogalmazta meg. Mint láttuk, a szociológia módszertanának kifejtésében hangsúlyozta, hogy léteznek csak a szociológiára tartozó társadalmi tények, és ezeket a tényeket csak más társadalmi tényekkel lehet magyarázni. Ez a társadalmi jelenségek pszichológiai magyarázata ellen irányult — de nem jelentette azt, hogy Durkheim ne ismerte volna el a pszichológia tudományos voltát. Ellenkezőleg: a szociológus számára fontosnak tartotta a pszichológiai tanulmányokat. Amikor azonban a szociológia feladatát átfogóbban a társadalomtudományok korpuszának megteremtésében jelölte ki, ebből a korpuszból hiányzottak a pszichológiai tudományok.

Mauss előadásának központi mondandója az volt, hogy a tudomány feladata a 'teljes ember' tanulmányozása.

> „Akár sajátos, akár általános tényeket tanulmányozunk, mint mondottam, alapjában véve mindig a teljes emberrel van dolgunk. A ritmusok és szimbólumok például nem egyszerűen az ember esztétikai képességeit vagy képzelőerejét hozzák működésbe, hanem az egész testét és az egész lelkét egyszerre. Magában a társadalomban is, ha egy-egy sajátos tényt vizsgálunk, a teljes pszichofiziológiai komplexummal van dolgunk." (LSZ 361-362.)

Ebből az elvből nem a szociológia és a pszichológia következetes elkülönülése, hanem módszertani (és értelemszerűen intézményes) kapcsolódása következett. Ilyen példaként említette meg az elvárás *(attente)* pszichológiai jelenségét, amelyeknek nagy jelentősége van pl. a jog, a művészet és a technológia világában:

> „...az elvárás azok közé a dolgok közé tartozik, ahol az érzelem, az észlelés és még pontosabban a test mozgása és állapota közvetlenül meghatározza a társadalmi ál-

lapotot és viszont. Mint minden idézett tény esetében, a test, a szellem és a környezet hármas figyelembevételének együtt kell járnia.“ (LSZ 365 — A fordítást módosítottam; *ND).*

A kooperációt Mauss szerint az alapozza meg, hogy a kollektív képzeteknek elsőrendű szerepük van a lelki életben.(LSZ 347.) Méltányolta a pszichológia hozzájárulását a szimbólumok kutatásához. Ezt nagyon fontosnak tartotta, hiszen „ ... Durkheim és én régóta tanítjuk, hogy az emberek csak szimbólumokkal, az egyszerűen csak egymásra következő egyéni mentális állapotokon kívül eső, közös tartós jelekkel, a később már realitásnak tekintett állapotcsoportok jeleivel tudnak közösséget teremteni és kommunikálni.“ (LSZ 352.) Azt az együttműködési lehetőséget, amelyre Mauss itt felhívta a figyelmet, a szociológia még jó ideig nem tudta kihasználni. Mauss utalásai a nyelv alapvető szerepére vonatkoztak, bár erről a durkheimizmus (Mauss állítása ellenére) nem sokat tudott mondani.

Mauss előadásából az is következhetett volna, hogy szociológia és pszichológia a szociálpszichológia területén találkozhatnak (mint az például Halbwachs később elemzendő emlékezet-kutatásaiból is következhetett volna). Valójában Mauss szociológia és pszichológia együttműködési terepének az etnológiát jelölte ki. Az említett 'teljes ember' ugyanis a társadalmi élet kevésbé fejlett formái között lelhető fel. A modern civilizáció elitjének embere „nem egyszerűen *homo duplex;* önmagában több, mint megkettőzött: inkább ... 'megosztott'...“. (LSZ 363.) Ezzel szemben a mai átlagember (és „ez főként a nőkre igaz“!) és az archaikus társadalom embere 'totális': „a legkisebb észlelés vagy a legkisebb szellemi megrázkódtatás is egész lényében érinti“. (LSZ 363.) A szociológia és pszichológia együttműködése tehát ott kívánatos, ahol nem a durkheimi 'kettős emberrel' találkozunk. Durkheim feltételezte ugyanis, hogy az ember kettős lény. Egyéni pszichikumának vizsgálata a pszichológiára tartozik, de amennyiben az ember közös képzeteket követ, a szociológiának kell őt elemeznie.[90] Mauss megjegyzése ebben az összefüggésben óhatatlanul Durkheimre is utalt, mintegy azt sugallva, hogy ő is saját belső lelki megosztottságát vetítette ki az egész társadalomra: „A szociológia egyik szokványos tévedése, hogy általánosan jellemzőnek hisz egy mentalitást, amelyet végül is a miénkhez hasonló — mondhatnám akadémikus — mentalitás alapján képzel el.“ (LSZ 363. — A fordítást módosítottam; *ND)*

A 'totális emberre' a legkézenfekvőbb példa az a jelenségcsoport, amelyet Mauss egy 1926-os előadásában tárgyalt.[91] Itt olyan esetekről szóló etnológiai beszámolókat gyűjtött össze, amikor valaki azért, mert úgy hitte, hogy megsértett egy súlyos tabut, vagy valamilyen rontó varázslatot végeztek el ellene, azonosítható betegség nélkül meghalt. Ez esetben tehát a közös hiedelmek kényszerítő ereje akkora volt, hogy az az életműködés leállásához vezetett. Itt valóban 'test, szellem és környezet' szoros összefüggéséről volt szó.

A szociológia, etnológia és pszichológia kívánatos együttműködéséről kifejtett gondolatok logikus folyománya volt az, hogy Mauss megpróbálta újragondolni a szociológia belső tagolódását is. Ezt a tagoltságot Durkheim alakította ki, és ebben — mint említettem — az általános szociológiának juttatott formális első hely ellenére a vallásszociológia foglalta el a központi helyet. Mauss az *Année* új sorozata csonkán maradt második

[90] Lásd Durkheim, Émile: Az emberi természet kettőssége és ennek társadalmi feltételei (1913) (fordította: Némedi Dénes), in: Felkai Gábor — Némedi Dénes — Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig,* Budapest: Új Mandátum, 2000,352-362.

[91] Mauss, Marcel: A közösség sugallta halálgondolat fizikai hatása az egyénre (Ausztrália, Új-Zéland) (fordította: Saly Noémi), in: Mauss, Marcel: *Szociológia és antropológia,* id. kiad. 369-389.

kötetének előszavában tett kísérletet egy újfajta szociológia felrajzolására.[92] A célja kétségtelenül az volt, hogy megtalálja a 'totális ember' tanulmányozásának megfelelő helyét. Mauss másik problémája az volt, hogy számolnia kellett a a specializált gazdaságszociológia és társadalomstatisztika művelőivel: Simiand-nal és Halbwachsszal. Ebből következett — úgymond — a társadalmi jelenségek valódi természetéhez illeszkedő felosztás. A társadalomban a dolgoknak csak két nagy csoportját különböztette meg: az anyagi jelenségeket egyfelől, az eszméket és cselekvéseket másfelől, és ezeknek feleltette meg a morfológiát, az anyagi struktúrák tudományát, illetve a társadalmi fiziológiát, a mozgásban lévő struktúrák tudományát. (DS 206.) A 'totális ember' tanulmányozását ez utóbbi feladatává tette, mert a 'fiziológiai' jelenségek egyszerre mentálisak és cselekvés-jellegűek. A társadalom élete „struktúra, de mozgásban levő struktúra. De minthogy az anyagi élet tényeivel párhuzamosan tudati tényekről is szó van, ezek az erkölcsi és mentális élet tényei is." (DS 208.) Mauss tehát cselekvés és gondolkodás (képzetek) szoros összefüggését hangsúlyozta. „A legmagasabb szintű kollektív képzetek is csak akkor léteznek, csak akkor igazán kollektívák, ha cselekvéseket irányítanak." (DS 210.) [És:] „csak az kollektív még a legtisztábban képzetszerűek közül is, ami bizonyos fokig materializálódik, még ha távoli módon is: például egy könyvben, a közösség viselkedésében." (DS 211.) Végül is ez a szemlélet teszi lehetővé a morfológiai és fiziológiai tények összekapcsolását: az előbbiek a cselekvések révén állnak kapcsolatban az utóbbiakkal. (DS 218.) Ily módon lehetséges Mauss szerint eljutni az általános szociológiához, az általános jelenségek tanulmányozásához, amelyek az egész társadalmi életet átfogják. (DS 227.) A szociológia területeinek ilyen felosztásából és összekapcsolásából az következett, hogy a tagolás szükségessége ellenére „sosem szabad elválasztani a szociológia különböző részeit", mert e szociológia hivatása emlékeztetni arra, hogy nem külön társadalomtudományok vannak, hanem „egy társadalomtudomány" *(une science des sociétés).* (DS 215.) Maussnak az a törekvése, hogy Durkheimhez képest másként határozza meg a szociológia pozícióit, paradox következtetésekhez vezetett. Egyfelől — az egyetemi tudományosság logikájának megfelelően — Mauss a pszichológiához való viszony újraértékelésére törekedett, másfelől láthatóan nem tudott és nem is akart teljesen szakítani a szociológia durkheimista, más tudományokat integráló felfogásával. Az újradefiniálás eredményeképpen jutott el egy olyan fogalomhoz ('totális ember'), amelyben megmaradtak a durkheimista szociológiafelfogás integráló törekvései, azzal a különbséggel, hogy ezúttal az integráció terhét az etnológiának, pontosabban egy, az etnológia által feltételezett társadalmi ténynek kellett hordoznia. A 'totális ember' fogalma biztosította volna a társadalomtudományok egységét. Mauss ötletét még legközelebbi munkatársai, a társadalmi morfológia kutatói (Halbwachs és Simiand) sem vették át. Mauss következmények nélkül maradt felosztási kísérlete abból a szempontból a legérdekesebb, hogy segíthet megérteni pályája második szakasza főművének, az ajándékról szóló tanulmánynak az alapgondolatát.

Az ajándék

A *Tanulmány az ajándékról*[93] összetett és olykor nehezen értelmezhető munka. Nehézsége nem a benne ismertetett tényanyag újdonságából fakad. Mauss az antropológusok

[92] Mauss felvázolt ugyan egy lehetséges felosztást, de meg sem kísérelte, hogy ezt az évkönyv tagolásában keresztül is vigye. (DS 178.)

[93] A mű eredeti címe: *Essai sur le don, azaz* nem az ajándéktárgyról, hanem az ajándékozásról, adományról szól. Mint a mű alcíme (az eredetiben: A *csere* formája ...) is jelzi, Mausst az ajándékozás révén kialakuló társadalmi kapcsolatok érdekelték.

körében jól ismert tényeket sorakoztatott fel: elsősorban Franz Boas észak-amerikai antropológus írásaira támaszkodott, valamint Bronislaw Malinowskinak 1922-ben megjelent leírására a *kula-körről,*[94] és persze számos más munkára, köztük a magyar Somló Bódognak egy 1909-ben németül megjelent írására is.[95] A témán már a világháború előtt dolgozott, de csak 1925-ben szánta rá magát a (láthatóan befejezetlenül maradt) kézirat publikálására.[96]

Az olvasó ugyan könnyen elvész a sok ismeretlen nép és a sok számára ismeretlen nyelvből származó fogalom között, a tanulmány gondolatmenete sem mindig nyílegyenes, de az alapszerkezet viszonylag egyszerű. Mauss rögtön a munka elején leszögezte, hogy nagyon sok civilizációban „a cserék és a szerződések elvileg önkéntes, a gyakorlatban azonban kötelezően adott és viszonzott ajándékok formáját öltik/' (A 197.) Mauss a bevezető megjegyzésekben utalt arra, hogy az ajándék tanulmányozása a cserén keresztül végső soron a munkamegosztás problémájához kapcsolódik, és azokhoz a kérdésekhez, amelyeket Durkheim ennek kapcsán felvetett: a szerződési jog és a szerződéses morál kérdéséhez. (A 197-198.) Mauss tanulmánya tehát (a terminus említése nélkül) az organikus szolidaritás kérdését vette újra vizsgálat alá. Azt elemezte, hogy melyek a társadalmi kapcsolatok azon formái, amelyekben van termékcsere, tehát bizonyos munkamegosztás, de nincs piac. Durkheim ilyenfajta társadalmi kapcsolatok lehetőségét nem vette tekintetbe. A tanulmány azonban jóval több, mint széljegyzet Durkheimhez. Ez az első kísérlet arra, hogy a durkheimiánus paradigmán belül konkrétan elemezzék a cserefolyamatok mibenlétét, szerveződését, a cserében létrejövő társadalmi szerkezeteket. Ebben a tekintetben a későbbi strukturalista elmélet és Bourdieu gyakorlat-felfogása is támaszkodott rá.

Mauss az ajándékban a *par excellence* totális társadalmi tényt (a 'totális ember' megfelelőjét) fedezte fel. A vizsgált „... 'totális' társadalmi jelenségekben ... együtt és egyidejűleg jelenik meg minden intézmény: a vallási, a jogi, az erkölcsi, melyek egyben politikaiak és családiak is, valamint a gazdasági intézmények — amelyek a termelés és fogyasztás vagy inkább a szolgáltatás és elosztás sajátos formáit feltételezik." (A 197, vö. 258.) Látható, hogy Mauss érdeklődését tekintve központi jelentőségű kérdésekről van szó.

Mauss a cserének alapvetően két típusát különböztette meg. Az első típus a *'totális szolgáltatások rendszere',* amely azért totális, mert nem egyének, hanem közösségek cserélnek, másfelől mert nem kizárólag jószágok, hanem lakomák, rítusok, asszonyok stb. is cserélődnek. (A 200-201, vö. 282.) Mint Mauss hangsúlyozta, ebben a cserében összekeverednek a dolgok és a személyek: a dolgok lélekkel és nemmel rendelkeznek, az emberek bizonyos fokig dolgoknak tűnnek. (A 205 sk, 215.) Ez a fajta kapcsolatrendszer különbözik tehát az organikus szolidaritás mintájaként szolgáló klasszikus munkamegosztásos viszonyoktól, mert nem piaci jellegű. Különbözik a mechanikus szolidaritástól is, mert nem az egyformaság, hanem a csere az összetartó erő, és mert nemcsak tudatok, hanem dolgok közötti szolidaritásról is szó van.

A cserét Mauss összetett jelenségnek látta. A *kula*-kereskedelemben (Malinowski nyomán) azt figyelte meg, hogy elkülönül a köznapi dolgok cseréje a speciális pénzként funkcionáló ajándéktárgyak *(vaygu 'a)* cseréjétől. Az utóbbi és a rendszert igazán moz-

[94] Malinowski, Bronislaw: A nyugati Pacifikum argonautái (részletek) (fordította: Ecsedy Csaba), in: Malinowski, Bronislaw: *Baloma,* Budapest: Gondolat, 1972,5-109.

[95] Lásd A 200. A rövidebb magyar változatot lásd Somló Bódog: A gazdaság őskorából, in: Zsigmond Gábor (szerk.): *Az ősi társadalom magyar kutatói,* Budapest: Gondolat, 1977,383-409.1.

[96] Kellemetlenül érintette, hogy egyik tanítványa, Georges Davy *La foi jurée* címmel 1922-ben sok mindent megírt a témából. Mauss köre nem is hagyta annyiban Davy illojálisnak tekintett lépését, és keményen megtámadták a könyvet.

gásban tartó csere erősen rituális, benne speciális, köznapi használatra nem alkalmas tárgyak cserélődnek, és e körforgásban — amely önzetlen ajándékozásnak látszik — elsősorban a résztvevők státusának, társadalmi pozíciójának a megőrzéséről, gyarapításáról van szó. Vagyis „konkurencia, vetélkedés, kérkedés, a nagyság és az érdekek hajhászása" indítja ajándékozásra a résztvevőket. (A 239.) A közönséges javak ezzel párhuzamos cseréje egyszerű gazdasági aktusnak látszik, ahol nem a státusról, hanem a hasznosságról van szó.

Még nyilvánvalóbb az ajándékcsere és a státusért való versengés kapcsolata a második cseretípusnál, a *'vetélkedő típusú totális szolgáltatások' (potlecs, potlatch)* esetében (A 203.) Az igazi *potlecsek* az északnyugat-amerikai partvidék indiánjainak elsősorban Franz Boas által leírt nagy téli versengő lakomái. A résztvevők (elsősorban a nemzetségek főnökei) dicsősége (becsülete: *honneur)* attól függ, hogy javak milyen mennyiségét tudják elajándékozni, elfogyasztani, elpusztítani.

> „Egy-egy főnök személyes presztízse és nemzetségének presztízse sehol nem kötődik jobban a költekezéshez, az elfogadott ajándék kamatostul történő pontos viszonzásához, olyan módon, hogy lekötelezetté teszik az őket lekötelezőket. A fogyasztás és pusztítás náluk valóban határtalan.... Az a kérdés, ki lesz a leggazdagabb és egyben a legőrültebb költekező. Az ellenségeskedés és a vetélkedés az alapelve mindennek." (A 253.)

A *potlecs* elemzése Mauss (és Durkheim) régi témáihoz kapcsolódott. A vizsgált indián törzsekre is jellemző (mint a korábbi tanulmányban elemzett eszkimókra), hogy a téli időszak a társadalmilag intenzív fázis, a *potlecs* ideje. Másrészt a *potlecs* ugyanolyan társadalmi 'forrongó', izgalmi állapotot *(effervescence)* jelent, mint az eszkimóknál vagy az ausztráliai bozót őslakóinál. (A 249.) Csakhogy a dolog jelentése megváltozott: míg korábban Durkheim és Mauss egyaránt a vallási eszmék, a szent, az általános erő képzete *(mana)* forrását keresték, most Mauss kitágította a kérdést. A *potlecs* azoknak a társas cserekapcsolatoknak a prototípusa, amelyek önzetlenek, érdekmentesek, de kötelezők, és ugyanakkor konfliktusosak, versengők, győzelemre és nem megegyezésre törekvők. Nem véletlen, hogy a *potlecsről* szóló részekre irányult később a legnagyobb figyelem.

A *potlecs* (és az ajándék általában) hármas kötelezettséget tartalmaz: „adni, elfogadni, viszonozni". (A 259. — A fordítást módosítottam; *ND)* Mauss ezeket a kötelezettségeket nem a mindennapi erkölcs szintjén fogta fel. Adni nem a nagylelkűség parancsának engedelmeskedve kell, hanem mert a főnök „... csak akkor őrzi meg tekintélyét, csak akkor őrzi meg rangját a főnökök között,... ha bizonyítja, hogy a szellemek és a vagyon üldözik és kedvelik, s hogy a vagyon megszállta, ő pedig birtokolja; ezt pedig csak úgy bizonyíthatja, ha elkölti, szétosztja 'neve árnyékába szorítva' megalázza a többieket." (A259-260.) Ugyanígy az 'ajándékjátszma' során visszautasítani sem lehet az ajándékot (meghívást). „Aki így viselkedik, kimutatja, hogy fél a viszonzástól, fél, hogy 'lelapított' marad, míg nem viszonzott. Valójában ezzel már le is van 'lapítva'." (A 264.) Az elfogadás azonban elkötelezés, a megajándékozott alárendelt helyzetbe kerül, míg nem viszonoz, és a viszonzás elmaradása a rang elvesztésével jár. (A 266-267.) Könnyű felismerni, hogy itt az 'ajándékjátszma' egy másik játszma része — azé, amely a szimbolikus javak piacán zajlik. Ajándékozni egyet jelent társadalmi tőke felhalmozásával, ahogy Bourdieu megfogalmazta, egyébként egyértelműen elismerve a Mausstól kapott ösztönzést.[97]

[97] Lásd Bourdieu, Pierre: *Le sens pratique,* Paris: Les Éditions de Minuit, 1980,191 sk.

Ugyanilyen értelemben az is továbbgondolható, amit Mauss az ajándékról mint hitelről mondott. Miért vonja maga után az ajándék a hitel fogalmát, ahogy Mauss állította? (A 253.) A válasz az idő jelentőségében rejlik. Minthogy nemcsak adni és elfogadni, hanem viszonozni is kell, az adott ajándékkal együtt jár viszonzásának bizonyossága. Csakhogy viszonozni nem lehet azonnal (különben a megajándékozott nem lenne elkötelezve). „Minden ellenszolgáltatás végrehajtásához szükség van az 'időre'. A határidő fogalma tehát logikus velejárója a látogatások viszonzásának, a házasság- vagy szövetségkötéseknek, a békekötésnek, a játékokban és szabályozott küzdelmekben való részvételnek.“ (A 252.) Ha pedig ez így van, az ajándék valóban egyfajta hitel, kölcsön - Mauss evolucionista háttérmeggyőződésében bízva mondta, hogy ebből alakultak ki a modern kereskedelem formái.

Miért kell viszonozni az ajándékot? Mauss tanulmányának legfurcsább része, hogy erre adott válasza, a *hau* elmélete (akárcsak korábban a *mana* elmélete), egy bennszülött elmélet reprodukálása. Egy Tamati Ranaipiri nevű maori szerint az ajándékba kapott dolognak valamiféle szelleme *(hau)* van, és ez kívánja meg, hogy az ajándékba kapott dolog helyébe valamiféle más dolog visszatérjen ahhoz, aki az eredeti ajándékot adta. (A 209-210.) Komolyan vette Mauss a *hau* bennszülött elméletét?[98] Nem sokkal a *hau*-elmélet ismertetése után az egyik adásról és elfogadásról szóló alfejezet lezárásaképpen arról írt, hogy itt szellemi kapcsolatok keveredéséről van szó, amennyiben a dolgok bizonyos fokig lélekkel rendelkeznek (tehát ennyiben az emberekre hasonlítanak), az emberek pedig úgy cserélődnek, mint dolgok:

> „... minden: asszony, gyerek, javak, talizmánok, föld, munka, szolgálatok, papi tisztségek és rangok, mind-mind ajándékozás és viszonzás tárgyai. Minden úgy jönmegy, mintha egyetlen, dolgokat és embereket is magában foglaló spirituális matéria folyamatos csereberéje zajlana a rang, nem és nemzedékek szerint tagozódó nemzetségek és egyének között.“ (A 215.)

Miért 'spirituális' ez a matéria? Mint láttuk, Mauss dolgok és emberek, státusok ekvivalenciáját állította az elemzett anyag alapján. A totális tényként felfogott ajándékcserében nincs meg a kategoriális különbség emberek és tárgyak között: minden mindennel cserélődik. Ha a rangok és talizmánok bizonyos értelemben spirituálisak, akkor a dolgok és emberek is azok, mert ekvivalensek. Így értelmezve a *hau* elmélete arra redukálódik, hogy egy olyan egyetemes összefüggés figyelhető meg az ajándékcserében, amely közömbös a modern kategoriális különbségek iránt, és amely ezen megkülönböztetések segítségével nem is értelmezhető.

Természetesen Lévi-Strauss volt az, aki Mausst így értelmezte. A kötet elé írt híres bevezetőjében Mauss afféle Mózesként szerepel, aki megtorpant az ígéret strukturalista földjének határán, mert nem tudta az ajándékot mint cserestruktúrát felfogni. Ha viszont mint cserestruktúrát fognánk fel — írta Lévi-Strauss -, az egyes kötelezettségek másodlagosnak bizonyulnának a csere egyetemes struktúrájához képest. Minthogy Mauss úgymond nem tudta a struktúra gondolatát megfogalmazni, a *hau* elméletéhez

[98] Mint Marshall Sahlins és az ő nyomán Maurice Godelier megállapították, Mauss kontextusából kiemelve ismertette Ranaipiri magyarázatát (az eredeti maori szöveg fennmaradt). Ranaipiri történetében arról van szó, hogy *A* ad B-nek valami értékes dolgot, azt B átadja C-nek, majd C cserébe ad ezért a dologért valamit B-nek, akinek azt tovább kell adnia *A*-nak. A dologban levő *hau* a dolgot eredeti tulajdonosához köti, aki ezért akkor is kapcsolatban marad a dologgal, ha azt elajándékozza, s a megajándékozott továbbadja — ezért kell a viszontajándékot *B*-nek, aki így csak közvetítő, továbbadni *A*-nak. A történet azt volt hivatott illusztrálni, hogy a dologra az eredeti tulajdonos továbbra is igényt támaszthat. Vagyis Mauss valójában saját elméletét vette komolyan. Lásd Godelier, Maurice: L *'énigme du don,* Paris: Fayard, 1996,69-78.

folyamodott." „A csere nem egy összetett építmény, amely adás, kapás és viszonzás kötelezettségeiből formálódik, egy érzelmi és misztikus kötőanyag segedelmével. A szimbolikus gondolkodás számára és révén közvetlenül adott szintézis ez, ami a cserénél éppúgy, mint a kommunikáció minden más formájánál túllépi azt a benne rejlő ellentmondást, hogy a dolgokat a párbeszéd elemeiként látja, egyszerre az én és a másik kapcsolataiban, és ugyanakkor természetüknél fogva arra rendeltetve, hogy az egyikről a másikra szálljanak."[100] Hozzá kell tenni: Lévi-Strauss szerint a csere szintetikus struktúrája ugyan a nyelvvel eleve adott, de az emberi tudás csak lassacskán jutott el oda, hogy megtanulja a szimbólumok jelentését, vagyis megismerje a struktúra mibenlétét.[101] Az ajándékcsere körforgása ebben az értelemben szimbolikus, jelentéssel bíró, de nem tudatos struktúra (Lévi-Strauss a nyelvhez hasonlítja), és Mauss-Mózes ezt sejtette volna meg (ezért a *hau* és a 'spirituális matéria'), de nem tudta kibontani.

Mauss a tanulmány szövege szerint azt a kérdést tette fel, hogy: „Jognak és érdeknek milyen szabálya írja elő ..., hogy a kapott ajándékot kötelező viszonozni? Milyen erő rejlik az odaajándékozott dologban, ami a megajándékozottat arra készteti, hogy viszonozza?" (A 198.)

Miért nem csak az első kérdést tette fel? Arra ugyanis a válasz egyértelmű lenne: az adott társadalom vallási stb. hiedelmek által legitimált, társadalmi cselekvések által szankcionált normatív rendje 'írja elő'. Ez lett volna a modern szociológia átlagszintjén adott válasz. Miért csúszott át Mauss a második kérdésre, amelyből már következett a *hau* 'elmélete'? A probléma nem triviális: Mauss e kérdés előtt arról írt, hogy e szolgáltatások „önkéntes, látszólag szabad és érdektől mentes, ugyanakkor mégis kötelező és érdekek által vezérelt" jellegűek, az ajándékot „kísérő gesztus csupán fikció, formalitás és társadalmi hazugság". (A 197-198.) Látta, hogy az ajándékcsere egyik jellegzetességét sem lehet a másikra redukálni: az érdek csak akkor elégül ki, ha az ajándék nagylelkű, a hazugság bevallhatatlan, és a megszerezni vágyott státus csak a javak önzetlen szétszórásával érhető el. A cselekvés normatív magyarázata az ajándékcserének ezt a paradoxonát nem képes kezelni, mert ez a magyarázat megkívánná, hogy a cselekvő ismerje a szabályokat, amelyeket követ. Mauss látta, hogy az ajándékcsere feltételezi a vezérlő szabályok nem-ismeretét, lényege egyfajta 'társadalmi hazugság', ezért felejtette el Ranaipiri *hauja* kedvéért a szabályok durkheimista nyelvét. A problémát Lévi-Strauss, mint láttuk, a tudattalan struktúra, Bourdieu a tőke és habitus fogalma segítségével oldotta fel.

Mauss az ajándékban azt az alapkövet vélte megtalálni, amelyen a 'mi társadalmaink' is nyugszanak (A 199.), így nem csoda, hogy a tanulmány befejezése az erre vonatkozó tanulságokat próbálta levonni. Természetes, hogy a tanulmány egészéből olyan felfogás következett, amely ellentétes a társadalmi viselkedést a hasznossággal magyarázó megközelítéssel — régi durkheimista téma ez. Ezt egészítette ki Mauss, amikor a lassan kialakuló jóléti államban az ajándékcsere elvét, az önzetlenséget látta érvényesülni. (A 318 sk.) De ha elfogadjuk jóléti alapelvként, hogy „adni kell szabadon és kötelezően" (A 323.), hogy értsük a modern világban az ajándékozás önzetlenség és érdekvezéreltség kettősségében rejlő 'társadalmi hazugságát'? Erre a kérdésre Maussnál már nincs válasz. A jóléti társadalomra vonatkozó megjegyzések esetlegesek, és ez nem véletlen. Mauss ugyanis nem volt hű Durkheimhez, aki — mint láttuk — a munkamegosztásról szóló művének középpontjába a hagyományos és a modern társadalmak különbségének a kérdését állította. Mauss, amikor kimutatta az ajándék általánosságát, megnyitotta az utat az egyetemes emberi struktúrák kutatása felé, de elzárta azt, amely a modern társadalmak feszültségei-

[99] Lévi-Strauss i. m. 35-36.
[100] Lévi-Strauss i. m. 42-43.
[101] I. m. 44.

nek elemzéséhez vezetett volna. Ebből ered a 'gazdaságszociológiai és politikai gazdaságtani következtetések' (A 323 sk.) jóakaratú naivitása.

Az esszé befejezetlensége, a probléma nyitva hagyása Mauss átmeneti helyzetét tükrözi. Ő már nem lépett fel olyan messzemenő igényekkel, mint Durkheim kései vallásszociológiájában. Az ajándékkal kapcsolatos fejtegetései ugyan számos mély, a Durkheiménál inspirálóbb meglátást tartalmaztak, de ezekből nem tudta egy új szociológia középponti kategóriáit kialakítani (amire Durkheim még igényt tartott).

François Simiand

■ 1873-ban született Giéres-ben (Isére megyében) tanító fiaként. Az *École normale supérieure* hallgatója volt. 1896-ban szerezte meg az *agrégationt* 1896-1899 között a tehetséges, de vagyontalan diákok támogatására létrehozott *Fondation Thiers* ösztöndíjasa volt. Jogi doktorátust is szerzett. Kezdettől közreműködött az *Année* szerkesztésében, ahol az ő feladata volt a gazdaságszociológiai szekció gondozása. 1900-ban elindított egy nagyobb közönségnek szóló és politikai színezetű referáló folyóiratot *(Notes critiques. Sciences sociales).* Aktív *dreyfusard* volt. Csatlakozott a szocialista mozgalomhoz, és rendszeresen publikált több szocialista lapban.

1906 és 1921 között könyvtáros volt, közben előadott az *École pratique des hautes études*-ön (statisztikát, gazdaságtörténetet, gazdaságtani elméletek történetét). A háború alatt más szocialistákkal és durkheimistákkal együtt ő is az Albert Thomas vezette fegyverkezésügyi minisztériumban dolgozott. 1921-ben állást kapott a mérnököket képző *Conservatoire des Arts et Métiers-ben,* egy közepes rangú 'nagy iskolában'. 1932-ben elnyerte a *Collège de France* munkatörténeti tanszékét. Tudását, szigorúságát mindenki nagyra becsülte, de ezért tartottak is tőle (többek közt barátja, a félénk Halbwachs is). 1935 áprilisában halt meg Saint-Raphaelben váratlanul, egy influenzából lábadozva.

• Főbb elemzett munkái:
La méthode positive en science économique, Paris: Alcan, 1912 (MP)
Le salaire. L 'évolution sociale et la monnaie. Essai de théorie expérimentale du salaire, 3 kötet, Paris: Alcan, 1932 (SA)

A gazdaságtan bírálata

Simiand a pozitivista tudomány elkötelezett híve volt, a pozitivizmust úgy értve, ahogy azt Durkheim módszertani könyvecskéjében meghatározta. Simiand mintaképe a kísérleti természettudomány volt (SA 1: X.) Szerinte a gazdaságtannak is ezt az utat kellene követni — és a természettudományok által követett útról adott leírásában Comte tudományfejlődési modelljét használta: „a természettudományokban is előbb egy normatív szakaszon mentek keresztül, aztán egy fogalmi szakaszon, mielőtt megérkeztek volna a pozitív szakaszba.“ (SA 1:14.) Simiand (és Durkheim) véleménye szerint a gazdaságtan még a normatív, legjobb esetben is a fogalmi szakaszban van.

Minthogy a gazdaságban és társadalomban kísérletezni nem lehet, Simiand úgy gondolta, hogy a kutatás megtalálhatja azokat az egyszerű eseteket, ahol mintegy természetesen adottak a kísérletihez hasonló feltételek (vagyis ahol a jelenségek olyan tisztán mutatkoznak meg, és olyan kevés tényező játszik szerepet, hogy az összehasonlítás viszonylag egyszerű). (SA 1:55.) Mint gazdaságszociológus ugyanakkor tudatosan más utat követett, mint Durkheim, Mauss, Bouglé vagy Fauconnet. Nem intézményeket tanulmányozott, hanem funkcionális jelenségeket. Elvetette a jelenségek olyan magyarázatát, amely a keletkezésükből, kialakulásukból indul ki (ez volt az az eljárás, amelyet Durkheim követett a vallás elemzésében). Ehelyett a kifejlett formák tanulmányozását ja-

vallotta. Nem tartotta tehát helyesnek, ha a gazdasági jelenségeket úgy vizsgálnák, ahogy azok összekeverednek mindenféle vallási, jogi stb. tényekkel — nem tartotta tehát célravezetőnek „a csere primitív formáinak" a tanulmányozását (és a név említése nélkül is nyilvánvaló, hogy a polémia Mauss ajándék-tanulmánya ellen irányult). (SA 2: 576-587.)

Durkheimhez hasonlóan (vö. MS 45-48.) Simiand is tudománytalannak tartotta azokat az előfeltevéseket és eljárásmódokat, amelyeket a gazdaságtan uralkodó irányzatai követtek (de Durkheimmel ellentétben ő érdemben is ismerte az általa elvetett gazdaságtant). A gazdaságtannal szembeni alapvető kifogása az volt, hogy az nem a valóságos gazdaságot tanulmányozza, nem pozitív, hanem normatív tudomány, abban az értelemben, hogy azt próbálja meghatározni, hogy melyek a gazdasági cselekvők helyes, igazi érdekei, és ebből próbálja levezetni, hogy mit kellene tennie a gazdasági cselekvőnek. (MP 97.) Más szóval: a gazdaságtan azt kutatja, hogy miként lehet a legnagyobb nyereséget elérni a legkisebb erőfeszítéssel, áldozattal és kockázattal. (MP 11.) Mint végső soron tudománytalant elvetette az akkor már uralkodóvá váló határhaszon-elméletet.

Simiand a gazdasági *tényeket* kívánta kutatni. Hozzáértő és tudományosan elismert statisztikus volt.[102] Roppant mennyiségű és nagyon gondos (de a legkevésbé sem látványos) munkát fektetett abba, hogy a rendelkezésére álló statisztikákból következtetésekre alkalmas hosszú időt átfogó adatsorokat nyerjen. Azt vizsgálta például, hogy igaz-e az, hogy a gazdasági cselekvő cselekvéseit analitikusan megállapítható érdeke mozgatja (a nyereség maximalizálása és a költségek minimalizálása). Ezzel az állásponttal szemben arra utalt, hogy a tőkebefektető éppúgy törekedhet a befektetés biztonságára, mint az elérhető legnagyobb nyereségre; a fogyasztó nemcsak a jószág megszerzése érdekében hozott áldozatot (árat) veszi tekintetbe, hanem a megszerzett élvezet nem kvantitatív jellemzőit is (minőség, tartósság, divat stb.); a bérmunkás sem feltétlenül részesíti előnyben a magasabb bért, ha az nagyobb erőfeszítéssel jár. (MP 12-21.) Ezekre a meggondolásokra alapozva mondta azt Simiand, hogy a gazdaságtannak nem deduktív normatív rendszereket kellene építenie a hipotetikus racionális gazdasági cselekvőből kiindulva, hanem a tényeket kellene kutatnia.

A Simiand által művelt tudomány alapja nem az elképzelt gazdasági cselekvő fiktív pszichológiája lenne, hanem a tényleges cselekvők pszichológiája, mégpedig nem az individuálpszichológia, hanem a csoport-, a szociálpszichológia (MP 35.) — a szociálpszichológiának a durkheimisták közt szokásos, a maitól erősen eltérő értelmezésében, ahol az többé-kevésbé egyet jelent a szociológiával. Simiand a következőképpen fogalmazta meg tudományeszményét:

> „A pozitív tudomány problémái a következő formájúak: miként magyarázható egy adott tény? és nem pedig ilyen formájúak: hogyan érhető el egy adott eredmény? melyek az eszközök egy adott célhoz? A pozitív tudomány elméletét egy adott jelenségre vagy jelenségcsoportra vonatkozó törvényformájú oksági magyarázatok alkotják; nem a szellem által elképzelt elemek közti hipotetikus viszonyrendszer ideális meghatározása a célja." (MP 183.)[103]

[102] Simiand Durkheimhez hasonlóan (de a rendelkezésre álló statisztikai anyagot gondosabban és nagyobb hozzáértéssel kezelve) alapvetően az együttjáró változások módszerét alkalmazta, azaz következtetéseit arra alapozta, hogy megfigyelhető-e párhuzamosság, illetve ellentétesség (ennélfogva kapcsolat) két különböző tény időbeli alakulását leíró idősor között (SA 1,64 sk.).

[103] Simiand részt vett abban a kritikai hadjáratban is, amelyet a XX. század elején indítottak a durkheimisták az eseménytörténetet a középpontba állító, a történeti tények egyszeriségét és a történeti cselekvő szabadságát hangsúlyozó hagyományos történetírás ellen. Lásd Simiand, François: Méthode historique et sdence sociale (1903), in: Simiand, François: *Méthode historique et science sociale,* Paris: Éditions des archives contemporaines, 1987, 113-169. Lásd még Durkheim és Seignobos 1908-as vitáját Débat sur l'explication en histoire et en sociologie címmel in: Durkheim, Émile: *Textes* 1.1975,199-217. Ez a polémia a későbbi *Annales-iskola* kritikai álláspontjának az egyik előzményét képezi.

Simiand a domináns gazdaságelmélettel szemben egy másfajta, törvénytudományos gazdaságelméletet kívánt kidolgozni. Ezt a gazdaságelméletet illesztette be az átfogó durkheimista szociológia rendszerébe. Az elképzelt szociológiai gazdaságtudomány a marxi felfogásból és a német történeti gazdaságtanból vett át elemeket. A gazdaságtan feladatának tartotta az osztálytagozódás vizsgálatát. A hangsúlyt azonban a gazdasági intézmények és reprezentációk kutatására helyezte. (MP 155-160.) Ez utóbbi volt a sajátosan durkheimista elem Simiand gazdaságtanában.

Akárcsak a klasszikus gazdaságtan, Simiand is az ár, a pénz és a bér kategóriáit állította a középpontba, de elsősorban az ezekkel kapcsolatos reprezentációknak tulajdonított fontos szerepet. A 'tiszta politikai gazdaságtan' szerint például az árat a kínálat és kereslet játéka határozza meg. Simiand arra utalt, hogy az ár valójában „egy előzetesen létező társadalmi és nem egyéni értékbecslés" eredménye, és ez az értékbecslés, ez az egyénektől független kollektív reprezentáció az az objektív tény, amelyből kiindulva az ár törvényei megalkothatok. A csere vagy piac ugyanis előfeltételez bizonyos társadalmi jelenségeket, és ezek nélkül azokat nem lehet megérteni. Erre utal Simiand szerint az, hogy a csere nem jön létre, ha nem adottak bizonyos gazdasági-társadalmi feltételek és képzetek (ha a cserélők legalább egyike nincs olyan helyzetben, hogy számára feltétlenül szükséges a csere véghezvitele, el sem indulhat a kínálat és kereslet játéka). (MP 92-93.) Más szóval: a gazdaságelmélet a legelemibb gazdasági jelenségeket sem tudja megmagyarázni a szociológia nélkül.

Simiand ezt például a szén ára hosszú távú változásainak elemzésével támasztotta alá. Úgy látta ugyanis, hogy a szén árát végső soron nem a kereslet, nem a kínálat, nem a monopolhelyzet határozza meg, hanem az egy olyan középérték körül mozog, amely a nemzetgazdaság szereplői számára mintegy a normát jelenti. Mi több, minél közelebb történik a csere a közvetlen termeléshez, annál kisebb az áringadozás, más szavakkal, minél jobban ismerik egymást a szereplők, annál inkább kialakulnak implicit normák.[104]

Hasonló megközelítésben tárgyalta Simiand a bérek alakulásának kérdését már említett nagy összefoglaló munkájában.[105] A bérek alakulása tekintetében Simiand két fázist különböztetett meg Franciaországban. Az *A* fázisokban (pl. 1850 és 1880 között vagy 1900 és az 1920-as évek között) a bérek emelkedtek, a B fázisokban a bérek stagnáltak vagy csökkentek. (SA1:508.) A kérdés az volt, hogy mi az oka a bérek ilyen hosszú távú emelkedésének, illetve stagnálásának (ha a konjunkturális ingadozásokat kiszűrjük). Simiand a lehetséges befolyásoló tényezők összességét megvizsgálva arra az eredményre jutott, hogy nincs olyan ok, amely a bérek emelkedését vagy stagnálását megmagyarázná — egy kivétellel. Ez pedig az árak alakulása volt.[106] Simiand adatai alap-

[104] Simiand, François: Essai sur le prix du charbon en France et au XIX^{e} siécle, *Année sociologique,* 5 (1900-1901), 1-81.

[105] A bér fogalmának megalkotása során (SA 1: 144-154.) nem az elvont gazdaságelméletből indult ki (e tekintetben Durkheim tanácsához igazodott), hanem a bér köznyelvi értelemben vett fogalmából, elkülönítve azt a tiszteletdíj, a fizetés, a természetbeni járandóság kategóriáitól. Durkheim ugyan az előzetes meghatározás szabályában azt javasolta, hogy a szociológus „mesterségesen alkosson fogalmakat", de a következő lépésben megengedte, hogy a kutató a köznapi gondolkodás kategóriáit használja. (MS 58.) Simiand a mindennapi gazdasági gyakorlatban kialakult megkülönböztetéseket vette alapul, s elégedetten állapította meg, hogy a Irér' szó „szokásos használatán keresztül el tudtunk jutni egy olyan fogalomhoz, amely a neki megfelelő objektív realitást mutatja fel...". (SA 1:175.) A bér kategóriájának ez az elemzése a történeti gazdaságtanban (és Webernél) szokásos fogalomelemzésekre és -értelmezésekre emlékeztet. Az elméleti kompromisszumért természetesen Simiand-t kárpótolta az, hogy így például az elemzés során elfogadhatta a statisztikai intézmények által kialakított osztályozásokat.

[106] Simiand kimutatta, hogy az ipari termelés arányának bővülése a bérek stagnálásával, az arány csökkenése vagy állandó volta a bérek emelkedésével jár együtt (SA 2:81.), vagyis a bérek emelkedését nem ma-

ján úgy látta, hogy a béreknek sem az emelkedése, sem a süllyedése nem váltja ki az árak megfelelő változását, de az árak mozgása kiváltja a bérek változását, mégpedig úgy, hogy a bérek ingadozása kisebb, mint az áraké. A B fázisban az árak esése a bérek kisebb fokú eséséhez, illetve stagnálásához vezet, az *A* fázisban pedig a béremelkedés kisebb, mint az áremelkedés. (SA 2: 284,306,312.)

Az összefüggés magyarázatát Simiand 'pszichológiai' tényekben találta meg, de nem a régebbi gazdaságtan finalista pszichológiájára, a racionális cselekvő megfontolásaira gondolt. A magyarázó pszichológiai tendenciák „úgy tűnik, nem mindig teljesen tudatos diszpozíciók, és mindenesetre általában nem a határozott célt kitűző emberi lény megfelelően átgondolt diszpozíciói...". (SA2: 477.) E diszpozíciók szerinte objektív oksági tényezők, társadalmi valósággal bírnak (SA 2:480.) — noha a fogalmat nem használta, nyilvánvalóan a durkheimi értelemben vett kollektív reprezentációkra gondolt (ezek ugyanis objektívek, nem a célkövető egyén termékei, és pszichés természetűek).

Milyen 'pszichológiai' tendenciák magyarázzák az árak és bérek közti fenti összefüggést? Simiand négy ilyen tendenciát talált: (1) az elért pénzbeli jövedelem fenntartása; (2) az erőfeszítés növelésének elkerülése; (3) a pénzbeli nyereség növelése; (4) az erőfeszítés csökkentése. Az (1) és a (2) tendencia erősebb a (3)-nál. Simiand feltevése szerint a gazdasági folyamatok a munkások és munkaadók törekvéseinek az összegzéséből magyarázhatók (SA 2,496-497.) a következő módon. Az *A* fázisban pénzbőség uralkodik. Ez gazdasági és társadalmi tekintetben külső, egyszeri eseményjellegű tényezők következménye: például (aranyalapú pénz esetén) új aranylelőhelyek felfedezéséé vagy (kényszerárfolyamú, aranyra át nem váltható pénz esetében) kormányzati döntéseké. (SA 2: 524-525.) A pénzbőség miatt az elért jövedelmi színvonal fenntartása adott erőfeszítési szinten nem ütközik nehézségbe. Ennek következtében érvényesül a (3) tendencia, a munkavállalók és munkaadók törekvései kiegyensúlyozódnak, a bérek az árak egyidejű emelkedésével együtt nőnek. A *B* fázisban nincs pénzbőség, az árak csökkennek. Ilyen körülmények között erős a munkásoknál az (1) tendencia érvényesítésére való törekvés, még azon az áron is, hogy a (2) tendencia megvalósíthatatlan marad (azaz adott bérért többet teljesítenek). Minthogy a munkaadók is törekszenek az elért jövedelem (profitráta) megőrzésére, munkaadók és munkavállalók törekvései egymással ellentétesek. A bérek csökkennek, és a termelés ésszerűsítésével a munkások száma is és az egységnyi termékre eső költségek is csökkennek. (SA 2: 480-489.) Ez a magyarázat, mint Simiand is elismerte, nagyon hasonlít a *homo oeconomicus* igénybevételével született magyarázatokhoz. A különbség nem a két magyarázat logikájában, hanem a 'tendenciák' értelmezésében van.

Simiand 'tendenciáinak' legsajátosabb vonása, hogy az (1) és (2) tendencia megelőzi a (3)-at (erősebb annál), holott a *homo oeconomicus* modellje szerint a (3) lenne a legerősebb — azaz a nyereség növelése kedvéért az egyének hajlandók lennének erőfeszítéseiket fokozni. Simiand szerint erre az egyének csak akkor hajlandók, ha az elért jövedelem megtartása kerül veszélybe. Ennek pedig az az oka, hogy a gazdasági viselkedést szerinte egyfajta életmód, a társadalmi elismertség vágya, az ezzel kapcsolatos kollektív reprezentációk magyarázzák. Az elért pénzbeli jövedelem nagyságának ugyanis „az az értéke, hogy egy bizonyos társadalmi helyzetet jellemez (egyfajta *'standing* '-et), azt a vonatkoztatási mércét alkotja, amelyhez a társadalmi értékelések és a társadalmi nyere-

gyarázza az ipari fellendülés; ugyanígy az üzemméretek növekedése sem jár együtt a bérek emelkedésével (SA2: 140.); nem függ össze a bérek alakulásával a gépi termelés elterjedése (SA 2: 161.); a munkásosztály számbeli gyarapodása összefügg ugyan a bérek alakulásával, de fordított módon (SA 2:198.; a szakszervezeti aktivitás változása pedig nem mutat egyértelmű összefüggést a bérek alakulásával. (SA 2: 207.) Mint látható, Simiand ismert és tartós szocialista elkötelezettsége nem vezetett ahhoz, hogy a szocialista ideológiának megfelelően magyarázta volna a bérek alakulását.

ségek felbecsülése igazodnak. A pénzbeli csere gazdasági fokára eljutott társadalmakban ez a szint az, amelynek lényegileg társadalmi reprezentációs értéke van, amely alá nem akarnak süllyedni, mert így a társadalmi kategóriák rangsorában is lejjebb kerülnének, illetve egy adott szintre akarnak megérkezni, mert ez a rangsorban való emelkedés 'tesztje'". (SA 2: 501-502.) A gazdasági viselkedésben a döntő tényező tehát nem a ráfordítások és nyereségek egyenlege, hanem egy adott életmód, életvitel fenntarthatósága, az elismertség, a tiszteletreméltóság (Bourdieu-vel azt mondhatnánk: egyfajta társadalmi tőke megőrzése és felhalmozása). Ezzel magyarázható a gazdasági viselkedés némely sajátossága. „Ha azt találjuk, hogy nem törekszenek az erőfeszítés fokozásával a nyereség növelésére, nem azért van-e ez, mert az erőfeszítés a *'standing'* csökkenésével járna, és ezt nem ellensúlyozná, nem egyenlítené ki a jövedelem változása, azaz a társadalmi reprezentáció összesített értéke nulla vagy negatív lenne?" (SA 2: 503.) Más szavakkal: a (2) számú tendencia a jelzett okokból erősebb, mint a (3). Ha viszont az elért jövedelemszint nemcsak megtartható, hanem a nyereség növelhető is (3. tendencia), sőt az erőfeszítés csökkenthető (4. tendencia), akkor e két hatás összeadódik, növeli a tiszteletreméltóságot. És ha még ráadásul valaki más közreműködését veszi igénybe, az erőfeszítés így elért csökkenése társadalmi értékelés tekintetében többet ér, mint arnit a közreműködőnek adott fizetéssel veszít (vagyis bizonyos körülmények között a (4) tendencia erősebb a (3)-nál — különben a munkaadók viselkedése paradox lenne). (SA 2: 503.)

Simiand-nak tehát a bérek alakulására kínált magyarázata igazi durkheimista magyarázat. Az okokat nem az anyagi tényezőkben, nem is a racionális mérlegelésben, hanem a kollektív reprezentációk alakulásában találta meg.

Maurice Halbwachs

■ Maurice Halbwachs elszászi eredetű volt. Apja, aki a német nyelv tanára volt, Elszász 1871-es német annektálása után Franciaországot választotta hazájául. Maurice Halbwachs 1877-ben született Reimsben. A párizsi IV. Henrik gimnáziumban tett érettségi után, a felsőfokú tanulmányokra előkészítő osztályban *(kh(gne)* Henri Bergson volt a filozófia tanára, s ennek hatására az *École normale supérieure-be* jelentkezett filozófiai tanulmányokra. Ott legjobb diákok közé számított. Tanulmányai a Dreyfus-ügy idejére estek, és az *École* ekkori erősen politikus légkörében szocialista elkötelezettségű lett. Az *École* elvégzése után 1904-től német lektor volt Göttingenben, és Leibniz filozófiájával foglalkozott. Még párizsi tanulmányai alatt megismerkedett François Simiand-nal, akinek hatására az érdeklődése a szociológia felé fordult, és 1905-től az *Année* munkatársa lett. Göttingenből visszatérve 1907-től ismét beiratkozott az egyetemre, ahol jogi és gazdaságtani tanulmányokat végzett. 1909-től középiskolai tanár volt Reimsben, később Tours-ban, közben 1909-től újra Németországba ment tanulmányútra, ahol nemzetközi politikai botrányt provokált, mert be merészelt számolni egy berlini sztrájkról az *Humanitében.* 1913-ban védte meg doktori értekezését *A munkásosztály és az életszínvonal* címmel. Ebben nemcsak a francia egyetemre vezetett be egy új témát, de a szociológiába is, amelyben akkor már Durkheim és Mauss etnológiai érdeklődése uralkodott, és amelyből az osztályok, szélesebben a társadalmi struktúra kérdésének tárgyalása teljesen hiányzott.

Az I. világháború alatt Halbwachs is a fegyverkezésügyi miniszter, a szocialista Albert Thomas munkatársa volt (számos baloldali értelmiségi társaságában). 1918-ban az újra francia Strasbourg-ba, az újjászervezett egyetemre nevezték ki a szociológia és pedagógia professzorává, ahol 1935-ig működött. A húszas években a strasbourg-i a párizsi után a legjelentősebb egyetemnek számított, ahol a történelmet Marc Bloch és Lucien Febvre, a pszichológiát Charles Blondel tanították. Halbwachs ekkor a durkheimista szociológiai iskola vezetői közé számított. Közülük talán neki volt a legkiterjedtebb, legsokrétűbb érdeklődési köre. Ennek megfelelően számos ponton, némileg eklektikusán módosította Durkheim téziseit. Sokat tett az angolszász és német szakirodalom megismertetéséért.

1929-ben fontos cikkben hívta fel a figyelmet Max Weber jelentőségére (ebben megelőzve az amerikaiakat). 1930-ban Chicagóban tanított, találkozott az ottani szociológiai tanszék tagjaival, megismerte a kutatásaikat is (bár nem volt túl jó véleménnyel róluk).

Halbwachsnak széleskörű érdeklődése ellenére nem volt igazi tanítványa. Ebben szerepet játszott, hogy nem volt jó tanár, unalmasan adott elő. Félénk, visszahúzódó személyiség volt.

1935-től a Sorbonne-on tanított. Párizs német megszállása után is a helyén maradt. 1944 februárjában a *Collège de France* tanárává választották, de 1944 júliusában a Gestapo az ellenállással való kapcsolata miatt letartóztatta, és a buchenwaldi koncentrációs táborba vitték. „Az 56-os barakk a nyomorékok barakkja volt: csupa aggastyán, rokkant, félhalott, s azok, akik az élettől nem várhattak egyebet, mint a halált.... Halbwachs roppant vidám volt. Nem várhatott egyebet az élettől, mint halált, de roppant vidám volt. ... Bűz volt a barakkban, zsibongás, de ott volt a barakkban Halbwachs viaskodása is, Halbwachs vidámságának viaskodása a halállal. Mit kérdeztem magától akkor? kérdezte Halbwachs. A *potlatch*-ot, mondtam. És nevettünk. Halbwachs nevetségesnek találta, hogy az 56-os barakkban, a bűzben a potlatch emlékét idézzük fel. A potlatchot? És nevetett."[107]1945 márciusában a koncentrációs táborban halt meg.

- Főbb munkái:

La classe ouvrière et les niveaux de vie, Paris: Alcan, 1913 (CO)

A munkásosztály fogyasztó tendenciái (fordította: Lakatos Mária), in: Ferge Zsuzsa (szerk.): *A francia szociológia,* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1971, 57-123. (részlet a *La classe ouvrière et les niveaux de vie* című munkából) (MF)

Les cadres sociaux de la mémoire (1925), Paris: Albin Michel, 1994 (CSM)

Les causes du suicide, Paris: Alcan, 1930 (CS)

Esquisse d'une psychologie des classes sociales (1938), Paris: Armand Cuvillier 1964

La mémoire collective (1950), Paris: Presses Universitaires de France, 1968

Classes sociales et morphologie, Paris: Les Éditions de Minuit, 1972

A kollektív emlékezet és az idő (fordította: Kántor Gábor), in: Felkai Gábor — Némedi Dénes — Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig,* Budapest: Új Mandátum, 2000,403-432. (részlet *La mémoire collective* című munkából) (KEI)

Halbwachs működése a Durkheiméhez hasonlóan rendkívül széleskörű, terjedelmes volt (életében 11 könyvet publikált), és munkássága több ponton a Durkheimé folytatásának látszott. Halbwachs Durkheimhez hasonlóan intenzíven foglalkozott a statisztikai eszközökkel megragadható 'kemény' társadalmi tényekkel. Újra elővette a Durkheim által 1897-ben elhagyott öngyilkosság-kutatást *(Les causes de suicide).* Ebben a könyvben is megmutatkozott érdeklődése az új statisztikai módszerek, így a valószínűségszámítás iránt. A társadalmi osztályok kutatása, mint említettem, igazi tematikus újítás volt. Leginkább azonban a képzetek, reprezentációk elemzése foglalkoztatta. Legjelentősebb munkái a társadalmi emlékezet kutatásának terén születtek. 1925-ben jelentette meg Az emlékezet társadalmi keretei *(Les cadres sociaux de la mémoire)* című, máig sokat idézett munkáját, 1942-ben Az Evangéliumok Szentföldjének mitikus topográfiája *(Topographie légendaire des évangiles en Térre sainte)* című művét. A kollektív emlékezet *(La mémoire collective)* című kézirata csak 1950-ben látott napvilágot. Két központi témáját, a társadalmi szerkezet kutatását és a társadalmi csoportok szociálpszichológiájának és társadalmi emlékezetének kutatását kapcsolta össze A társadalmi osztályok pszichológiájának vázlata *(Esquisse d'une psychologie des classes sociales).* Halbwachs soha nem folytatott antropológiai-etnológiai jellegű kutatásokat.

[107] Semprun, Jorge: Az ájulás, in: Semprun, Jorge: *A nagy Utazás. Az ájulás* (fordította: Réz Pál), Budapest: Európa, 1973, 246-247.

Egy új téma: az osztály

Durkheim elmélete — ahogy az 1890-es években kialakult — nem sokat szólt a szociológia egyik klasszikusnak tartott témájáról, a társadalmi tagozódásról, rétegződésről, a társadalmi osztályokról. Láttuk már, hogy Simiand a bérek elemzése kapcsán közeledett ehhez a problémához. Halbwachsnak pedig ez lett egyik kutatási területe. Az ő megközelítése sokban rokonítható Simiand felfogásával, elsősorban azért, mert az osztályelemzés középpontjába a kollektív reprezentációk (képzetek) kérdését állította.

Az osztályt Halbwachs nem 'objektív' jegyek alapján kívánta definiálni, hiszen „ellentmondásos lenne feltételezni, hogy létezhet osztály anélkül, hogy önmaga tudatára ébredne." (COII.) Az osztályok önmagukat alapvetően a legfontosabb javakhoz viszonyítva határozzák meg, ennélfogva osztályok csak egy hierarchizált társadalomban léteznek, ahol az osztályok öntudatra ébredése azt jelenti, hogy „felismerik, hogy milyen társadalmi szinten helyezkednek el" ezekhez a javakhoz képest. (CO II.) E felfogás szerint azok az uralkodó osztály tagjai, akik a társadalmilag legfontosabb javakat birtokolják, és ennélfogva a munkásosztályt is az határozza meg, hogy milyen javak birtoklásától esik el. Javakról lévén szó, az osztályok tanulmányozásának útja az életszínvonal *(niveaux de vie),* a fogyasztás tanulmányozásán át vezet, azaz azt kell vizsgálni, hogy miképpen képesek az osztályhoz tartozók szükségleteiket kielégíteni, és ennek megfelelően milyen képzeteket alakítanak ki saját helyzetükről. (CO IX.) Az osztályfogalomba így beemelte azt a jelenségtartományt, amelyet nagyjából vele egy időben Max Weber az osztállyal szembeállított rend fogalmában konceptualizált: az életstílus, a fogyasztás révén való társadalmi differenciálódást.

Halbwachs empirikusan vizsgálta a munkásosztály fogyasztását — már ahogy Durkheim és Simiand értette az empíriát, azaz statisztikákat elemzett. Két 1909-ben publikált német háztartásstatisztikai adatfelvételt vett alapul (az egyiket a birodalmi statisztikai hivatal, a másikat a fémmunkás szakszervezeti szövetség készítette). (CO 136.)[108]

Halbwachs az ipari munkára vonatkozó elméleti feltevésekkel támasztotta alá azt a véleményét, hogy az osztálytagozódást a fogyasztás felől kell megközelíteni. Munkás az, „aki munkájában és annak okán csak az anyaggal és nem az emberekkel kerül kapcsolatba, elszigetelt marad a természettel szemben, egyedül az élettelen erőkkel ütközik meg ... Összességében tehát a dolgok úgy alakulnak, mintha a társadalom az anyagra való hatás kedvéért, a felhasznált csoportokat arra kötelezné, hogy legalábbis a munkájukban és annak gyakorlása közben lemondjanak magáról a társadalmi életről és az összekapcsoló társadalmi kötelékekről, elszigetelődjenek." (CO 118.)

Az ipari társadalom két osztályát[109] tehát az különbözteti meg, hogy az egyik „a társadalmon belül gyakorolható" funkciókat tölt be, míg a másikat arra kényszerítik, „hogy lépjen ki a társadalomból, amikor dolgozik". (MF 121.) A munkás tehát nem kizsákmányolt (ahogy Marx állította), hanem egy olyan deprivációt szenved el, amely még ennél is súlyosabb: ki van taszítva a társadalomból, legalábbis ami a munkát illeti.

A Halbwachs által használt megkülönböztető kritérium (a tárgyi világ manipulálása szemben a személyi kapcsolatok kezelésével) nem ismeretlen a későbbi szociológiában sem, ahol ezt hol az alkalmazottak és munkások, hol az ipari munkások és a szol-

[108] Ő maga is készített egy 81 háztartásra kiterjedő adatfelvételt, de azt gyakorlatilag nem elemezte, feltehetőleg nem találta elég megbízhatónak. (CO 360-361.) A kérdőíves kutatást szubjektivizmusa miatt ellenezte. A chicagói típusú leíró kutatásokat, vagy Lynd híres könyvét nem szociológiának, csak használható nyersanyagnak tartotta. Lásd Marcel, Jean-Christophe: *Le durkheimisme dans l'entre-deux-guerres,* Paris: Presses Universitaires de France, 2001,195-197.

[109] A parasztság nem társadalmon kívüli, mert nála háztartás és munkahely nem válik el. Lásd CO 1 sk.

gáltatásban dolgozók elkülönítésére használták. Megközelítésmódjának 'régies' vonása viszont, hogy a munkavégzés világát általában kizárta a társadalomból[110] — ez a XIX. századi társadalomkutatásban többé-kevésbé általános volt (természetesen Marx elméletéből egy más megközelítés következett volna, ez azonban az empirikus kutatásban nem jelent meg).

Halbwachs csak mellékesen érdeklődött Simiand témája, a bér és jövedelem háztartásstatisztikából megismerhető jellegzetességei iránt. Ha ugyanis az osztályok közti különbségek a társadalmilag kívánatos javakhoz való hozzáférés különbségeit jelentik, akkor nem a jövedelem, hanem a jövedelem elköltése, azaz a fogyasztás elemzése tárhatja fel ezeket a különbségeket. A fogyasztás a statisztikában a nagy kiadási csoportok (élelem, lakás, ruházat, egyéb) abszolút nagyságán és egymáshoz viszonyított arányán keresztül ragadható meg. Ez a csoportosítás statisztikai konvenció, Halbwachs azonban elméleti értelmezést is adott neki. Nem fogadta el azt a közgazdaságtani felfogást, hogy az egyén a jószágok között élvezetének maximálására törekedve és hasznosságukat egyenként öszszevetve döntene. A jószágok valójában csoportokat alkotnak. A csoportosítás a szükségletek szerint történik, és a szükségletek „a társadalom hatására különülnek el egymástól, illetve alkotnak egységet az individuális tudatokban." (MF 71.) A szükségletek elkülönülnek formailag (a vásárlások gyakorisága szerint — MF 71-77.) és anyagilag. Az anyagi elkülönülés aszerint történik, ahogy a szükségletek organikus vagy természeti vonatkozása gyengül, és előtérbe kerül társadalmi megkülönböztető jellegük: „a társadalmi rang mindenekelőtt a táplálkozási, a lakás- és lakóhelyi körülményekben fejeződik ki." (MF 86.) A szükségletek alakulását és ennélfogva a nagy kiadási csoportokat a javak értékére vonatkozó kollektív reprezentációk határozzák meg. Halbwachs szerint ezért a fogyasztási statisztikákban valós társadalmi viszonyok tükröződnek.

Abban, hogy a munkásháztartások csoportjai mire mennyit költenek, lényeges társadalmi jellegzetességeik mutatkoznak meg. A jövedelmek természetesen adottak. Halbwachs ismerte Ernst Engel német statisztikusnak az 1870-es években megfogalmazott törvényét, amely szerint a jövedelem növekedésével csökken az élelmezési kiadásoknak (a legalacsonyabb jövedelmi kategóriákban még túlnyomó) aránya, nőnek előbb a ruházkodási, majd a lakással kapcsolatos kiadások, de arányuk az összkiadásokon belül állandó marad, míg a jövedelem növekedésével együtt nő az egyéb kiadások aránya. Halbwachs azt vizsgálta, hogy ténylegesen hogyan alakulnak a munkásháztartások kiadásai a jövedelem és a családnagyság függvényében. Bár visszatérően bírálta Engelt (pl. CO 382,MF 111.), csak annyit tudott az ismert összefüggéshez hozzátenni, hogy az általános tendencia alól számos kisebb kivétel van: előfordulnak esetek, amikor a lakás megelőzi a ruházkodást, amikor a magasabb jövedelemmel nő az élelmezési kiadások aránya is, stb. Kézenfekvő volt például, hogy a kisgyermekes családok többet költenek élelmiszerre magasabb jövedelem mellett is, mint a gyermektelen háztartások.[111]

A kiadások megoszlása — ez a legfontosabb — nem következik mechanikusan a családnagyságból és a jövedelem nagyságából, hanem függ a fogyasztással kapcsolatos kollektív képzetektől (reprezentációktól). (CO 292.) A munka alcíme *(les niveaux de vie* - életszínvonalak!) is arra utalt, hogy különböző fogyasztási mintákban megmutatkozó eltérő életmódokat keresett. „Más szóval, ahol a társadalom befolyását kellő erővel kifejti, különböző életszintek *(niveaux de vie)* vannak: ezek a szintek többé vagy kevésbé magasak, de mindegyikőjük egyfajta egyensúlyi állapotot jelent, meghatározott szükség-

[110] „Tulajdonképpen nem az üzemben, a munkának szentelt órák alatt ébred tudatára munkáltató és munkás annak, hogy két különböző osztályhoz tartoznak." (CO 126.) „Ebben az értelemben nem a munka területén kell keresni az osztályok elkülönülésének igazi elvét, hanem a fogyasztás területén." (CO 127.)

[111] A Halbwachs által elemzett statisztikákban szereplő munkásháztartásoknak csak 3%-ában volt az élelmezési kiadások aránya 45% alatt.

letek rendszerét, és bizonyos fokú előreláthatóságát annak, hogy mennyiben lehet ezeket kielégíteni.“ (CO132.) Hat típust különböztetett meg, nem a jövedelem nagysága, hanem aszerint, hogy a ruházkodási és lakáskiadások az élelmezési kiadások viszonylagos csökkenése után milyen sorrendben és mértékben nőnek. (CO 293-296.) Ebből az következett, hogy a munkásosztályon belül különböző életformák különíthetők el.

A fogyasztásban megfigyelhető különbségek ellenére az ipari munkás egy nagyon általános és elemi értelemben különbözik minden polgári rétegtől. A munkásosztály deprivált, és ez alapvetően abban mutatkozik meg, hogy csak félig társadalmi lény, nem találta meg „a családi otthon és a lakás fontosságának mély érzésében“ azt az elvet, amely fogyasztását megszervezhette volna. (MF 122.) Ez az elv természetesen a hierarchia csúcsán levő polgári életforma elve — ahogy ez Halbwachsnak a javak hierarchiájára építő osztályfelfogásából következett.[112] A munkásosztály szerinte társadalmi lénnyé nem az üzemben és nem is otthon válik, hanem az utcán.

> „Sokan ahelyett, hogy amint kilépnek a gyárból, sietve végigjárnák a hazavezető utcákat, hosszasan elidőznek odakint, de ha sietnek is, mindig engedik, hogy menet közben minden hatás befolyásolja, minden utcai kép lekösse őket: az utcán a társadalmi élet olyan szintjével találkoznak, amely már élvezetet jelent számukra, ha teljesen nem is elégednek meg vele.“ (MF 117.)[113]

Amikor Halbwachs az emlékezetkutatás kapcsán újra foglalkozott az osztályviszonyokkal, a puszta technikai és a társadalmi funkció szembeállításában találta meg azt az elvet, amely alapján a társadalmi tagolódás modellje megalkotható: „... a társadalomban ... két övezetet vagy két területet különböztetünk meg, az egyiket a technikai aktivitás övezetének nevezzük, a másikat a (családi, világbeli) személyi viszonyok övezetének.“ (CSM 265.) Bár a két övezet nem választható el élesen egymástól, a technika mégis valami más, mint a személyi-társadalmi viszonyok övezete. Mint ahogy a társadalmi övezetben, úgy a technikában is vannak szabályok, amelyek lehetnek igen régiek, de ezeket mindig a megvalósítandó feladatra tekintettel alkalmazzák. A technikát alkalmazókat az érdekli, hogy miként alakul az erők játéka a kitűzött cél szempontjából. Kétségtelenül, a technikai szabályok, előírások is társadalmiak, kívülről erőszakolják rá magukat az egyénekre. De „valamennyi társadalmi hatás közül a technikai formát öltők hasonlítanak a legjobban a nem társadalmi dolgok mechanizmusára“. (CSM 267.) Az ipari munkás, mert tevékenysége technikai jellegű, munkavégzése során tehát ki van zárva a társadalom területéről. Bizonyos szempontból ez a megfosztottság minden kizsákmányolásnál súlyosabb.

Ahogy azonban például a különösebb cél nélkül összegyűlt emberek egy-egy eseményről kezdenek beszélni, a technikai területről „íme megérkezünk a társadalmi miliő közepébe, a személyes viszonyoknak abba az övezetébe, ahol a társadalom már nem korlátozza láthatárát, mert nem azzal foglalkozik, hogy funkciót megvalósítson, hanem azzal, hogy minden tagjában megerősítse társadalmi rangjának érzését vagy megerősítse a kollektív életet.“ (CSM 268.) Ez az interperszonális viszonyok, a presztízs zónája, a célracionális cselekvés világával szembeállítva (ezek persze Halbwachstól idegen általános szociológiai terminusok). Itt jelennek meg azok a társadalomból való kizártságot ellensúlyozó fogyasztási tendenciák (például a ruházkodás területén), amelyeket

[112] Halbwachsnak az állítása, hogy a munkásosztály megkülönböztető jellegzetessége az, hogy nem teljes mértékben társadalmi, 'polgári' elvnek tűnik, hiszen a társadalmat a domináns polgári értékeket alapul véve rendezi el. Az az állítása, hogy a munkásosztály szélsőségesen deprivált, 'szocialista' elv, amely a munkásmozgalomban és a szocialista áramlatokban széles körben elfogadott volt.

[113] A gyalázatos lakásviszonyok teljesen kézenfekvővé tették ezt a leírást.

Halbwachs statisztikáiban megfigyelt. Az egyes társadalmi csoportok (a polgártól a technikai túlsúlya miatt szenvedő munkásig) aszerint különíthetők el, hogy életükben milyen szerepet játszanak a technikai és társadalmi funkciók.

A nem társadalmi technikai és a társadalmi nem technikai szembeállítása rokonítható azzal, ahogy Durkheim szembeállította a profánt és a szentet. Durkheim is úgy gondolta, hogy a profán, utilitárius, technikai tevékenység nem igazán társadalmi. A valódi társadalmiság az ünnepek, a vallás és az erkölcs világa. Halbwachs ezt a különbségtételt profanizálta: nála a Durkheim által nem különösebben elemzett személyközi kapcsolatok (és a közös emlékezet) világa az igazi társadalmiság, de megőrizte a Durkheimtől származó ellenérzést a haszonelvű, pusztán célkövető tevékenységgel szemben. Ugyanakkor az is érezhető, hogy Halbwachs enyhíteni igyekezett a társadalmiság kényszerjellegének durkheimi gondolatát. Azt, hogy a társadalmi nem külső kényszer, leginkább az emlékezetről írott tanulmányaiban lehet megfigyelni.

Az öngyilkosság okai — Durkheim nyomában

Halbwachs a húszas évek vége előtt lényegében nem foglalkozott az öngyilkosság kérdésével (statisztikai kérdésekkel igen sokat, sőt egy kis statisztikai bevezető jellegű munkát is kiadott[114]), 1930-ban azonban egy terjedelmes (a Durkheiménél terjedelmesebb) munkát adott közre a kérdésről. Durkheimistaként könyvet írni az öngyilkosságról nem volt könnyű vállalkozás. Halbwachs műve tele van a Durkheimre való hivatkozással, de ezek nem az áhítatos tiszteletből születtek.

Halbwachs láthatóan azt a feladatot tűzte maga elé, hogy az újabb adatok fényében és újabb módszerek igénybevételével ellenőrizze Durkheimet. 1930-ban természetesen Halbwachs sokkal több és jobb adattal rendelkezett, és ezeket — meg kell mondani - gondosabban és figyelmesebben használta, mint Durkheim (akinek néha nagyon szembeötlő volt a hanyagsága). Halbwachs például foglalkozott azzal, hogy milyen módszerekkel gyűjtötték az öngyilkosságra vonatkozó adatokat az egyes országokban, hogy ezek a számbavételi módszerek miként változtak, és hogy ezek a változások miként hatottak a rendelkezésre álló adatsorokra.[115] Az alkalmazott elemzési módszerek tekintetében Halbwachs egyetlen igazán fontos újítást vezetett be: a Durkheimnél sokszor illusztratív céllal alkalmazott együttváltozás módszere helyett egyfajta rangkorrelációs módszert használt.[116]

Halbwachs kimutatta, hogy a vallás és az öngyilkossági gyakoriság közötti, Durkheim által az egoista öngyilkosság elemzése (Ö 154-159.) kapcsán tárgyalt összefüggés mögött a katolikus és protestáns területek eltérő nemzetiségi, foglalkozási struktúrája rejlett. Így például több porosz tartományban, ahol alacsony volt az öngyilkossági ráta és viszonylag magas a katolikusok aránya, nagyszámú katolikus lengyel élt, és

[114] Halbwachs, Maurice — Frechet, Maurice: *Le calcul des probabilités a la portée de tous,* Paris, Dunocl, 1924

[115] így például figyelmeztetett arra, hogy 1883-ban Poroszországban megváltoztatták az öngyilkosságok számbavételére vonatkozó eljárást, ami önmagában feltehetőleg egyhatodával megnövelte a regisztrált öngyilkosságok számát. (CS 357-358.) Ebből következően kétséges az, hogy ténylegesen nőtt-e 90%-kal az öngyilkosságok száma Poroszországban a gazdasági prosperitás idején, 1875 és 1886 között, mint azt Durkheim a gazdasági anómia tárgyalása kapcsán állította (Ö 264.), arról nem is szólva, hogy Durkheim ez esetben nem arányszámokat, hanem abszolút számokat közölt.

[116] A megfigyelt egységeket (pl. országokat) sorba rendezte a két megfigyelt változó (pl. az öngyilkossági gyakoriság és a városi lakosság aránya) tekintetében. Ezek után kiszámította a sorszámok különbségének átlagát. Ha ez nulla vagy ahhoz közeli, akkor a két sorrend (majdnem) egyezik, a két változó együtt nő vagy csökken. Ha az átlag a megfigyelt egységek számának felével egyenlő, akkor a két változó közti kapcsolat fordított jellegű. Ha az átlag a megfigyelt egységek számának negyede vagy ahhoz közeli, akkor a két változó között nincs kapcsolat. (CS 170.)

egyúttal viszonylag magas volt az agrárlakosság aránya. A magas öngyilkossági ráta pedig nemcsak erős protestáns többséggel, hanem tiszta német lakossággal és az ipari-kereskedelmi foglalkozásúak magas arányával járt együtt. (CS 266 sk.)[117] A Durkheim által alkalmazott módszer nem teszi lehetővé annak eldöntését, hogy melyik tényező játszott szerepet a magas illetve alacsony öngyilkossági ráta kialakulásában.

Halbwachs minden Durkheimmel szembeni és jogosult módszertani kritikája mellett azt állapította meg, hogy *Az öngyilkosság* állításai általánosságban tarthatók, azaz az öngyilkosság a Durkheim által jelzett módon változik a családi állapot, illetve a vallás függvényében, a háborúk és a politikai válságok a Durkheim által jelzett módon hatnak az öngyilkosságra, az elmebetegség és az öngyilkosság összefüggése azonban kétséges; egyedül a gazdasági fellendülés Durkheim által tételezett fokozó hatása nem volt kimutatható. Halbwachs figyelmeztetett arra is, hogy az öngyilkossági kísérletek szociológiai vizsgálata is fontos lenne (bár az erre vonatkozó statisztikai adatokat joggal megbízhatatlannak tartotta).

De Durkheim (1930-ban egyébként újra kiadott) könyvének minden olvasója megjegyezhetné, hogy ott nem is ezekről a kérdésekről volt szó, hanem integrációról és szabályozásról, egoizmusról, altruizmusról és anómiáról. Halbwachs munkájában ezek a szavak itt-ott előfordulnak, de igazán érdemben sem Durkheim öngyilkossági típusaival, sem az azokat összefoglaló elméleti kerettel nem foglalkozott. Ez a könyv legkülönösebb vonása és egyben a Durkheimtől való eltávolodás legnyilvánvalóbb jele.

Halbwachs az empirikus általánosítások, statisztikai szabályszerűségek kutatása mellett újabb elméleti feltevéseket is bevezetett. A könyv befejező részében így írt:

> „Nem vetik-e e koncepció szemére, hogy nem eléggé szociológiai, mert figyelmünket nem kizárólagosan azokra a nagy kollektív erőkre irányítjuk, amelyek a vallási csoport, a család, a nemzet kebelében születnek és fejlődnek, és egyedül ezek alakulása magyarázná, hogy a magára hagyott egyén könnyebben megválik az élettől, mert mi azoknak az egyéni körülményeknek is oksági szerepet tulajdonítunk, amelyek állítólag csak véletlenek vagy érdektelen ürügyek?“ (CS 509.)

A szónoki kérdést nyilván a halott Durkheim tehette volna fel.

Halbwachs valóban több ponton említette, hogy nem hagyhatók teljesen figyelmen kívül a motivációk, az indokok, az öngyilkossághoz vezető pszichológiai folyamatok. Ez azt jelentette, hogy az öngyilkosságot — és szélesebben: a társadalmi folyamatot — két nézőpontból kell elemezni. E két nézőpont — a pszichológiai-pszichiátriai és a szociológiai — eltérő determinizmusokat látott ugyanabban a jelenségben. Ekét nézőpontot Halbwachs Durkheimtől eltérően nem akarta elválasztani. Halbwachs együttműködésre törekedett a pszichológiával (például Charles Blondel szociálpszichológiájával). Ez a pszichológiai szempontokat is tekintetbe vevő szemlélet játszott szerepet már az osztálykutatásban is, amikor az 'életnívó' (illetve másutt az 'életmód', *'génre de vie')* fogalmát megalkotta. Éppen ezért például az emlékezetkutatás kapcsán az ember 'kettős (társadalmi és egyéni) lény' voltára vonatkozó durkheimi antropológiai koncepciót is átalakította. A durkheimi öngyilkosság-elmélet átalakítása, illetve negligálása is beleilleszkedett ebbe a szociologizmust fellazító, enyhítő törekvésbe.

[117] A Durkheim által perdöntőnek tartott svájci adatokat (lásd Ö 156.) is másképp látta Halbwachs. A Durkheim által is használt forrásokból egy olyan táblázatot állított össze, amelyből látszik, hogy három változót (nemzetiség, vallás, foglalkozás) kell tekintetbe venni, s akkor kiderül, hogy míg a katolikusok esetében mindkét nemzetiségnél az ipari körzetekben lényeges magasabb az öngyilkossági ráta, mint a mezőgazdasági körzetekben, addig a protestánsoknál ez a különbség mindkét nemzetiségnél sokkal kisebb, sőt a franciáknál kismértékben ellentétes irányú. (CS 282.)

1945 után Durkheim könyve (amelyre addig nem hivatkoztak különösebben sokat, még Franciaországban sem) egyre ismertebb lett, Halbwachsé többé-kevésbé feledésbe merült — pedig megbízhatóság, alaposság tekintetében Halbwachs felülmúlta mesterét (stílusban nem, de a Durkheimé sem stilisztikai műremek). Durkheim könyve több elméleti kapcsolódási lehetőséget nyújtott, merész általánosításai, bármily ingatag alapokon nyugodtak, lehetővé tették, hogy többféle tudományos hálózatban is kedvelt hivatkozások forrása legyen. Halbwachs igazán csak a statisztikusok és az öngyilkosságkutatók számára lehetett érdekes, ott viszont a módszertani technikák finomodása hamarosan idejétmúlttá tették.

A társadalmi emlékezet

Az emlékezet kérdése az I. világháború után kezdte foglalkoztatni Halbwachsot.[118] Szociológiai írásai addig szigorúan statisztikai jellegűek voltak. Csatlakozása a durkheimizmushoz annak idején azt jelentette, hogy szakított egykori szeretett tanára, Henri Bergson filozófiájával. Az emlékezetről szóló írásaiban most Bergson saját terepén, a gondolkodás elemzésében kívánta demonstrálni a szakítás megalapozott voltát. Az emlékezetről szóló könyvei polemikus írások — ebben is erősen különböznek empirikus munkáitól — és éppen ezért nehezen is követhetők.

Halbwachs alaptétele nagyon egyszerű: az emlékezés társadalmi folyamat. Az emlékek felidézésében nincs semmiféle rejtélyes.

> „Nem kell keresni, hol vannak, hol őrződnek meg [az emlékek], az agyamban vagy szellemem valamely zugában, amelyhez csak én férnék hozzá; külső hatások idézik fel őket bennem, minthogy a csoportok, amelyekhez tartozom, mindig felkínálják azokat az eszközöket, amelyek segítségével rekonstruálhatom őket, feltéve, hogy e csoportok felé fordulok, és legalábbis időlegesen elfogadom az ő gondolkodásmódjukat.“ (CSM VI.)

Ez így a durkheimizmus radikalizálásának tűnik: még a tisztán személyesnek tartott emlékek is társadalmiak. Látni fogjuk, hogy valójában ez a megközelítés voltaképpen erősen módosította Durkheim álláspontját, többek közt azért, mert Halbwachs csak e módosítások árán tudott megszabadulni Bergsontól.

Halbwachs, hogy Bergsont a saját terepén győzze le, gyakran az introspektív és spekulatív pszichológia eljárásait alkalmazta. Az álom (a saját álmai!) elemzését tartotta annak a mindent eldöntő kísérletnek, amely az egymással szembenálló értelmezések közül az egyiket végleg kizárja. (CSM 2-3.) A lényeg számára az emlékezés és az álom közötti különbség volt. Az álomban úgymond nem vagyunk kapcsolatban a külső tárgyakkal, az emberekkel, de magunkkal sem. (CSM 17.) Az álomban távolodunk el leginkább a társadalomtól, ezért a tisztán az egyénit kereső pszichológiának az álom lenne a legjobb terepe, hiszen a szunnyadó tudat a leginkább elszigetelt és önmagára utalt. (CSM 39.) Az álomban azonban nem is emlékezünk. Az emlékezet azt jelenti, hogy nem keverjük össze emlékeinket és valós érzékleteinket. Az emlékek annál pontosabbak, minél inkább részt veszünk a valós életben, mert annál jobban elválaszthatók az aktuális tapasztalatoktól. (CSM 28.) Az álomképek nem emlékek, mert míg az emlékek múltként állnak szem-

[118] Milyen szerepet játszott a könyv keletkezésében az, hogy a háború után aktuálissá vált a hozott áldozatokra, az elesettekre (így Halbwachs szociológustársaira) való emlékezés — nem tudjuk. Azt azonban tudjuk, hogy a háború után Franciaországban intenzív társadalmi emlékezermunka kezdődött (emlékművek, szobrok állítása stb.).

ben az észlelt jelennel, az álomban az emlék jelenbeli tapasztalatnak tűnik (ezért az álomban megjelenő képeket nem tudjuk mint múltbeli történések emlékképeit lokalizálni). (CSM14-15.) Az álomképek nem emlékek, a legjobb esetben is csak töredékek. (CSM 36.)

Mindez Halbwachs szerint cáfolja Bergson elképzeléseit. Bergson szerint a képszerű emlékek *(souvenir-images)* az emlékezetben elraktározódnak, és csak akkor jelennek meg, ha elvonatkoztatunk az aktuális cselekvéstől, a hasznosságtól, azaz az álomhoz vagy álmodozáshoz hasonló állapotba kerülünk. Ebben különböznek a szokás-emlékektől *(souvenir-habitudes),* amelyek a gyakorlati cselekvést vezetik, de éppen ezért akadályozzák a múlt felidézését. (CSM 37.) Az emlékképeknek Bergson szerint tehát úgy kellene megjelenniük, mintha újraélnénk őket. Halbwachs szerint viszont akkor éppen olyanok lennének, mint az álmok; márpedig nem olyanok. (CSM 33.)[119]

Halbwachs az emlékezet szelektív természetét is az emlékezés mint újraélés elleni érvnek tartotta. „Ha valamennyi kép megmaradna az emlékezetben, abban a rendben egymás után, ahogy keletkeztek, akkor semmi akadálya nem lenne annak, hogy visszafelé haladva megszakítás nélkül az egyiktől a másikig eljussunk." (CSM 130.) Már pedig nincs így. Az emlékek társadalmi kapcsolatainkból magyarázhatók.

> „Minden emlék, bármennyire személyes legyen is, még azoknak az eseményeknek az emléke is, amelyek tanúi egyedül mi voltunk, még a ki nem nyilvánított gondolatok és érzelmek emléke is, egész sor fogalommal van kapcsolatban, amelyeket rajtunk kívül sokan mások is birtokolnak, kapcsolatban van személyekkel, csoportokkal, helyekkel, időpontokkal, szavakkal és nyelvi formulákkal, érvekkel és eszmékkel, azaz annak a társadalomnak az egész erkölcsi és anyagi életével, amelynek tagjai voltunk vagy vagyunk." (CSM 38.)[120]

Halbwachs tehát az emlékezésben a legfontosabbnak az emlékkép lokalizálását tartotta. Ez az, ami az álom esetében lehetetlennek bizonyult. Ez a lokalizálás az, amit Bergson emlékezéselmélete nem tud értelmezni. Halbwachs szerint ez a lokalizálás csak a csoportéletben való részvétel segítségével történhet. Ezért az emlékezést csak a szociológia magyarázhatja meg. Szerinte azért vagyunk képesek emlékeinkből értelmes sorozatokat alkotni, mert számos különböző csoport tagjai vagyunk:

> „... a közelmúlt emlékeit az kapcsolja egymáshoz, hogy egy csoport közös gondolatai halmazának a részét képezik, azon csoportét, amellyel e pillanatban kapcsolatban va-

[119] Bergson szerint a kép-emlékezet *(souvenir-images)* mindenfajta hasznossági szempont nélkül elraktározza életünk pillanatait. Ez teszi lehetővé, hogy az észlelés során értelmileg felismerjük azt, amivel már találkoztunk. Másfelől viszont minden észlelés összefügg a cselekvéssel és a testtel, s így raktározódnak el a rendezett cselekvésmódok. Ez utóbbi már nem is igazi emlékezet, inkább a hasznos hatásokra vezető eljárások megőrzése. (Bergson, Henri: *Matiére et mémoire. Essai sur la relation du corps a l'esprit,* Paris: Alcan, 1914, 78-79.) Emlékezetfelfogását egy más helyen a következőképpen szemléltette: Képzeljünk el egy csúcsára állított kúpot. Ez a kúp tartalmazza emlékeinket, amelyek mind elraktározódtak. A kúp csúcsa egy síkot érint: ez a jelen, és természetesen e sík megállás nélkül mozdul az időben. E csúcs reprezentálja testérzékelésünket, s ezzel szokásainkat is, amelyek pillanatnyi érzékleteinknek megfelelően idéződnek fel. E pillanatnyi szokás-emlékezéssel szemben (amelyben a múlt rejtve marad, mert a cselekvés szükségletei elnyomják) az álom vagy álmodozás állapotában elszakadunk a pillanatnyi szükségletektől, így jelenhetnek meg múltunknak a kúp testében elraktározott emlékei, (i. m. 164-169.)

[120] Vajon Bergson vagy Halbwachs emlékezet-felfogását illusztrálja ama nevezetes *maieleme-motívum,* amelyet Marcel Proust írt le 1913-ban publikált, de igazi sikert csak az I. világháború után aratott regényében: „így van ez a múltunkkal is. Hiába próbáljuk felidézni, értelmünk minden erőfeszítése hasztalan. Kívül esik az értelem területén és hatalmán, valami kézzelfogható tárgyba van rejtve (ennek a kézzelfogható tárgynak a bennünk keltett benyomásába), amiről még csak sejtelmünk sincs. Pusztán a véletlenen múlik, hogy ezt a tárgyat halálunk előtt megtaláljuk-e vagy sem." E tárgy: a teába mártott aprósütemény, a *madeleine.* Proust, Marcel: *Az eltűnt idő nyomában. I. Swann,* (fordította: Gyergyai Albert) Budapest: Európa, 1969,79-80.

> gyunk, vagy amellyel kapcsolatban voltunk a megelőző napokban. Ahhoz, hogy felidézzük őket, az kell, hogy e csoport szemszögéből nézzük a dolgokat, hogy magunkévá tegyük az érdekeit, hogy a csoportgondolkodás menetét kövessük.“ (CSM 143.)

Az emlékezésnek tehát az a feltétele, hogy mások helyébe tudjuk képzelni magunkat. (CSM 145.) Csak egy lépés hiányzott volna ahhoz, hogy Halbwachs végképp kikerüljön a durkheimi keretből. Ezt akkor tette volna meg, ha nem csak gondolatokra, képzetekre utalt volna, hanem interakciókra is. Az emlékképek felidézésére vonatkozó elmélkedése mindenesetre azt mutatja, hogy számára a társadalom gondolkodása nem az egyénen kívül létező képzetek összessége, amelyek az egyénre rákényszerítik magukat, hanem az egyének gondolkodásának kapcsolódásából, összjátékából keletkező egész. Az emlékezés nem a magában álló egyén teljesítménye, de nem is jöhet létre az egyén másokkal való együttműködése nélkül.

Maga az idő is, amely az emlékezettel szorosan összekapcsolódik, társadalmi jellegű — mondta Halbwachs. E tekintetben is Bergsonnal vitatkozott, aki — úgymond — azt állította, hogy az idő tiszta tartam, az egyén állapotainak egymásra következése.

> „A tartam eszerint nem lenne más, mint ezen állapotok egymás után való következése, az áramlat, amely — úgy tűnik — keresztülfolyik rajtuk, alattuk, egymás után fölemelve őket. Eszerint minden embernek saját tartama volna, és pontosan ez lenne a tudat elemi adatainak egyike, amelyet közvetlenül ismerünk, és amelynek fogalma nem kell, hogy kívülről hatoljon belénk.“ (KEI 404-405.)

De nem így van. Halbwachs kritikájának a magva az, hogy ha ez lenne a helyzet, nem tudnánk elképzelni, hogyan lenne képes két egyén kapcsolatba lépni egymással (hiszen tartamuk különböző, csakis a sajátjuk), vagyis nem tudnánk az egyidejűséget (amely pedig köznapi tapasztalat) értelmezni. (KEI 408.) Az ellenvetés tehát ebben az esetben is azon alapult, hogy az egyének valamilyen módon eleve kapcsolatban vannak egymással — legalább a gondolkodás szintjén. Minthogy ez a kapcsolat létezik, az idő (tartam) nem lehet tisztán egyéni.

Halbwachs a család, a vallás és az osztályok emlékezetbeli szerepét vizsgálta. Nemcsak azt hangsúlyozta — ami az előbbiek után magától értetődő -, hogy ezek a csoportok az egyéni emlékezet támaszát jelentik, hogy ezek szervezik az emlékeket magukat, hanem azt is, hogy az emlékezés központi szerepet játszik e csoportok létrehozásában. A családi emlékezet nemcsak a konkrét személyekre való emlékezést jelenti, hanem a parancsoló erejű rokoni viszonyoknak az eszméjét is, tehát nemcsak személyes emlékezet, hanem a csoportot alkotó szabályoknak az eszméje, emlékezete is, és ebben az értelemben irányítja viselkedésünké. (CSM 164.) A keresztény vallási év például nem más, mint emlékezés Krisztus történetére, és ebben az értelemben az emlékezés a vallási csoport konstitutív eleme. (CSM 187-188.)

Az emlékezet megkönnyíti az újítást, új intézmények és csoportok megteremtését, mert az újdonságot egy időre feledtetve a régi eszmékhez és eseményekhez társítja őket. (CSM 223.) Ebből az is következik, hogy az igazán jól konstruált csoportok azok, amelyek létrehozásában az emlékezetnek kiemelt szerepe volt. A nemesség ebben az értelemben nem más, mint a társadalmi emlékezet elsődleges hordozója és terméke. Halbwachs a társadalmiságot létrehozó emlékezettel a technikai funkciót állította szembe. „A kereskedő és a kézműves osztályokban, de a burzsoázia felsőbb részeiben is az ember összeolvad feladatával, hivatásával, funkciójával: ezek definiálják őt. A nemest nem szívhatja fel teljesen a funkciója, nem válhat egyszerű eszközzé vagy fogaskerékké, hanem a társadalmiság szubsztanciájának egyik eleme és része.“ (CSM 231.) Durkheim is szembe-

állította a technikai, utilitárius és a társadalmi aspektusokat. De ő az utilitárius tevékenységgel szemben a rendkívüli, ünnepi tevékenységben látta a társadalomalkotó tényezőt. Halbwachsnál — bár ő is beszélt az ünnepekről, az ünnepi megemlékezésről (így a vallással kapcsolatban) — a hangsúly a mindennapi emlékezésre tevődött át. Hasonló változás ez, mint amit általában társadalomfelfogásában meg lehetett figyelni: azzal párhuzamosan, ahogy egyén és társadalom, szent és profán különbsége tompult, jobban előtérbe kerültek a társadalmasulás mindennapi mechanizmusai.

Halbwachs emlékezettel kapcsolatos fejtegetéseiben váltakozva szerepel a 'társadalmi' és a 'kollektív' szó. Eldöntetlen maradt nála, hogy az emlékezet említett keretei konkrét, határokkal rendelkező csoportokhoz köthetők-e (ebben az esetben van értelme a 'kollektív emlékezetről' beszélni — például egy konkrét család, egy csoportként felfogott osztály vagy a kollektíváimként felfogott nemzet emlékezetéről), vagy inkább arról van szó, hogy az emlékezetet lehetővé tevő keretek társadalmiak abban az értelemben, hogy nem az egyén konstrukciói (de nem köthetők feltétlenül egy konkrét csoporthoz). Halbwachs nem érzékelte a 'kollektív' terminus kétértelműségét, mert durkheimistaként a társadalmat is makrocsoportként fogta fel: „Másfelől a társadalom nem élhet, ha az őt alkotó egyének és csoportok közt nem létezne a nézetek elégséges egysége. ... Ezért a társadalom hajlik arra, hogy kizárja emlékezetéből mindazt, ami elválaszthatná az egyéneket, eltávolíthatná egymástól a csoportokat, és ezért minden korszakban úgy alakítja át az emlékeit, hogy az összhangban legyen egyensúlyának változó feltételeivel.“ (CSM 289-290.)

A kulcsszó Halbwachs emlékezés-felfogásában a 'rekonstrukció'. Szerinte az emlékezés nem valami eleve meglévő felidézése, előhívása, hanem a múlt valamilyen rekonstruálása. Minthogy maguk a társadalmi csoportok is az emlékezés révén alkotják meg önmagukat, a rekonstrukció fogalmát ki kell terjesztenünk. Azok a bizonyos társadalmi keretek, a csoportok, amelyek segítségével emlékezünk, maguk is rekonstrukciók, csak sokkal stabilabbak.

> „Tulajdonképpen két hipotézissel élhetünk. A keret és benne lezajló események között az egyik esetben csak érintkezési viszony lenne, de az egyik nem olyan anyagból állna, mint a másik, ahogy különbözik a kép kerete és a benne levő vászon. Vagy gondoljunk a folyó medrére, a partokra, amelyek az elfutó hullámokra csak felszíni tükörképet vetnek. A másik esetben a keret és az események ugyanolyan természetűek: az események az emlékek, de a keret is emlékekből áll. Közöttük csak az a különbség, hogy ez utóbbiak szilárdabbak, rajtunk múlik, hogy adott időpontban észleljük-e őket, és ezeket hívjuk segítségül, ha felleljük és rekonstruáljuk az emlékeket.“ (CSM 98.)

Durkheim és Bergson egyaránt a metafora első értelmezését fogadta el, de eltérően magyarázták azt. Bergson a belső emlékezésfolyamatra tette a hangsúlyt, a keretet, a társadalmi 'folyómedret' másodlagosnak tartotta. Durkheim is megkülönböztette egyénit és társadalmit, megengedte egyéni képzetek (reprezentációk) létezését is, de fontosabbnak látta az egyéni fölött álló, az egyénitől független és más fajtájú társadalmit, a 'medret'. Halbwachs úgy vélte, hogy a legszemélyesebb egyéni is voltaképpen társadalmi, kollektív. Ennek a párja az a feltevés volt, hogy a tulajdonképpeni társadalmi is emlékezés, tehát nem különbözik radikálisan az egyénitől. Halbwachs elejtette Durkheim feltevését az ember kettős természetéről, nem választotta el mereven az egyénit és a társadalmit. Folyó és meder, kép és keret nála ugyanolyan természetűek.

Az emlékezést és a csoportéletet lehetővé tevő kollektív idő sem tagolatlan, nem a matematika absztrakt ideje (mint ahogy a társadalmi élet tere sem a geometria tere):

„annyi kollektív időt kell megkülönböztetnünk, amennyi külön csoport van.“ (KEI 417)[121] Nincs a csoportoktól független, egységes kalendárium. Az egyéni emlékezés e csoportkalendáriumokat veszi alapul. Másfelől ez az emlékezés a csoport szempontjából is fontos.

> „Ha előtérbe helyezzük a csoportokat és képzeteiket, ha úgy fogjuk fel az egyéni gondolkodást, mint ezen csoportok gondolkodására irányuló nézőpontok egymást követő sorozatát, meg fogjuk érteni, hogy az egyéni gondolkodás vissza tud térni a múltba — távolabbra vagy közelebbre — attól függően, hogy milyen széles az a perspektíva, amelyet e nézőpontok kínálnak a múltra, ahogy az a kollektív tudatokban, amelyeknek az egyéni gondolkodás részese, megjelenik. ... Hogyan is létezhetne, maradhatna fenn, ébredhetne öntudatra bármely társadalom, ha nem foghatná át tekintetével a jelenbeli és múltbeli események összességét, ha nem lenne képes visszafelé menni az idő áramában, és visszafelé haladni azokon a nyomokon, amelyeket önmagáról hagyott?“ (KEI 431.)

Az előbbi idézet jól összegzi a Halbwachs emlékezettel kapcsolatos kutatásaiból adódó kettős perspektívát. A Bergsonnal, az emlékezet és idő szubjektivista felfogásával folytatott vita ma idejétmúltnak tűnik, egyrészt mert maga a vitapartner, Bergson sem gyakorol már akkora befolyást a filozófiai gondolkodásra, mint a két háború között. Az emlékezéssel kapcsolatos pszichológiai kutatások fényében elavultnak tűnnek Halbwachs spekulatív érvei (még akkor is, ha állításait önmagukban igaznak tartjuk). Fontosabbak ma azok a gondolatai, amelyek a kollektív emlékezet társadalomkonstituáló szerepére vonatkoznak. Ezért kapcsolódik ma sok kutatás kifejezett formában hozzá. A furcsa mégis az, hogy ez a kapcsolódás nem közvetlen. Az 1925-ben megjelent könyv nem alapozott meg kutatást, és maga Halbwachs is csak több mint tíz évvel később kezdett hozzá, hogy a spekulatív érvek mellett a Szentföld topográfiájára irányuló történeti vizsgálatokkal is alátámassza téziseit.

A kapcsolódás hiánya az oka annak, hogy Halbwachsot újra fel kellett fedezni. Láttuk, hogy Halbwachs fontos pontokon felbontotta a durkheimi paradigmát, amikor felszámolta az egyéni és társadalmi közti éles különbségtételt, legyen szó akár az öngyilkosság motívumairól, akár az emlékezésről. Ez azonban kevés és bizonytalan volt. Kevés volt, mert fenntartotta az egyéni cselekvővel szembeállított társadalmiság elsődlegességét, bizonytalan, mert a spekulatív érvek homályban hagyták, hogyan is dolgozzák ki az egyének közös társas világukat. A XX. század végén mégis újra népszerű lett. Alig lehet jobb példát találni a felejtés és újraemlékezés munkájára, mint a halbwachsi emlékezéselmélet történetét.

Célestin Bouglé

Bouglé, aki a maga korában a francia szociológia legismertebb alakjai közé tartozott, szinte teljesen kiesett a diszciplína emlékezetéből. Ebben bizonyára az is szerepet játszott, hogy nem a leghűségesebb Durkheim-tanítványok között tartották számon, és az is, hogy tudományos munkássága nem volt különösebben terjedelmes. Bár tucatnyi

[121] Durkheimi témáról van itt szó: „[A társadalmi idő] Olyan mint egy végtelen körkép, melyen az egész tartam ki van terítve a szellem tekintete előtt, s amelyen valamennyi lehetséges esemény meghatározott és rögzített viszonyítási pontokhoz képest helyezhető el. Már nem az *én időm* van ilyen módon elrendezve; ez az az idő, amelyet egyazon civilizáció valamennyi embere objektívan gondol el. Ez már önmagában is megmutatja, hogy az efféle szerveződés csakis kollektív lehet.“ (VEF 20; FE 14.)

könyvet és tankönyvet publikált, ezek többsége népszerűsítő munka vagy politikai publicisztika volt.

■ Célestin Bouglé 1870-ben, Bretagne-ban született katonatiszt fiaként, de Párizsban nevelkedett. A francia értelmiség 'királyi útján', az *École normale supérieure*-ben szerzett filozófiai végzettséget, majd 1893-ban az első lett az agregációs versenyvizsgán, és ennek köszönhetően németországi tanulmányutat nyert. Németországban Simmel, Ihering, Lazarus és Wagner munkáit tanulmányozta, azaz szociologizáló filozófiát, jogelméletet, néplélektant és német típusú gazdaságtant — vagyis nagyjából azokat, akiket tíz évvel korábban Durkheim is olvasott (természetesen az ekkor induló Simmel kivételével). A tanulmányút után előbb középiskolai tanár volt, majd egyetemi állást nyert Montpellier-ben, majd Toulouse-ban, végül 1908-ban a Sorbonne-on. Noha első publikált munkájában, 1896-ban még erősen bírálta Durkheimet, 1899-ben megvédett doktori disszertációjában már alapvetően elfogadta megközelítését. Az első kötettől kezdve közreműködött az *Année* szerkesztésében, ahol lényegében ő irányította az általános szociológiai rovatot. Mauss-szal és körével sok konfliktusa volt, mert Maussék nem tartották elég tudományosnak a munkáit.

Bouglé a Dreyfus-ügytől kezdve aktív politikai szerepet vállalt, többször volt republikánus képviselőjelölt (sikertelenül), sok újságcikket írt. Az I. világháború után elsősorban az oktatásügy irányításában vállalt szerepet, és 1925-től az *École normák supérieure-nek* volt előbb helyettes igazgatója, majd igazgatója. Az itt működő már említett *Centre de documentation sociale* vezetőjeként szerepet játszott a háború után kiemelkedő új szociológusnemzedék kinevelésében. Nyitott, toleráns, sok kapcsolattal rendelkező ember volt, jó tanári képességekkel. Mondanivalója azonban egyre kevésbé érdekelte a fiatalságot. 1940-ben halt meg, és igazi tanítványa sem a filozófiában, sem a szociológiában nem maradt.

• Főbb elemzett művei:
Les sciences sociaks en Allemagne, Paris: Alcan, 1896
Les idées égalitaires. Étude sociologique (1899), Paris: Alcan, 1925 (IE)
Essais sur le régime des castes, Paris: Alcan, 1908 (RC)
Qu'est-ce que la sociologie? Paris: Alcan, 1939

Bouglé igazán jelentős tudományos teljesítménye két, témájában szorosan egymáshoz kapcsolódó műben, az egalitárius eszmékről írt doktori dolgozatában és a kasztrendszerről írt könyvében öltött alakot. Mindkét könyv általános szociológiai elméleti kérdést tárgyalt, kicsit a Durkheim munkamegosztás-könyvére jellemző szemléletmóddal (és e körülmény bizonyos fokig meghatározta a fogadtatását is). Mindkét könyv témája kapcsolódott Bouglé liberális politikai meggyőződéséhez.

Bouglé a radikális (republikánus) politika, a 'szolidarizmus' néven ismert irányzat elkötelezettje volt. Ez az irányzat egyrészt az állampolgári egyenlőség megvalósítását, a politikai egyenlőséget lehetővé tevő szociális reformok megvalósítását tűzte ki célul, másrészt kiállt a magántulajdonos piacgazdaság intézményrendszere mellett, és a gazdasági prosperitást, a modernizációt tekintette a demokratikus politika alapjának. Ebből természetes módon adódott a kérdés, hogy mi az összefüggés a modernitásban is megfigyelhető differenciálódás, a társadalmi különbségek növekedése és a demokratikus politika egyenlőségelvűsége között. Ezzel a problematikával Bouglé egyfelől a Tocqueville által is tárgyalt kérdésekhez kapcsolódott (első munkájában sokszor hivatkozott rá), másfelől azt a problémát vitte tovább, amelyet Durkheim az organikus szolidaritással kapcsolatban megfogalmazott.

Bouglé első könyvének kiindulópontja az a feltevés volt, hogy a nyugati társadalmakban az egyenlőség elve „reális társadalmi eszme“ (IE 50.), vagyis általánosan elfogadott. Az egyenlőségi elv lényege, hogy az emberek bizonyos jogokkal bírnak, amelyek őket önálló cselekvőkké teszik, de ez nem jelenti az egyének uniformitását, a ver-

seny kizárását, csak a verseny feltételeinek egyenlőségét. (IE 23-27.) Bouglé az egyenlőség 'általánosan elfogadott' eszméje alatt a republikánus egyenlőségideált értette. Szociológiai feladatnak nem az eszme valóságos elterjedtségének a megmérését tekintette, hanem azoknak a társadalmi feltételeknek a megállapítását, amelyek kedveznek az egyenlőségeszme elfogadásának, illetve elutasításának.

Az az alapvető tény, amely az egyenlőségi eszméket leginkább elfogadó társadalmakat jellemzi, e társadalmak nagysága: ezek általában nagy létszámúak, koncentráltak, sűrűek és mobilak (a mozgékonyság és nem a társadalmi helyzet, státus megváltozása értelmében). (IE 93 sk.) Az egyének nagy száma ugyanis arra késztet mindenkit, hogy egységesen és egyenlően kezeljék társaikat. A kapcsolatokban úgymond csökken a presztízs befolyása, a mobilitás pedig megnöveli mind a sűrűséget, mind a mennyiséget. A nagy társadalmak kevésbé homogének, mint a kicsik. Ezekben a fejtegetésekben elég egyértelmű volt a kapcsolódás ahhoz az elmélethez, amellyel Durkheim a munkamegosztás kialakulását magyarázta — és amelynek a forrásait Bouglé jól ismerte és ismertette is.[122]

Bouglé eredeti meglátása ehhez a ponthoz kapcsolódott. Felismerte ugyanis, hogy a munkamegosztással együtt járó heterogenitás (amely Durkheim szerint az organikus szolidaritás forrása) csak bizonyos körülmények között vezet a társadalmi egyenlőség eszméjének elterjedéséhez és megvalósulásához. Bouglé megkülönböztette a *differenciáltságot* (több különböző csoport létezése a társadalomban) és a *bonyolultságot* (az egyén hány különböző csoporthoz tartozhat). (IE 169 sk.) A modern társadalomban egyre több a szervezet, csoport, egyre speciálisabb célokkal, ezért nemcsak differenciált, hanem egyre bonyolultabb is. Ez a bonyolultság elsimítja a csoportkülönbségeket, elősegíti az egyéni differenciálódást, a különböző társadalmi körök kereszteződését.[123] Az, hogy az egyének több csoport tagjai, hozzájárul a közös emberi tudat kialakulásához, az egyéni szabadság fejlődéséhez, és így az osztálykülönbségek elmosódásához is. (IE 188 sk.) Ez volt az a megfontolás, ami miatt Bouglé nem értett egyet Tocqueville-lal. Az állami centralizáció ugyanis, amikor növeli a társadalmi sűrűséget, egyfelől ugyan — ahogy Tocqueville írta — homogenizálja a társadalmat, másfelől viszont bonyolultabbá is teszi, és ezt, valamint a bonyolultság jelzett következményeit Tocqueville nem vette észre. Az állami hatalom felborítja azokat a hierarchiákat, amelyekbe az egyén be volt zárva, amelyeknek kénytelen volt magát alávetni, több csoportban is taggá teszi az egyént, és ezzel elősegíti felszabadulását. (IE 219 sk.) Látható, hogy ez a republikánus eszmeiségű centralizáló és egyenlősítő, de az egyéni szabadságot is óvó állam apológiája is.

Bouglé második munkája az indiai kasztelvű társadalomról szólt. Ebben a differenciált, de nem bonyolult, ezért az emberek közti szélsőséges egyenlőtlenséget rögzítő társadalom prototípusát látta. Az indiai társadalomban is erős a munkamegosztás, csakhogy itt a kasztok, amelyek egyebek mellett munkamegosztási csoportok, belül differenciálatlanok, a kollektív tudat mindegyik csoporton belül kizárólagosan uralkodik. (RC 192.)[124] Indiában a munkamegosztás sajátos típusú: nem munkaszétdarabolást jelent (ahol a termék több munkás kezén halad át), nem termelésmegosztást (ahol több vállalat működik együtt egy termék létrehozásában), hanem szakmai, foglalkozási megoszlást, ahol a termelők aszerint különülnek el, hogy milyen terméket állítanak elő

[122] Bouglé írt egy alapos ismertetést a különböző munkamegosztás-elméletekről: Théories sur la division du travail, in: Bouglé, Célestin: *Qu 'est-ce que la sociologie?,* Paris, Alcan, 1939,98-161. (először az Année-ban jelent meg 1903-ban).

[123] Bouglé ezen a ponton Simmelre hivatkozott, akinek a társadalmi differenciálódásról szóló munkáját ismerte. Bouglé meghatározó szerepet játszott Simmel franciaországi megismertetésében, míg Durkheim rossz véleménnyel volt Simmelről.

[124] A kaszttársadalom Durkheim szemszögéből paradox társadalom: egyszerre van jelen benne az erős munkamegosztás és az erős kollektív tudat!

(és ez a munkamegosztás nagyon tagolt lehet: Bouglé azt a példát említette, hogy külön kasztot alkotnak a turbánkészítők és az övkészítők). (RC 214-215.)[125] Ez a fajta munkamegosztás nem hoz létre organikus szolidaritást, képtelen arra, „hogy a specializálódó társadalmi szegmensek között újfajta szolidaritást szőjön, valamint arra is, hogy új teret nyisson az egyéniség kibontakozásának." (RC 229.) Ennek oka pedig az, hogy a kasztok között (amelyek munkamegosztási csoportok is) nem lehetséges mozgás: az egyén örökli kaszthovatartozását és azzal foglalkozását (Bouglé ezt részletesen bemutatja).

Két típussal van tehát dolgunk: a munkamegosztás mindkét típusban megfigyelhető, a durkheimi organikus szolidaritás azonban más értelmű az egyikben, mint a másikban. A differenciált kaszttársadalomban a munkamegosztás, az egymásnak teljesített szolgálatok révén a kasztok egymásra utaltak, de ez nem jár együtt az egyéni szabadsággal és az emberi egyenlőséggel. A diferenciált és bonyolult modern társadalomban a foglalkozások sokasodása és a specializálódás egyenlőséghez vezet.

Bouglé korában természetesen adódott a kérdés: mi az oka ennek a különbségnek? Mi a kasztok létrejöttének és fennállásának az oka? A munkamegosztással (amelyet az irodalomban gyakran tartottak a kasztosodás okának) nem magyarázható a kasztok létrejötte, hiszen a kérdés éppen az volt, hogy miért nem jár együtt a differenciáló munkamegosztással a bonyolultság. A munkamegosztásra hivatkozó, úgymond materialista, elméleteket Bouglé — bőséges ismertetésük után — elvetette. (RC 35 sk.) A magyarázatot a vallásban találta meg (RC 50, 82.), elsősorban a tisztasággal, a rituális beszennyeződéssel kapcsolatos hindu hiedelmekben és félelmekben. Ezek a kasztok közötti érintkezést minden tekintetben, így a mindennapi kapcsolatokban, együttlakásban és étkezésben is akadályozzák. A tisztaság hierarchikus rendszerének fenntartásában pedig a rendszer fő haszonélvezői, a 'született papság' funkcióját betöltő brahmin kasztok játszszák a fő szerepet.[126]

Kétségtelen, hogy Bouglé könyvei nem vetekedhetnek átgondoltságban, érvelő erőben Durkheim munkamegosztás-könyvével. Kétségtelen, hogy Bouglét többször elragadta a politikus és publicista hevülete, és a francia republikánus morál szószékéről ostorozta az indiai kasztrendszert.[127] Gondolatai azonban figyelemre méltóak, és bizonyítási, elemzési módszere nem rosszabb (de nem is jobb), mint a Durkheimé (és a XIX. századi szociológiáé).

Bouglé Indiát illetően másodkézből dolgozott: a nyelvet nem ismerve európai szerzőktől szerezte be információit. Balszerencséjére a Durkheim-iskola (és elsősorban Mauss és köre) erre az időre erudíció tekintetében már messze járt ettől a módszertől. Az *Année-ban* ezért a könyvéről készült száraz ismertetés végére odakerült a megsemmisítő mondat: „... sajnos, hogy ő maga nem mélyült el azokban a problémákban, amelyeket az indológusok és szociológusok figyelmébe ajánl ,..".[128] Ez a bírálat alapozta meg a Bouglé és Mauss csoportja közti rossz viszonyt (mert Bouglé Mauss befolyását látta a bírálat mögött). Bouglé módszerével már nem lehetett a kutatást továbbvinni, és

[125] Bouglé természetesen ismerte Karl Bücher német közgazdász munkáit — a fenti felosztás az ő megfontolásait követi.

[126] Ez a magyarázat már csak azért is rokonszenves lehetett Bouglé számára, mert erősítette antiklerikális meggyőződését.

[127] Csak a mai olvasó számára meghökkentő, hogy a demokrácia, szabadság és az emberi egyenlőség ügye iránt elkötelezett szerző teljesen helyénvalónak tartotta, hogy a kontinensnyi India fölött a britek gyakorolják a főhatalmat, és csak a britek jótékony befolyása kellemetlen mellékhatásaként számolt be arról, hogy a brit textilipar versenye miatt egész csoportok vesztették el a megélhetésüket. Az európai liberális gondolkodás csak a XX. század közepén jött rá arra (nem éppen spontánul), hogy a gyarmati rendszer fennállása a hirdetett alapelvekkel gyökeresen ellentétes.

[128] C. Bouglé: Essais sur le régime des Castes, *Année sociologique,* XI (1906-1909), 384-387., in: Durkheim, Émile: *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions,* Paris: Les Editions de Minuit, 1975, 293-296. Az ismertetés nincs aláírva — talán Durkheim, talán a csak időlegesen közreműködő J. Reynier, talán kettőjük munkája.

Bouglé sem tudott kapcsolódást találni az újabb módszerekhez. A durkheimisták kutatási hálózatában nem volt Bouglé számára kapcsolódási pont. Pályáján hosszú ideig az (oktatás)politika és a tudomány mezsgyéjén mozgott, s ez sem használt az elmélyült kutatómunkának. Egyetemi hivatalnok és republikánus publicista maradt.[129]

Lucien Lévy-Bruhl

■ Lévy-Bruhl 1857-ben született Metzben zsidó kispolgári családban. Az *École normale supérieure* növendéke volt, filozófiát tanult, majd középiskolában tanított Poitiers-ben, Amiens-ben és Párizsban. 1884-ben doktorált. 1895-től az *École normale supérieure*-ön tanított, 1898-tól a *Sorbonne*-on (ahol 1907-ben nyert egyetemi tanári kinevezést), és emellett *École libre des sciences politiques*-on tanított modern filozófiát. Jaurés barátja volt, és minthogy házassága révén jómódú ember lett, 1904-ben a *L'Humanité* megalapításakor ő jegyezte le a részvények $^1/_8$-át. Más szocialista lapokat is támogatott, és a szocialista mozgalommal való kapcsolata később is megmaradt.

A század elejétől érdeklődése az etnológia és szociológia felé fordult. Baráti kapcsolatban volt Durkheimmel, magát Durkheim követőjének tartotta, noha az igen határozottan bírálta alaptéziseit. 1910-ben jelent meg az alsóbbrendű társadalmak gondolkodásáról írott munkája. Ez a könyv igazi sikerkönyv volt (1960-ig kilenc kiadása volt, Durkheim rokon anyagot feldolgozó munkájának ugyaneddig az időpontig csak négy), akárcsak későbbi munkái (az egyik 15, két másik 4 és még kettő 3 kiadást ért meg 1960-ig). Sokat hivatkoztak rá, sok példája ellenőrizetlenül került be az értelmiségi toposzok közé.

Lévy-Bruhl a filozófusközösség elismert tagja volt. 1917-ben az *Académie des sciences morales et politiques* tagja lett. 1920-tól szerkesztette a *Revue philosophique-et,* az egyik vezető francia filozófiai folyóiratot. A háború előtt nem vett részt az *Année* munkájában, de amikor 1923-ban újjászerveződött a durkheimisták csapata, ő is közreműködött az *Année* új folyamának az előkészítésében. Ugyancsak részt vett 1924-ben az *Institutfrangais de sociologie* (a durkheimisták szakmai társasága) és az *Institut d'ethnologie* megalapításában, amelynek a munkájában aktív szerepet játszott. Jó személyes kapcsolatban állt Mauss-szal és a durkheimistákkal. Mauss nem titkolta, hogy alapjában nem ért egyet felfogásával, de személyesen becsülte és értékelte széles körű tájékozottságát. 1925-ben visszavonult a tanítástól, 1939-ben halt meg Párizsban.

• Főbb elemzett művei:
Lesfonctions mentales dans les sociétés inférieures (1910), Paris: Alcan, 1918 (FM)
La morale et la science des moeurs, Paris: Alcan, 1913
La mentalité primitive (1922), Paris: Presses Universitaires de France, 1960

Lévy-Bruhl szeretetre méltó, nagylelkű és önzetlen, nagytudású, baloldali humanista ember volt. A durkheimistáktól kapott kritikák miatt nem sértődött meg, azokat bizonyos fokig (alapfelfogását nem módosítva) meg is szívlelte. Lehetőségeihez képest mindent megtett a szociológia és az etnológia tudományos fejlődéséért. Minden befolyását latba vetette például, hogy az őt keményen bíráló Mauss megkapja a *Collège de France* professzori állását, aktívan közreműködött az etnológia egyetemi meghonosításában, és támogatta a fiatalokat, akik tudományos módszertan tekintetében messze megelőzték. És mégis: ennek a szeretetre méltó embernek a nevéhez fűződik az egyik legriasztóbb szociológiai elmélet, amely mai szemmel egyértelműen rasszistának látszik.

[129] Bouglé számára későn jött elismerés, hogy Louis Dumont, a modern francia etnológia Lévi-Strauss által némileg háttérbeszorított nagy alakja benne ismerte fel előfutárát és problematikájának első megfogalmazóját. Lásd Dumont könyveit: *Homo hierarchicus. Le systéme des castes et* ses *implications,* Paris: Gallimard, 1966; *Homo aequalis I. Genése et épanouissement de l'idéologie économique,* Paris: Gallimard 1977; *Homo aequalis II. Idéologies nationales comparées: l'idéologie allemande,* Paris: Gallimard, 1991; *Tanulmányok az individualizmusról: a modern ideológia antropológiai megközelítése* (1983), Pécs: Tanulmány Kiadó, 1998.

Lévy-Bruhl nem jobboldali elitista volt, mint Le Bon, de Lévy-Bruhlnek a prelogikus vagy mitikus gondolkodásról alkotott elmélete mutat bizonyos felszíni rokonságot Le Bon tömeggondolkodásról alkotott nézeteivel. Lévy-Bruhl filozófiailag racionalista és pozitivista volt. Figyelemre méltó monográfiát publikált Comte-ról, amely még ma is olvasásra érdemes. Az 'alsóbbrendű' vagy 'primitív' társadalmak iránti érdeklődését is jelentős mértékben az vezérelte, hogy a racionális gondolkodás ellenképét felrajzolva világosabban mutassa meg a pozitív megismerés teljesítőképességét. Lévy-Bruhl elméletének alakulását leginkább szűk értelemben vett pozitivizmusának és archaikus tudományos eszköztárának a kombinációja magyarázza meg.

Lévy-Bruhl első, etnológiai tárgyú munkájában többször kifejezte rendíthetetlen meggyőződését, hogy a modern ember képes a világ objektív és racionális célok által vezérelt megismerésére.

> „Az észleléseinket abban is, amit befogadnak, és abban is, ami felett elsiklanak, az az érdek határozza meg, hogy képesek legyünk számolni azzal, hogy a jelenségek adott feltételek mellett ismétlődően újra feltűnhetnek. A lehetséges legnagyobb fokú 'objektív' értékre törekednek, és következésképpen el akarják kerülni mindazt, ami ártalmas vagy egyszerűen haszontalan lenne eme objektivitás szempontjából." „Észlelésünk az objektív valóság felfogására irányul, és csak ennek a felfogására. Kiiktat mindent, aminek tisztán szubjektív értéke lenne" (FM 40,56.)

A többes szám első személy, aki az idézetekben észlel, természetesen a civilizált fehér ember, akinek a megismerése elfogulatlan, előítéletektől mentes, és egyedül a célszerűség vezérli. Lévy-Bruhlnek a megismerésről vallott felfogása különösebb újdonságot nem tartalmaz, a XIX-XX. század pozitivista színezetű tudományos háttérmeggyőződése jelenik meg benne. Nem ennek elmélyítésére, hanem arra törekedett, hogy igazolja, az 'alsóbbrendű' vagy 'primitív' gondolkodás gyökeresen más jellegű, mint a normálisnak tartott 'fehér'.

Ennek bizonyítására Lévy-Bruhl is arra az etnológiai irodalomra támaszkodott, amire Durkheim, és ugyanúgy karosszék-etnológus volt, mint ő. Lévy-Bruhl azonban másként használta ezt az irodalmat, mint Durkheim vagy Mauss. Egyrészt rendkívüli mértékben megbízott forrásaiban. Jellemző példája ennek az, hogy amikor 1922-ben megjelent második munkája bevezetésében azt kívánta példával alátámasztani, hogy a primitívekben erőteljes ellenkezés van a diszkurzív gondolkodással szemben, a XVIII. századi hittérítők beszámolóit idézte, akik megütköztek azon, hogy az afrikai bennszülöttek nem akarták megérteni és elfogadni a láthatatlan Isten fogalmát.[130] Ezeket és a hasonló beszámolókat különösebb kritika nélkül mint a bennszülöttek racionális gondolkodásra való képtelenségének bizonyítékait kezelte.

Lévy-Bruhl nem törekedett arra, hogy rendszeresen elemezze egy intézmény morfológiai sajátosságait, működésmódját (pl. egy kulturálisan viszonylag homogén területről származó információk alapján), hanem csak példákat keresett a primitív gondolkodás feltételezett sajátosságaira- és mindig talált is ilyet. Igaz, se Durkheim, se Mauss nem mondott le a nagy ívű (és sokszor ugyancsak ingatag) összehasonlításokról, de ezeket legalább az adott jelenség intenzív elemzése előzte meg, mint például Mauss és Hubert mágiával kapcsolatos esszéjében. Lévy-Bruhl módszere lényegében azonos volt Spencer ekkor már megbízhatatlannak tartott eljárásmódjával.

Minthogy Lévy-Bruhl hite a modern ember objektivitásában és racionalitásában töretlen volt, és nem rendelkezett olyan elemzési eszközökkel, amelyek lehetővé tették

[130] Lévy-Bruhl, Lucien: *La mentalité primitive* (1922), Paris: Presses Universitaires de France, 1960, 4.

volna a 'primitívekre' vonatkozó információk szisztematikus kiaknázását, megmaradt annak a konstatálása, hogy a 'primitívek' teljesen mások. Önmagában véve Lévy-Bruhl álláspontja relativista volt.

„A társadalmi tények sorozatai összefüggnek egymással *(solidaires),* kölcsönösen meghatározzák egymást. Egy meghatározott típusú társadalomnak, amelynek saját intézményei és szokáserkölcsei vannak, szükségképpen sajátos mentalitása is van. A különböző társadalmi típusoknak különböző mentalitások felelnek meg, annál is inkább, mert az intézmények és a szokáserkölcs alapjában véve nem mások, mint a kollektív reprezentációk (képzetek) meghatározott vonatkozásai...“. (FM 19.)

Ezt akár Durkheim is írhatta volna. Csakhogy Lévy-Bruhl egyfelől szilárdan meg volt győződve az egyik típus felsőbbrendűségéről (ezt Durkheim is így gondolta), másfelől nem volt olyan elemzési eszköztára, amely a 'primitív' típust a maga sajátos 'mentalitásának' logikája szerint elemezte volna (mint ezt Durkheim tette). Vagyis végeredményben Lévy-Bruhl nem volt relativista, a 'primitíveket' csak saját, teljes mértékben érvényesnek tartott pozitivista hiedelmei szemszögéből tudta értelmezni.

Lévy-Bruhl nem gondolta, hogy a különbség oka a 'primitívek' biológiai alacsonyabbrendűsége lenne: „ugyanazzal az értelemmel ... és az agyi felszereltség ugyanolyan struktúrájával rendelkeznek“. (FM 37.) Ebben a tekintetben tehát felfogása különbözött a párizsi antropológiai iskola és Le Bon biológiai rasszizmusától. A különbség okát a kollektív reprezentációkban látta. Ezt a fogalmat Durkheimtől vette át, és első megközelítésben hasonlóan definiálta: „A kollektívnek nevezett reprezentációkat ... a következő jelekről lehet megismerni: közösek egy adott társadalmi csoport tagjai számára; nemzedékről nemzedékre adódnak át; rákényszerítik magukat az egyénekre, és tárgyuk iránt az adott esettől függően a tisztelet, a félelem, az imádat stb. érzését ébresztik fel.“ (FM 1.) A primitívek kollektív reprezentációiban a világ máshogy jelenik meg, mint a 'mi' számunkra. „Elmebeli tevékenységük túl kevéssé differenciált ahhoz, hogy a tárgyakról kialakított eszméket vagy képeket külön, az általuk kiváltott vagy az őket kiváltó érzelmektől, szenvedélyektől függetlenül tekinthessék.“ (FM 28) Ez a differenciálatlanság az, ami miatt a 'primitívek' gondolkodását Lévy-Bruhl misztikusnak illetve prelogikusnak (de nem alogikusnak vagy antilogikusnak) tartotta. „Prelogikusnak nevezve csak azt akarom mondani, hogy a miénktől eltérően nem kényszerül rá arra, hogy mindenekelőtt tartózkodjon az ellentmondástól.“ (FM 79.) Az ellentmondásmentesség elvének hiánya elsősorban abban mutatkozik meg, hogy a 'primitív' gondolkodásban nagy szerepet játszik az ún. participáció elve, lények és objektumok sajátos összekapcsolása: „Azt mondanám, hogy a primitív mentalitás kollektív reprezentációiban a tárgyak, a lények, a jelenségek számunkra felfoghatatlan módon önmaguk és mások is lehetnek.“ (FM 77.)

Ezen a ponton ki lehetne mutatni Durkheim, Mauss és Lévy-Bruhl felfogása közt bizonyos hasonlóságot, hiszen hasonló gondolatok Mauss elemzéseiben és Durkheim nagy vallásszociológiai könyvében is találhatók. Csakhogy Lévy-Bruhl valóban kitartott amellett, hogy a különböző tárgyaknak és létezőknek ez az egymásba való átmenete 'számunkra felfoghatatlan', azaz rekonstruálnatatlan. A sajátos 'prelogika' szerkezetének a feltárására nem tett kísérletet (ahogy azt például Durkheim a 'primitív' rítusok, Mauss a mágia vagy az ajándék rendszere esetében megtette). Megelégedett annak ismételt megállapításával, hogy a primitív gondolkodás abszurd a 'mi' szemszögünkből. Ezen a ponton érvelése antiszociológiai jelleget öltött. Az abszurditás forrását a kollektív reprezentációk uralmában találta meg.

„Egyénként tekintve, amennyiben a kollektív reprezentációktól lehetőség szerint függetlenül gondolkozik és cselekszik, a primitív a legtöbb esetben úgy érezne, ítélne és viselkedne, ahogy várjuk.“ [Menedéket keresne az eső elől, védekezne a vadállat támadása ellen stb. De ebből nem következik,] „hogy szellemi aktivitása mindig a mi törvényeinket követné. Mint kollektívának saját törvényei vannak, és ezek között az első és a legfontosabb a participáció.“ (FM 79-80.)

Ha a csoportbefolyás alól kivont 'primitív' spontánul racionálisan viselkedik, akkor a prelogika forrása csak a kollektív reprezentációk töretlen uralma lehet. Ennek ellenpontja az a feltevés, hogy a 'mi' racionalitásunk forrása individualitásunk, a kollektív reprezentációktól való függetlenségünk. Ez Durkheim álláspontjának szöges ellentéte, aki a racionalitás forrását éppen bizonyos kollektív reprezentációkban találta meg.

Jellemző értelmezési sémájának erejére, hogy Durkheim és Mauss osztályozás-tanulmányát — amely azt kívánta demonstrálni, hogy a modern logikai gondolkodás alapeljárásának, az osztályozásnak az eredetét a totemisztikus hiedelmekben kell keresni - Lévy-Bruhl úgy olvasta, hogy az a primitív osztályozási formáknak a miénktől való alapvető eltérését igazolta. (FM 139.) Lévy-Bruhl is utalt azokra az ausztráliai eksztatikus rítusokra, amelyeket Durkheim a teremtő forrongás példáiként elemzett, és bennük a logikus gondolkodást lehetővé tevő kategóriák forrását találta meg. Lévy-Bruhl azonban bennük csak arra látott példát, hogy a prelogikus gondolkodásra jellemző participációnak, a dolgok és személyek összeolvadásának a tömegjelenség a forrása. (FM 95.)

Lévy-Bruhl későbbi munkáiban (összesen hat munkát publikált a primitív gondolkodásról) némileg enyhítette a 'mi' gondolkodásunk és a primitív, prelogikus gondolkodás közötti erős ellentétet. (Már az 1922-es *La mentalité primitive-ben* is prelogikus helyett 'misztikusról' beszélt, ami a szó jelentésudvara révén kicsit közelebb hozta a primitíveket a civilizáltakhoz, és utalt bizonyos hasonlóságokra.) A pozitivista alapsémához azonban, amely a racionális-egyénit állította szembe a prelogikus vagy misztikus kollektívvel (nagyon antidurkheimiánus módon), végig ragaszkodott.

Félkudarc vagy félsiker?

A korlátozott keretek között és korán intézményesült klasszikus francia szociológia történetében a nagy teljesítmények ellenére törés következett be a XX. század közepén. Ennek okait fentebb már vázoltam. Ismét szeretném hangsúlyozni, hogy ennek a törésnek az okait nem lehet pusztán személyi tényezőkben vagy az eszmék immanens menetében megtalálni. A korai sikeresség és a későbbi elakadás okait azokban a tényezőkben látom, amelyeket a 'tudományos tudás termelési módja' terminussal jelöltem.

Durkheim gyors pályakezdése az 1890-es években megmutatta azokat a lehetőségeket, amelyek a tudás 'professzori' termelési módjában rejlettek egy nem túl lendületesen kibontakozó egyetemi reform keretében. Durkheim pályamódosítását és a durkheimista szociológus csoport megszerveződését annak tulajdonítottam, hogy valamilyen szinten e 'professzori' tudástermelés korlátait és csapdáit felismerték. A durkheimizmusnak ez a második korszaka — elsősorban a vallásszociológus Durkheim, valamint Mauss és Halbwachs munkáival — páratlanul termékenynek bizonyult. A durkheimisták mindig tisztában voltak azzal, hogy teljesítményeiknek egyfajta tudományos kooperáció, tehát egy más tudományos közösségekben ismeretlen 'tudástermelési mód' volt a feltétele. A durkheimizmus második korszakát tehát csak akkor érthetjük meg, ha látjuk, hogy e kooperatív tevékenységnek melyek voltak a feltételei és melyek voltak a korlátai. Mint fentebb utaltam rá, az adott intézményes keretek között ez a ko-

operáció csak az egyetemi rendszer peremén, egy évkönyv körül jöhetett létre, nagymértékben Durkheim személyes képességeinek és tekintélyének köszönhetően. A szerencsés egyedi konstelláció elmúltával a kooperáció és a rá épülő tudástermelési mód is meggyengült, majd lassan elsorvadt.

Ebben a könyvben három egyedi arculattal rendelkező 'nemzeti' szociológiát vizsgálok. A francia esetet a másik kettőtől elsősorban a tudományos kooperáció itt kialakult módja különbözteti meg. Ezt a módot jellemezhetjük a mező szerkezetével, ahol egy uralkodó vezéralak ('főnök', franciául *patron)* és követőinek köre jelenik meg; a kutatás tematikai sokoldalúságával és módszertani egyoldalúságaival; a szociológia alakulásának időbeli ritmusával, az 1890-es évek végén bekövetkező erőteljes váltással és az I. világháború okozta töréssel; végül azzal, hogy a szociológiai tevékenység bővülését nem követte az egyetemi pozíciók hasonló gyarapodása. A tudományos kooperáció adott állapota azoktól a feltételektől függött, amelyek közt a francia egyetem és tudományosság működött. Ezért is kellett azokat a fejezet elején viszonylag hosszan bemutatni. Az összehasonlítás szempontjából itt a centralizáltságot kell kiemelni.

Félsiker és félkudarc a francia szociológia egyszerre.[131] Félsiker, mert a nem mindenben kedvező feltételek között is létrejött és egy ideig nagy teljesítményeket mutatott fel. Félkudarc, mert az adott időszakban sem az egyetemen nem sikerült a szociológia lehetőségeit igazán kibővíteni, sem a hagyomány folytonosságát nem sikerült megteremteni.

1945 után egy időre még az új francia szociológia emlékezetéből is csaknem kitörlődött a durkheimista hagyomány. Fél évszázaddal később a durkheimista szociológia nagyjai mint tiszteletreméltó szerzők csaknem mind kijöttek a purgatóriumból, de a szociológia klasszikus francia modellje visszavonhatatlanul a múlté.

[131] Karady, Victor: Durkheim, les sciences sociales et l'Université: bilan d'un semi-échec, *Revue française de sociologie,* 17 (1976), 267-311.

II. rész
A klasszikus német szociológia

Birodalom, egyetem és szociológia

Német különút?

Németország kapitalista fejlődésével kapcsolatban az egyik legelterjedtebb képzet a német 'különútra' *(Sonderweg)* vonatkozott. Ennek a képzetnek tulajdonképpen két változata volt. Az első pozitívumnak tartotta ezt a 'különutat'. AII. világháború előtt a német értelmiség számos képviselője gondolta úgy, hogy a tisztán haszonelvű, számításon alapuló brit és amerikai kapitalizmussal, a lélektelen és felszínesen racionalista francia felvilágosultsággal szemben a németség valami különlegeset, 'mélyet', eredetit képvisel, amely lehetővé teszi, hogy kikerülje az eredeti értékeknek a modernizmussal együtt járó hanyatlását. Már a weimari időszakban megjelent azonban ennek a képzetnek a negatív változata, amely szerint a németségre inkább valami 'megkésettség' jellemző, a német modernizáció torzult képződmény. Ez elég jól látszott magyarázni azt, hogy a modern Németországban uralomra jutott a polgári értékeket megtagadó náci diktatúra. Pregnánsan fogalmazta meg ezt a képzetet 1953-ban Lukács György, aki szerint megfigyelhető „az időszerű és időszerűtlen mozzanatoknak különös, egyidejű, a valóságban szétválaszthatatlan egysége Németország történelmi-társadalmi struktúrájában és fejlődési irányában.“[1]

Ahogy a fenti idézetből is kiderül, a német fejlődés 'megkésettségének' vagy 'időszerűtlenségének' a képzete kényszerűen azzal a feltételezéssel párosult, hogy van 'normális' és 'időszerű' fejlődés. Valójában mind a francia, mind a brit, mind az amerikai kapitalista átalakulás és modernizáció annyi különös vonást mutatott, hogy nehezen tekinthető bármelyik is 'normális' modellnek. Nem kell tehát semmiféle 'megkésettséget' feltételezni ahhoz, hogy a német modernizáció és kapitalizmus azon jellegzetességeit megértsük, amelyek a társadalomtudományok sajátos történetét befolyásolták.[2]

A német kapitalizmus kibontakozása sem a franciához, sem az amerikaihoz képest nem volt megkésett. 1848 után igen gyorsan zajlott le az ipari 'forradalom', és az erőteljes gazdasági növekedés eredményeképpen az ipari termelés volumene és a technikai fejlettség tekintetében Németország már a századforduló előtt megelőzte Franciaországot, az I. világháború előtt pedig beérte Nagy-Britanniát. A német ipar üzemszervezete, tulajdonosi struktúrája feltűnően modern volt. A századfordulón Németország — részben tudományos potenciáljának köszönhetően — vezető szerepet játszott az akkor legmodernebb húzóágazatokban, az elektromos iparban és a vegyiparban. Az ipari átalakulást gyors városiasodás (1871 és 1910 között a városi lakosság aránya 36-ról 60%-ra nőtt) és nagy, az amerikaival összemérhető belső vándormozgalom kísérte. A növekvő városok általában sikerrel birkóztak meg problémáikkal, és ami a városi közszolgáltatások, egészségügy, művelődés megszervezését, a városi bürokrácia megbízhatóságát

[1] Lukács György: *Az ész trónfosztása. Az irracionalista filozófia kritikája* (1953), Budapest: Akadémiai, 1965,46.

[2] A következőkre lásd Wehler, Hans-Ulrich: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Dritter Band: Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849-1914,* München: C. H. Beck, 1995, különösen 472. sk.; uő: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Vierter Band: Vont Beginn des Ersten Weltkrieges bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914-1949,* München: C. H. Beck, 2003, különösen 239. sk., 435. sk.

és tisztességességét illeti, Németország az I. világháború előtt példaként szolgált az e tekintetben számos deficitet mutató amerikai város számára is.

Ezt a gyors változást mélyreható átalakulások kísérték a társadalomszerkezetben, jellegzetes feszültségekkel. Ezek a feszültségek a regionális tagozódásban is megmutatkoztak: társadalomszerkezet és mentalitás területén régi, a középkorig visszanyúló különbségek mutatkoztak a nyugati, 'rajnai', a déli (bajor) és a keleti (a szoros értelemben vett porosz) területek között.

A mezőgazdaság kapitalista átalakulását az ország keleti területein a rendi tulajdonosi csoport, a porosz junkerség vezényelte le. A porosz nemességnek azon részéből, amely a XIX. század második felében is meg tudta őrizni birtokát, tulajdonképpen agrárkapitalista lett. A nemesi és a polgári kézbe jutott birtokokon is megmaradt azonban a mezőgazdasági munkásság és cselédség Magyarországon is ismert rendies függősége. A porosz nagybirtok érvényesíteni tudta sajátos érdekeit, az agrárgazdaságban számszerűen domináns paraszti csoportokkal szemben is. A junkerek az állami politikára, a hadseregre is jelentős befolyást gyakoroltak. A német egyesítés 1871-ben e porosz, erősen rendi szerkezetű és szellemű elit vezetésével ment végbe, gazdasági erejéhez képest aránytalan befolyást biztosítva a szűk junker rétegnek. Ez a körülmény is hozzájárult ahhoz, hogy a német politikai és szellemi életben olyan archaikus vonások maradtak fenn, amelyek éles ellentétben álltak a birodalom modernségével és dinamizmusával.

A német polgárság gazdaságilag erős volt, a birodalmat alkotó tagállamok némelyikében Is a városok jelentékeny részében komoly befolyása volt. Más volt a helyzet a porosz és a birodalmi politikában. A német liberalizmus erős volt ugyan, és az 1870-es években politikai befolyása is számottevő volt, ám a tényleges politikai hatalomnak akkor sem juthatott a közelébe, majd pedig el kellett tűrnie, hogy Bismarck tekintélyelvű-karizmatikus kormányzata háttérbe szorítsa. Ezért elvesztette önbizalmát, és részben korrumpálódott. Ez a politikai tehetetlenség a német polgári társadalom legnagyobb deficitje. Ehhez képest mellékes, hogy a német polgárság meglehetősen nagy hányada mintának tekintette a nemesi-junker életstílus bizonyos elemeit — ez amúgy a brit és francia esetben sem volt másképp. Ezt a politikai kiskorúságot nem egyenlítette ki az, hogy a polgári liberalizmus a sajtóban, a nyilvánosságban megőrizte pozícióit. Az erős polgári politikai erő hiánya katasztrofálisnak bizonyult a weimari időszakban: részben ez tette lehetővé, hogy a tradicionális tekintélyelvű elit maradékai összefoghassanak a jobboldali szélsőséggel.

A német polgárság sem volt egyszínű (ahogy egyetlen más sem). Az ipari fellendülés során kialakult a modern kapitalista 'gazdasági' polgárság, amely erős érdekképviselettel rendelkezett, és különösebb politikai ambíciók nélkül képes volt a hatalommal való együttműködésre. Az iparosodás előtti, viszonylag nagy létszámú régi fajtájú városi polgárság nagyobb része nem volt képes felkapaszkodni a kapitalista "modernizáció szerelvényére, és kispolgári szintre süllyedt. Ez a hagyományos polgárság ellenszenvvel figyelte a modernizációt, egykori rendi privilégiumainak elvesztését, fogékony volt a romantikus-reakciós kapitalizmuskritikára. E csoport volt az antiszemitizmus egyik bázisa.

A polgárságon belül a kortársak megkülönböztettek egy olyan csoportot, amelyet nem tulajdona, hanem képzettsége (iskolai végzettsége) tett polgárrá: az ún. *Büdungsbürgereket.*[3] Ennek a csoportnak az ősét az az államhivatalnokokból, értelmiségiekből álló elit alkotta, amelynek kulcsszerepe volt a XVIII. századi és a napóleoni háborúk ko-

[3] Nem csoda, hogy a francia eredetű 'értelmiségi' terminus nehezen vert gyökeret Németországban, hiszen a szó magával hozta a Franciaországban szerzett jelentését: kevésbé zárt, kevésbé elitista, világiasabb és a tekintélyekkel szemben kritikusabb viselkedésformát, státust jelentett.

rában végrehajtott reformok véghezvitelében, a porosz állam modernizációjában. Ezt a csoportot polgári életstílus és a kötelességet, elhivatottságot, a 'magasabb' értékek iránti elkötelezettséget hangsúlyozó ethosz jellemezte. Az egyén feletti értékek kultusza nem párosult a politikai demokrácia iránti elkötelezettséggel — ez élesen megkülönböztette a *Bildungsbürger* ethoszát a francia *intellectuelétől.* A *Bildungsbürger* mint az értékek őre keményen megkülönböztette magát a műveletlenektől — és az irigyelt-megvetett tulajdonosi, 'gazdasági' polgárságtól is. Rendnek tekintette magát. A transzcendens értékek vigyázójaként számos *Bildungsbürger* gyanakodva figyelte a modernizációt, a Németországban is megjelenő városi kultúrát, a polgári haszonelvűséget (miközben természetesnek tekintette azt a gazdasági kivételezettségét, amelyet az állam védelmében élvezett). Sokan megvetették a „'piszkos.' politikát, és ez a szemléletmód fogékonnyá tette őket a banális demokratikus politizálást elutasító konzervatív tekintélyelvűségre. Ez a kicsiny, az összlakosság egy százalékát sem kitevő csoport (amelybe"a ^szellemi' munkát végző középrétegbeliek, alkalmazottak, tisztviselők, tanítók nem számítottak bele) nem volt persze homogén, a *Bildungsbürgerek* egy része (például a legtöbb szociológus) fogékony volt a modern értékekre.

A modern kapitalizmus nagy létszámú munkásosztályt jelentett. Az ipari munkásság nemcsak számában gyarapodott gyorsan, de az összehasonlítható kapitalista társadalmakhoz képest igen gyorsan meg is szerveződött. Ami a szocialista szervezkedést illeti, Németország éppen nem 'megkésettnek', hanem példamutató vezetőnek számított a századfordulón (1914-ben a 65 millió lakost számláló birodalomban mintegy 1,1 millió tagja volt a szociáldemokrata pártnak, ez az ipari munkásság kevesebb mint 10%-a). A szakszervezetek és a szociáldemokrata párt ereje hozzájárult ahhoz, hogy a szocialista gondolkodás és a marxizmus is szert tett bizonyos befolyásra, még a *Bildungsbürgertum* modernebb részeiben is. A tekintélyelvű politikai rendszer azonban nemcsak a polgárságot szorította ki a hatalomgyakorlás közeléből, hanem a birodalmi gyűlésban jelentős erőt képviselő munkáspártot is örökös ellenzékiségre kárhoztatta. Ez erősítette a párt zártságát és ortodoxiáját. A szociáldemokrata párt politikai számkivetettségének katasztrofális következménye a weimari időszakban mutatkozott meg: az alig több mint egy évtized kevés volt ahhoz, hogy a munkáspártok integrálódhassanak a politikai rendszerbe.

A német modernizáció és kapitalizmus sajátszerűségét keresve így mindenképpen a társadalmi modernizáció és a politikai rendszer közötti feszültségekre bukkanunk. A (kisnémet, Ausztria nélküli) egységet a tekintélyelvű porosz politikai elit és a porosz hadsereg valósította meg. A kialakult politikai rendszer különös keveréke volt liberális (jogállami — a *Rechtsstaat* terminus német eredetű), modern és tekintélyelvű elemeknek. A birodalom legfőbb törvényhozó szerve, a birodalmi gyűlés *(Reichstgg)* általános (férfi) választójog alapján jött létre, így elvileg teret nyithatott volna a modern, racionális politikai cselekvés számára. A rendszer elég széleskörűen biztosított bizonyos szabadságjogokat (bár ezek egy részét egy-egy időre a katolikusokat és a szociáldemokrata szervezkedést illetően felfüggesztették). A német császárságot semmiképpen sem lehet az orosz autokráciával egy lapon említeni — különösen, ha a helyi önkormányzati rendszerben rejlő lehetőségeket is tekintetbe vesszük. Ugyanakkor a birodalom kétharmadát alkotó Poroszország politikai alkotmánya a választójog korlátozásával a modern világban egyedülállóan retrográd volt. A birodalom nem ismerte a parlamentnek felelős kormányt, ennélfogva a pártok sok tekintetben tehetetlenségre voltak ítélve. A birodalomnak kormánya sem volt, csak birodalmi kancellárja (aki egyben — néhány évtől eltekintve — porosz miniszterelnök is volt), birodalmi hivatalai' *(Reichsamter)* és államtitkárai. A császár és porosz király politikai befolyása egészen egyedülálló mértékű volt — ebben a tekintetben a német birodalom nem tekinthető alkotmányos monarchiának. A köz-

ponti hatalmat egy elvileg modern, valójában erős rendies elemeket mutató bürokrácia szolgálta ki. A politikai vezetés a hadsereg felett a karizmatikus Bismarck távozása után nem tudott érdemi ellenőrzést gyakorolni. Az archaikus vonásokkal rendelkező rendszer uralmi pozícióinak birtokosai céltudatosan és hatékonyan használták fel a modern tömegmozgósítás ideológiai eszközeit, a német nacionalizmust. A politikai rendszer, amely a XIX. század utolsó negyedében elősegítette a kapitalista modernizációt, fokozatosan megmerevedett, változásképtelen lett. A mozdulatlanság és a tehetetlenség a liberális polgárságban fokozódó frusztrációt váltott ki, saját korukat jelentéktelennek és 'epigon' jellegűnek érezték (mint Weber is). A *Bildungsbürgerek* humanista értékvilága fokozatosan egy nagyhangú nacionalizmus üres burkává vált, és kiüresedett.

Az I. világháború, amelynek felidézésében döntő szerepe volt a politikailag felelőtlen katonái vezetésnek és a császári hatalmi központnak, szétrombolta az európai klasszikus polgári világot. Németországban ez az összeomlás súlyosabb következményekkel járt, mint másutt. A gazdasági összeomlás elszegényítetté munkásosztályt, magával rántotta a középpolgárság nagy részét. A háborús vereség után kialakult új rendszer alig számíthatott támogatókra: a munkásosztály egy része szemben állt vele, mer'faz új rendszer egy kudarcot vallott szocialista forradalmi kísérlet után polgári demokrácia lett. A polgári középrétegek szemben álltak vele, mert proletarizálódásuk felelősének tartották. A régi elitek szemben álltak vele, mert forradalmi eredetű volt, és szétzúzta a régi hatalmi struktúrát. A nacionalista közhangulat elutasította az új rendszert, mert úgy látták, hogy a háborús vereség után a győztesek kényszerítették rá Németországra. Szokták azt mondani, hogy a weimari rendszer bukását 1933-ban a politikai és társadalmi erők konszenzusképtelensége okozta. Valójában a bukást az okozta, hogy jelentős politikai és társadalmi erők. egyetértettek a rendszer elutasításában. Egy rövid időszaktól eltekintve a weimari politikában a nacionalista, antirepublikánus és antidemokratikus erők voltak többségben.

A weimari politikai rendszer ideális polgári demokrácia lehetett volna. Intézményes szerkezete elvileg a leghaladottabb volt a fejlett kapitalista világban. A rendszer és Németország bukását nem a politikai rendszer sokat emlegetett szerkezeti hibái (az elnök szerepének szerencsétlen kialakítása) okozták. A nácizmus győzelmének okát részben a császári korszak örökségében kell keresni. Az I. világháború előtt kialakult feszültség a modern gazdaság és társadalom és az archaikus és felemás politikai szerkezet között okozta azt, hogy a végül létrejött demokrácia nem szilárdulhatott meg, a demokratikus erők nem voltak elég erősek. Az 1929-ben kibontakozott gazdasági válságot a politikai rendszer már nem bírta ki. A nácizmus győzelme nem érthető meg az előzmények, a német fejlődés feszültségei nélkül, de a német 'útban' nem volt eleve elrendelve, hogy 1933 katasztrófájában fog végződni.

A modern és archaikus német egyetem

A német egyetemi és tudományos rendszer a XIX. század utolsó harmadában és a XX. század elején, tehát a német klasszikus szociológia kibontakozásának időszakában formálisan azok között a keretek között fejlődött, amelyeket a XIX. század elején elindított reformok alakítottak ki. Valójában a XIX. század közepén a rendszer tényleges működésmódja átalakult. A Wilhelm von Humboldt által elképzelt, a jellemet és az érzületet alakító újhumanista képzés, a *Bildungsbürger* nevelése helyett a szakképzés nyomult előtérbe. Míg a XIX. század első kétharmadában a felsőoktatásban részt vevők száma alig nőtt a népesség jelentős gyarapodása ellenére, azaz a népességen belül csökkent a felsőfokú tanulmányokat végzettek aránya, a század utolsó harmadában erőteljes növe-

kedés indult el. 1871-ben mintegy 14.000 egyetemi hallgató volt a birodalomban, ez a létszám 1900-ra 34 000-re, 1914-re 61 000-re nőtt. A létszám gyarapodása nem volt minden területen egyforma: előbb a jogi és orvosi fakultások hallgatólétszáma nőtt meg, 1890-től azonban az orvosi fakultás gyarapodása megállt, a filozófiai és a jogi karok létszáma ezzel szemben nőtt, 1902-ben már a hallgatók kétharmada e két utóbbi karon tanult. A felsőoktatás bővülésében nagy szerepet játszottak (az előbbi létszámadatokban nem szereplő) műegyetemek *(Technische Hochschulen),* amelyek a XIX. század első harmadának végétől jelentek meg (a századfordulón már mintegy 17 000 hallgatóval rendelkeztek). Ezek sikerrel és sokáig a világon egyedülálló módon ötvözték a komoly elméleti-természettudományos megalapozást a műszaki gyakorlattal. A hallgatólétszámmal nem azonos ütemben, de nőtt az oktatólétszám is: a professzoroké kevésbé (az egyetemeken 1873 és 1910 között 853-ről 1236-ra), az alacsonyabb rangú 'rendkívüli' professzoroké inkább (328-ről 762-re), a fizetést nem húzó magántanároké még jobban (346-ról 1111-re).[4] Ezekben az adatokban tükröződik a német társadalom modernizálódása, a tudomány társadalmi szerepének felértékelődése.

A német egyetemi, felsőoktatási rendszer számos, a szociológiatörténet szempontjából fontos sajátossággal rendelkezett.[5] A rendszer mindenekelőtt erősen decentralizált volt földrajzilag — hasonlóan az Egyesült Államok kialakuló egyetemi rendszeréhez. Olyan oktatási, tudományos és szellemi központ, mint amilyen Franciaországban Párizs volt, Németországban nem létezett (bár Berlin szerepe folyamatosan nőtt, de soha nem vált dominánssá) — és ennek előnyei és hátrányai is voltak. Németországban nem jött létre olyan eleven és produktív értelmiségi közeg, mint Párizsban. Ugyanakkor a nagyobb egyetemi központok között igazi szellemi, tudományos verseny alakulhatott ki, mert a legnagyobb súlya sem volt nyomasztó (Berlinben tanult a hallgatóság 13%-a).

Az intézményrendszer feletti politikai ellenőrzés meglehetősen erős volt. Az egyetemek ugyan az egyes részállamok és nem a birodalmi kormányzat felügyelete alá tartoztak, de a legerősebb állam, Poroszország ellenőrizte a felsőoktatás több mint felét, és a többi állam a porosz példát követte. A kormányzati ellenőrzés eléggé kemény volt. 1882 és 1907 között az egyetemekért felelős porosz minisztériumi osztályvezető Friedrich Althoff volt, és az ő figyelme mindenre kiterjedt. 'Bizalmi-emberei' voltak a legtöbb egyetemen, akik révén mindenről értesült. Saját személyzeti politikája volt, és ha úgy gondolta, a kinevezéseknél figyelmen kívül hagyta az egyetemi javaslatokat. A szociológia egyetemi meghonosítása azonban nem szerepelt a tervei között.

Az erős felügyelet anyagi bőkezűséggel párosult: 1866 és 1914 között a porosz költségvetés 10,5-szeresére nőtt, a felsőoktatásé viszont 18-szorosára,[6] azaz a gazdagodó Poroszország egyre többet költött egyetemeire, és a többi állam ebben is követte (az arányokat tekintve Szászország vagy Bajorország még többet is költött). A német felsőoktatást (az amerikaitól eltérően) azjállam^finanszírozta.,. Ismeretlenek voltak az Egyesült Államokban oly nagy szerepet játszó magánalapítványok. Amikor az ipar keresztülvitte, hogy létrehozzanak egyetemen kívüli, az alap- és alkalmazott kutatásokat kombináló intézményeket *(Physikalisch-Technische Reichsanstalt,* 1887, *Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft,* 1911), ezekben is jelentős, illetve meghatározó szerepet játszott az állam. Az olyan típusú, magánalapítványok által finanszírozott társadalomtudományi kutatások, amelyek az Egyesült Államokban szórványosan már az I. világháború előtt megjelentek, Németországban elképzelhetetlenek voltak.

[4] Az adatokra lásd Wehler: *Von der „Deutschen Doppelrevolution“...* 1209. sk.

[5] A német egyetemi rendszert találóan jellemezte Max Weber 1917-ben tartott és 1919-ben megjelent, *A tudomány mint hivatás* című előadásában. (TH)

[6] A költségvetés egészének 0,7%-ára.

A professzorokkal szemben is nagyvonalú volt az állam: az 1897-ben megállapított 4000 birodalmi márka porosz professzori alapfizetés (amelyet a diákok által fizetett tandíjak a duplájára is emelhettek tisztes polgári jólétet biztosított. Az oktatásban egyre nagyobb terhet viselő, de fizetést nem húzó magántanárok azonban, ha személyes vagyonnal, jövedelemmel nem rendelkeztek, csak a tandíjból származó bizonytalan bevételre voltak utalva. A magántanárok alkották a professzori utánpótlás bázisát. Anyagi helyzetük arra ösztönözte őket, hogy mielőbb bekerüljenek a professzorok közé, és ennek erős teljesítménykényszer volt a következménye. A sikeresek felemelkedését természetesen egyéni kudarcok és tragédiák sokasága kísérte. A német tudomány teljesítményei részben talán annak köszönhetők, hogy a leendő tudósok nemcsak a tudás és műveltség iránti, őszinte vagy mímelt újhumanista elkötelezettséget sajátították el, hanem rá is voltak kényszerítve az értékelhető tudományos teljesítményre. Másfelől viszont az, hogy a fiatal és produktív magántanárok, akiknek nem volt beleszólásuk az egyetem ügyeibe, a vizsgáztatásba, doktoráltatásba, a beérkezett professzorok jóindulatától függtek, azt eredményezte, hogy igyekeztek alkalmazkodni a vélt elvárásokhoz, tartózkodtak a megbotránkozást kiváltható nézetektől. Ez is hozzájárult a német egyetem sokat kárhoztatott politikai szervilizmusához, konzervativizmusához.

A professzori kar — amelynek sem anyagilag, sem tudományos lehetőségek tekintetében nem volt oka panaszra — egészében messzemenően lojális volt a hatalom iránt. A professzorok testülete ugyan morgott olykor korporatív előjogai megnyirbálása miatt, de a rendszer ellen nem volt lényegi kifogása. Az 1848-ban még létezett liberalizmus szinte eltűnt az egyetemekről, a századforduló időszakának birodalmi nacionalizmusa, az ezt képviselő szervezetek *(Alldeutscher Verband, Flottenverein) ezzel* szemben sok professzori támogatóra találtak. Egyetértettek a kormányzatoknak azzal a törekvésével, hogy a bevallottan szocialista szimpatizánsokat távol tartsák az egyetemektől.[7]

A felsőfokú végzettséget szerzők számának bővülésével megváltozott származás szerinti összetételük is. A német egyetem nyitottabb volt, mint az angol, de valamivel zártabb, mint a francia (és nem hasonlítható a nagyobb hallgatólétszámot befogadó amerikaihoz). A *Bildungsbürger* származásúak (azaz a népesség kevesebb mint 1%-át adó csoportból jövők) a századfordulón a porosz egyetemisták közt nagyjából a hallgatók ötödét adták (22%). Ez lényegesen több, mint a 'gazdasági' burzsoáziából származók aránya (10%). Természetesen egyre többen léptek be az új, főleg alkalmazotti (26%) és a régi, iparos-kereskedői (25%) középrétegekből és a parasztságból (12%). A munkásszármazásúak aránya elhanyagolható maradt. A nők előtt a többi ipari államhoz képest jókora késéssel, 1899 és 1908 között nyíltak meg az egyetemek. Az I. világháború előtt ők a hallgatóknak már mintegy 7%-át alkották. A középrétegekből jövők megjelenését az egyetemeken a benn levők gyakran mint az elit 'hígulását', a 'mandarin' státus viszonylagos elértéktelenedését érzékelték.

A sok egyetemi hallgató korántsem volt mind a tudomány iránt elkötelezett, a humboldti ideált követő jövendő *Bildungsbürger.* Nem csak a szerény anyagi körülmények közül kisebb kulturális tőkével érkező, társadalmi felemelkedésükért keményen dolgo-

[7]1898-ban Poroszországban külön törvényt hoztak, amely kiterjesztette a professzorokra vonatkozó és a szocialista tevékenység tilalmaként értelmezett fegyelmi kötelezettségeket a magántanárokra is, hogy így (az egyetem tiltakozása ellenére) megvonhassák a szociáldemokrata Leo Arons fizikustól az előadási jogot. A figyelmeztetés hatott. Mikor 1899-ben szóba került, hogy a karlsruhei Technische Hochschule meghívja az akkor már széles körben ismert Werner Sombartot professzornak, maga a badeni nagyherceg írt miniszterelnökének, kifejtve, hogy a felsőfokú képzésben tanítani kell, miként lehet a szociáldemokrata veszéllyel szembeszállni, és erre nem Sombart az alkalmas személy. (Idézi Lenger, Friedrich: *Werner Sombort 1863-1941. Eine Biographie,* München: C. H. Beck, 1994,117.) 1908-ban Robert Michels szocialista szimpátiái miatt jobban látta, ha Olaszországba távozik.

zó és magoló *Brotstudenten* (kb. a 'megélhetésért tanulók') voltak mások — a zöm is eltért az ideáltól. A hallgatók igen nagy része volt a párbajozó (és italozó) korporációk, a *Burschenschaftok (farbentragende und schlagende Verbande)* tagja (egyetemenként változó mértékben a hallgatók negyede-fele — Max Weber is). A korporáció vagy *Burschenschaft* tagjának lenni a jövendő karrier szempontjából sem volt hátrányos. E korporációk nacionalisták, antiliberálisok, antiszocialisták és természetesen antiszemiták voltak (1898 után a zsidó hallgatókat kizárták ezekből a diákszervezetekből). A későbbi német szélsőjobboldal értelmiségi utánpótlása ebből a miliőből származott. A párbajozó egyesületekkel szemben szervezkedő ún. *Freistudentenschaft* mindig kisebbségben maradt. Ez a helyzet az I. világháború után sem változott. A weimari időszakban a német egyetemi hallgatók többsége jobboldali, antirepublikánus nacionalista volt. 1931-ben a hallgatói érdekképviseleti választásokon a náci párt abszolút többséget szerzett 28 felsőoktatási intézményben.

A világszerte irigyelt német egyetem és az általa befolyásolt német szellemi élet veszedelmes tendenciákat rejtett magában. Lényeges tényező volt az, hogy a korporatív előjogokkal rendelkező német professzori kar a kapitalizmus előretörését, a városi-ipari társadalom kialakulását — amelynek pedig viszonylagos jólétét köszönhette — többségében ellenszenvvel figyelte. Az ipari átalakulással együtt járó mobilitásban, új társadalmi csoportoknak az egyetemen és a kulturális életben való megjelenésében a saját előjogait és pozícióját fenyegető erőt látott. Fritz Ringer szavával élve 'mandarinok' voltak a professzorok abban az értelemben, hogy státusuk egy legitim kultúra elsajátításán és védelmezésén alapult, és fő törekvésük ezért e kulturális bázis megőrzése volt.[8]

A grofesszori 'mandarinok' igazi *Bildungsbürgerek* voltak. Körükben is népszerű volt civilizáció és kultúra francia vagy angol földön ismeretlen megkülönböztetése. A 'materiális' civilizációval szemben ez a jellegzetesen német sztereotípia felértékelte a 'szellemi' kultúrát. Az igazi műveltség magvát a kulturális értékek jelentik. Sokan látták úgy, hogy a modern korszakban a civilizáció és a vele párosuló, 'laposan' racionális felvilágosodás előretörése miatt ezt a 'kultúrát' veszély fenyegeti. A 'mandarin' ideológia kapitalizmusellenes volt. Elítélte a haszonelvűséget, azt, hogy mindennek a mértékévé a pénzbeli értékelés vált. Ellenszenvesnek találta a 'civilizált' városi élet változatosságát, mobilitását, felszínességét és tömegességét (különösképpen az egyetemi oktatás 'eltömegesedését'), amely úgymond az igazi individualitást fenyegeti. De a racionális, kalkuláló utilitarista individualizmus éppen olyan ellensége az igazi egyéniségnek, mint a tömeg. A 'kultúra' lényege szerint individuális, éppen ezért sorsa tragikus, mert a technikai világ pusztulással fenyegeti.

Ebben a 'mandarin' ideológiában a 'technika' negatív konnotációjú fogalommá vált, a tudományok közül a 'modernek' kétséges értékűnek bizonyultak. A tapasztalati, racionális, specialista tudásnál (amely csak az anyagi gyarapodást szolgálja) értékesebbnek tartotta a 'mély', a lényeget megragadó, intuitív tudást, a szemléletet *(Schau)* — akik ilyenre vágytak, azokat Weber a moziba küldte.[9] A szociológia is ilyen civilizációs termék, a felvilágosodás terméke (ami kétségtelenül igaz), és ezért úgymond az igazi, az emberi szellemhez méltó kultúra útjában akadály. Ez az ellenszenv nem akadályozhatta a műszaki és természettudományok gyarapodását, de a szociológiához hasonló páriatudományokét igen. Ellenérzéssel figyelték e konzervatív 'mandarinok' a modern sajtót, amelyben az igazi kultúrát fenyegető veszedelmet láttak, a tömegszórakoztatás

[8] Lásd Ringer, Fritz: *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933* (1969), München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1987

[9] „Aki 'szemléletre' vágyik, menjen a moziba, manapság tömeges kínálatot talál irodalmi formában is épp ebben a kérdéskörben." Előszó (fordította: Somlai Péter), in: Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások,* Budapest: Gondolat, 1982, 23. (A fordítást módosítottam; ND)

kezdeményeit, egyáltalán mindent, ami az Igazi' és német kultúrától eltért. Jobb változataiban ez az ideológia a modern felszínességgel szemben a lelkület mélységét, a gondolat komolyságát, az érzelmek alapos és szilárd voltát védelmezte. A 'természet', ez a kimeríthetetlen és elnyűhetetlen metafora jelentette mindazt, amihez a modernitásból vissza kell térni: az egyszerűséget, őszinteséget, az élet és lélek igazságát.

A professzori kar túlnyomó része (köztük az összes klasszikus német szociológus) a háborús propaganda, '1914 eszméi' és a 'győzelmi béke' *(Siegfrieden)* szolgálatába állt, és a háborús vereség körükben nem kijózanodást, hanem elkeseredett restaurációs nacionalizmust eredményezett. A weimari időszakban a professzori kar elenyésző része volt ún. *Vernunftrepublikaner, azaz* nem érzületből, hanem gyakorlati megfontolásokból köztársasági meggyőződésű.

A professzori kar és a *Bildungsbürgerek* nagyobb része felületes és kicsinyes érdekharcnak látta a pártpolitikát, idegen találmánynak a demokráciát, és ezért elfogadta a tekintélyelvű hatalmat, ha ez a tekintély úgymond az igazi német szellemeit képviseli. Ez az uralkodó konzervatív értékrend ugyanis idegengyűlölő volt: a modern szellemet hol a francia felületességgel, hol az angol kereskedőmentalitással azonosította, a zsidókban pedig a gyökértelenség, a városi felszínesség, a pénzsóvárság és a hagyományok iránti tiszteletlenség tipikus képviselőit látta.[10] A szociológia, amelyen Comte révén rajta ragadt a 'francia tudomány' címke, ebben az ideológiai közegben nem számíthatott sok sikerre. Azoknak a gondolkodásában is felfedezhetők ennek a 'mandarin' ideológiának az elemei, akik a szociológia felé tájékozódtak. Tönnies rajongott az egyszerű vidéki élet iránt,[11] Simmel beállítottsága a pénz világával szemben ambivalens volt, Weber a technikai civilizáció megmerevedésétől félt, Sombart pedig megvetette a 'kereskedő' kapitalizmust.

A német felsőoklatás minden problémájával együtt a XIX. század végén a világ tudományosságának a csúcsát jelentette szinte minden területen. Ezt tükrözte, hogy a külföldi hallgatók létszáma az egyetemeken folyamatosan magas volt, egyes karokon elérte a hallgatói létszám 9%-át is. Franciaországból is, az Egyesült Államokból is Németországba jöttek az I. világháború előtt azok, akik számára fontos volt a tudományos teljesítmény (a szociológia amerikai megalapítói közt alig van olyan, aki ne tanult volna Németországban). Ez annak volt köszönhető, hogy a XIX. század utolsó harmadára — inkább apróbb lépések és nem egy átfogó reformterv eredményeként — az egyetemek olyan tudományos műhelyekké váltak, amelyek módot adtak a kutatás és az oktatás összekapcsolására (de természetesen mindig csak a hallgatóság egy kisebb része számára). A német egyetem teljesítőképessége nagyrészt annak volt köszönhető, hogy — a kor uralkodó tendenciájának megfelelően — magas fokon specializált volt,[12] és ezt a szakszerű, jól körülhatárolt kérdésekre irányuló kutatást kívánta meg azoktól a kevesektől, akik nemcsak diplomát akartak szerezni, hanem a tudományos pályára kívántak lépni.

[10] Az egyetemi közhangulat lappangó antiszemitizmusa ellenére magas volt a zsidó származású professzorok és magántanárok aránya: 1910-ben a professzorok 3, a magántanárok 7%-a; ezen kívül a professzorok 4, a magántanárok 12%-a volt kikeresztelkedett zsidó származású. Ez az arány nagyjából megmaradt a weimari időszakban is. Lásd Wehler: *Vom Beginn des Ersten Weltkrieges*... 469-470.

[11] Ez Tönniesnél őszinte volt, mert valóban vidéken és egyszerűen élt, míg a városi, kereskedelmi szellemet élesen elítélő professzorok (pl. Sombart) nemcsak a városi élet kellemességeit fogadták el, de az időnként kecsegtető pénzbeli nyereséget sem vetették meg, sőt.

[12] Eltérő hangsúllyal ezt tartotta a német egyetemi rendszer jellegzetességének Durkheim is, Weber is. Durkheim 1887-ben így írt a Lipcsében megismert filozófiai-pszichológiai oktatásról: „Bármennyire speciálisak is ezek a kutatások, ezek a legalkalmasabbak arra, hogy az ifjú elmékben felébresszék a tudományos pontosság szeretetét; hogy leszoktassák őket a bizonytalan általánosságokról és a metafizikai feltevésekről; hogy megértessék velük, mennyire bonyolultak a pszichés tények és az őket meghatározó törvények, hogy megmutassák nekik, hogy ha ez a bonyolultság akadály is, egyáltalán nem kell, hogy elbátortalanítsa a megfigye-

A szociológia léte és nemléte

A német szociológia alakulása természetesen összefügg a fentebb vázolt intézményi-társadalmi konstellációval. E szociológia egyrészt kivételes és máig ható teljesítményével tűnik ki, másrészt azzal, hogy az I. világháborúig a szó szigorú értelmében nem létezett mint szaktudomány. A kivételes teljesítőképesség érthető: a német szociológia nagyjai olyan mezőben mozogtak, amely megkívánta és (bizonyos korlátok közt) lehetővé is tette a jelentős tudományos teljesítményt. A nemlét ugyanennek a mezőnek az erőviszonyaiból következett.

Elsőként a szorosabb értelemben vett tudományos mezőben két, jól intézményesült tudománynak a szociológiára gyakorolt hatását kell szemügyre venni.

A történetírás, mint minden európai nemzet esetében, a német nemzeti gondolkodás alakulásában is nagy szerepet játszott. Ez a történetírás természetesen nacionalista volt, és 1871 után többségében a porosz vezetés alatt létrejött kisnémet egységet tekintette a történeti értékelés mércéjének, Poroszország és a Hohenzollern-dinasztia nemzeti küldetését hangsúlyozta. A német historizmus, amely valaha a történetírás tudománnyá válásának a vezető irányzata volt, és kiemelkedő képviselői (mint Ranke) nyitottak voltak a liberális nacionalizmus iránt, idomult a politikai helyzethez. A történeti folyamatot továbbra is a maga egyediségében kívánta megragadni, 'úgy, ahogy volt' — mint az állam (a porosz állam) és nemzet történetét. Ennek az egyediséget, az egyszeriséget és a nemzeti kötöttséget hangsúlyozó felfogásnak a szemszögéből a pozitivista szociológia úgy jelent meg, mint az államtól különböző társadalom tudománya és mint törvénytudomány, amely ráadásul nemzeti szempontból is gyanús, hiszen a nevét egy franciától kapta. Ez a szemlélet határozta meg a vezető történészek ítéletalkotását. Heinrich von Treitschke 1859-ben úgy fogalmazott, hogy a szociológia gall-angolszász tudomány, túlságosan felvilágosult, túlságosan bizakodik az észben, szemben azokkal a természetes történeti képződményekkel, amelyek a történeti valóságot képviselik. Georg von Below 1903-ban Sombartnak „a természettudományok irányába tájékozódó logikáját" bírálta.[13] A domináns történeti szemlélet nem hagyott teret a szociológiának mint oksági törvényeket kereső szaktudománynak.

A történetírás persze szinte mindenütt (nem utolsósorban a német történettudomány "óriási tekintélyének befolyása alatt) ellenérzéssel viseltetett a szociológia iránt. Németországban ennek az ellenszenvnek azonban nagyobb volt a hatása, mint Franciaországban vagy az Egyesült Államokban. Franciaországban az állami politika nagyon korlátozott mértékben ugyan, de védelmébe vette és támogatta a szociológia egyetemi művelését. A szociológusok maguk is bizonyos hatalmi pozíciók birtokában vitatkozhattak a történészekkel. Az Egyesült Államok magánegyetemi, bizonyos üzleti szempontokat érvényesítő rendszerében a végső szempont az volt, hogy az egyetemek közti, némi leegyszerűsítéssel piacinak tekinthető versenyben ki mit 'hoz'. Itt a történészek nem léphettek fel ugyanolyan hévvel az egyébként a történeti kérdésekben a dilettantizmus határát vészesen súroló szociológusokkal szemben, mint német kollegáik.

Számos kérdést, amelyet a századforduló táján Franciaországban vagy az Egyesült Államokban a szociológia keretében kívántak tárgyalni, Németországban a (céhbeli tör-

lőt" (Durkheim, Émile: La philosophie dans les universités allemandes (1887), in: Durkheim, Émile: *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions,* Paris: Les Editions du Mimiit, 1975, 478.) Weber, mint mindig, tragikus-heroikus hangot megütve hangsúlyozta ugyanezt 1917-ben: „A valóban végérvényes és tisztes teljesítmény ma mindig szakosodott teljesítmény Aki tehát nem képes arra, hogy mintegy szemellenzőt húzzon a fejére, és belelovalja magát abba a gondolatba, hogy lelkének sorsa múlik azon, helyesen egészíti-e e ki a szöveget ennek a kéziratnak ezen a helyén, az csak maradjon távol a tudománytól." (TH 133.)

[13] Idézi Lenger, Friedrich: *Werner Sombart 1863-1941. Eine Biographie,* München: C. H. Beck, 1994,126-127.

ténészek által ugyancsak gyanakodva figyelt) történeti gazdaságtan fogalmazott meg. E gazdaságtan gyökerei a XIX. század eleji konzervatív gondolkodásba nyúlnak vissza. A klasszikus brit gazdaságtannal szemben egy másfajta, történeti és nemzeti szempontú gazdaságtan szükségességét 1841-ben Friedrich List fogalmazta meg *(Das nationale System der politischen Ökonomie),* majd Bruno Hildebrand, Wilhelm Roscher és Karl Knies dolgozták ki a XIX. század negyvenes és ötvenes éveiben ennek az alternatív és történeti-nemzeti szellemű gazdaságtannak az alapelveit. Ennek az irányzatnak sok érintkezési pontja volt a 'katedraszocializmusnak' nevezett konzervatív-reformista irányzattal.[14] A történeti gazdaságtan (amely az 1880-as években már 5 folyóirattal rendelkezett) és a 'katedraszocializmus' is egyetemi tudományos irányzatok voltak, jelentős szerepet játszottak a jogászképzésben. A század második felében egy új nemzedék lépett színre: G. F. Knapp, Karl Bücher, Lujo Brentano voltak a fontosabb tagjai, Gustav Schmoller volt az iskola vezéralakja, aki szinte minden szociológus pályára nagy befolyással bírt, és akinek politikai kapcsolatai révén sikerült megakadályozni, hogy az Ausztriában például vezető szerepet játszó neoklasszikus gazdaságtan megjelenjen a német egyetemeken.

A 'társadalmi' kérdés tárgyalása nem volt idegen ettől a gazdaságtantól. A gazdaságtan Schmoller szerint olyan társadalomtudomány, amely nemcsak az ember és az anyagi javak közötti kapcsolatokat kutatja, hanem az emberek egymás közötti kapcsolatait is, azt az 'ethoszt', amely az egységes népszellemben jelenik meg. A gazdaságot az egész társadalmi élet egy aspektusának és alkotórészének tekintette. E gazdaságtan egyrészt alnémet 'államtudományok' *(Staatswissenschaften)* hagyományát követte, azaz a gondoskodó és fegyelmező állam szempontjából vizsgálta a történéseket, másrészt 'embertudomány' *(Wissenschaft vom Menschen)* volt, azaz az ember 'egészének', nem csak a haszonmaximalizáló, szűk értelemben vett gazdasági viselkedésnek a megértésére törekedett. Olyan magyarázatot keresett, amely „egy népet, egy korszakot, egy emberéletet egészként ragad meg, amelyben a kiteljesedett tárgyismeret művészi intuícióval kapcsolódik össze ..."[15] A Schmoller által elképzelt gazdaságtan leíró, induktív jellegű volt, távoli célként gondolta el általánosabb törvénykijelentések megfogalmazását.

A Schmoller által elképzelt gazdaságtan mai kifejezéssel pluri- és interdiszciplináris volt. Azt a pontot szállta meg, ahol a francia vagy amerikai tudományfejlődésben a történelem, a gazdaságtan, a politikatudomány és a szociológia elágaztak. Ezért pozitív példa is lehetett azok szemében, akik érzékelték a tudományos specializáció és a diszciplináris elkülönülés nemkívánatos következményeit. Míg Nagy-Britanniában és Franciaországban a klasszikus gazdaságtan azzal, hogy a gazdaság általános, egyetemes érvényű, politikai és morális megfontolásoktól független törvényeit kereste, mintegy 'szabadon hagyta' a jellegzetes 'társadalmi' kérdések területét, amelyet aztán a szociológia magának követelhetett, Németországban a gazdaságtan maga is a specifikus, nemzetállami keretek közt megjelenő, intézményekhez kötött, történeti-gazdasági jelenségeket kutatta, amelyeknek így magától értetődő morális és Társadalmi' jelentőségük volt. Azzal, hogy e történeti gazdaságtan figyelme az intézményekre összpontosult, a klasszikus és neoklasszikus gazdaságelméletek termékeny kritikájának a kiindulópontja is lehetett. Pluridiszciplinaritásának, azaz a gazdasági, politikai és szűkebben társadalmi kérdések összekapcsolásának a hatása az egész 1933 előtti német szociológiában érezhető. A későbbi szociológia szemszögéből azonban nyomasztó volt az elméleti

[14] 'Katedraszocializmusnak' ezt a Johann Karl Rodbertus és Adolph Wagner által képviselt irányzatot azért nevezik, mert egyrészt képviselői egyetemi tanárok voltak, másrészt a gazdasági és szociális problémák megoldását a messzemenő, a kortársak által szocialistának tekintett állami beavatkozástól várták.

[15] Idézi Nau, Heino Heinrich: *Eine „Wissenschaft vom Menschen". Max Weber und die Begründung der Sozialökonomik in der deutschsprachigen Ökonomie 1871 bis 1914,* Berlin: Duncker & Humblot, 1997, 84.

megközelítést gyanakvóan figyelő leíró, történeti megközelítésmód, másfelől a sokoldalú megközelítés összekapcsolása egy konzervatív-normatív szemponttal, egyfajta paternalista etikával. Nem a Schmoller által is képviselt nemzeti nézőpont irritálta elsősorban Max Weber nemzedékét, hanem az, hogy túl kritikátlanul próbálta tudományos fedezettel ellátni a saját, inkább konzervatív színezetű politikai értékítéleteit.

A német szociológia nagyon sok tekintetben a történeti gazdaságtanból nőtt ki. Ez messzemenően meghatározta arculatát, egészen az 1933-as kényszerű szétesésig. A történeti gazdaságtan a szociologizáló törekvéseket nem fogadta olyan ellenszenvvel, mint a történetírás. A történeti gazdaságtani irányzat tudományos és politikai egyesülete, az 1872-ben alapított *Verein für Sozialpolitik* több empirikus társadalomtudományi kutatást is kezdeményezett. Max Weberre és Sombartra a *Vereinban* úgy tekintettek, mint egy új nemzedék jövendő csillagaira.

Az egyetemi rendszert meghatározó hatalmi struktúra azonban nem engedett teret a szociológiai szaktudomány létrejöttének. Nem arra kell itt gondolni, hogy a porosz egyetempolitikában lett volna egy olyan eldöntött, írásban lefektetett irányelv, hogy szociológiát pedig nem lehet az egyetemekre bevezetni. Sőt — mint látni fogjuk — Althoff politikai természetű koncessziókért cserében Tönniest hajlandó lett volna kinevezni, és megbízni a szociológia tanításával is. De nem volt ellenkező értelmű irányelv sem. Az új szaktudományoknak a kialakult egyetemi mezőben mindig nehéz sorsuk volt. Németországban ezt tetézte, hogy a szakszerű tudományosság egyes kiválóságai, mint fentebb utaltam erre, politikai-világnézeti beállítottságuk miatt a szociológiában nemcsak új, hanem érzület tekintetében veszedelmes fejleményt is láttak. Ez a szakmai féltékenységből és világnézeti ellenszenvből táplálkozó ellenállás találkozott a porosz felsőoktatási politika tekintélyelvű voluntarizmusával, ami megfojtotta a szociológia egyetemi intézményesülésére irányuló, amúgy is gyenge kezdeményezéseket (Max Weber és Sombart, akik az egyetemi rendszerben viszonylag a legjobb pozíciókban voltak, más-más okokból nem is törekedtek a szociológia egyetemi intézményesítésére).

A német szociológia intézményesedésének első nagyobb lépése, a *Deutsche Gesellschaft für Soziologie (DGS)* 1909-ben történt alapítása részben a történeti gazdaságtanon belüli küzdelmek következménye volt. Max Weber (és a vele e kérdésben ekkor együttműködő Sombart és Simmel) tulajdonképpen a *Verein für Sozialpolitik* bizonyos funkcióit szerették volna áttelepíteni az új szervezetbe (a *Verein*ből nem léptek ki). A *Verein*nal szemben, amely tudományos és politikai egyesület volt egyszerre, Weberék az új társaságot az értékmentes társadalomtudományi kutatás intézményének szerették volna látni. Weber úgy képzelte, hogy a DGS feladata elsősorban a kooperatív társadalomtudományi kutatás lenne, ezért tartotta fontosnak, hogy közgazdászok, jogászok, filozófusok is tagjai legyenek. A kutatás fő színterének a társaság bizottságait tartotta volna. Kutatási témákat is javasolt: a modern sajtó és a modern egyesületi formák kutatását. Mások (így a magát szociológusnak tartó Franz Oppenheimer és Rudolf Goldscheid) az általuk elképzelt reformok eszközeként képzelték a társaságot, ezért következetesen figyelmen kívül hagyták a szabályzat értékmentességről szóló, a tudományosság garanciáját szolgálni hivatott részét. Ezzel kiprovokálták, hogy Max Weber elhagyja a társaságot. A DGS az I. világháború előtt két kongresszust tartott (1910-ben és 1912-ben), majd a világháború után teljesen új körülmények között újraélesztették, megalapítása ezért a német szociológia kezdetének tekinthető. De a létrehozását inspiráló elképzelés valószínűleg kezdettől kudarcra volt ítélve. A Weber által elképzelt kutatási programokat is csak nagyobb erőforrásokkal, egyértelműbb feladattal és tagsági körrel rendelkező szervezet valósíthatta volna meg (pl. amilyenek az Egyesült Államokban a húszas évektől nagy alapítványi támogatással rendelkező szervezetek voltak).

A DGS megalapítását azért volt érdemes felidézni, mert jól mutatja a német szociológia legfontosabb jellegzetességeit. Az egyetem peremén jött létre, de egyetemi kötődésű tudósok kezdeményezésére. Bár önálló szakmai szervezetként alakult meg, de a különböző, már intézményesült tudományágak együttműködésére kívánt támaszkodni. Mint afféle páriatudomány intézménye, nem kerülhette el, hogy egyetemen kívüli értelmiségi csoportok ne használják fel saját céljaikra.

Minthogy a német szociológia kezdeményezői a történeti gazdaságtannal, tehát egy a történelem és a szorosan vett gazdaságtan között elhelyezkedő tudománnyal álltak szoros kapcsolatban, a kialakuló német szociológia is pluridiszciplináris (történeti, gazdaságtani és filozófiai) jellegű lett. Olyan szaktudomány volt, amely már eleve nem szaktudományként kívánta magát meghatározni. A tudományosság biztosítékát az jelentette, hogy e szociológia képviselői a német egyetemi rendszer termékei és aktív résztvevői voltak, de nem szociológusi minőségükben. A szociológia azon a módon, ahogy az I. világháború előtt Franciaországban és az Egyesült Államokban létezett, vagyis 'professzori szociológiaként', Németországban nem jött létre. Részben ennek a következménye ennek a 'nem-szociológiának' a páratlan tudományos teljesítménye. Amikor a német szociológia — a kedvezővé váló politikai körülmények között — mégis egyetemi tudománnyá vált, arculatát részben ennek a korai pluridiszciplináris fél-létezésnek az utóhatásai alakították, és ezek tették lehetővé egy sajátos, történeti irányú szociológia kezdeményezését, amely azonban már nem tudott kibontakozni.

A német szociológia alakulása erőteljesen befolyásolta az a tény, hogy a korszak legjelentősebb német szociológusai, Tönnies, Simmel, Max Weber és Sombart ismerték és nagyra értékelték Marx munkáit. A francia vagy amerikai szociológusok az I. világháború előtt általában nem ismerték Marxot. Ez Németországban máshogy volt. Triviális, hogy ebben Marx német voltának is szerepe volt, de ugyanúgy annak is, hogy Németországban működött a legerősebb marxista alapokon álló munkáspárt. A pluridiszciplinaritást, a szociológia más tudományok irányában való kitágítását Marx hatása is elősegítette, hiszen módszertanilag a klasszikus politikai gazdaságtanhoz kötődött ugyan, de gazdaság, politika és társadalom egységes szemléletét követelte, mint a történeti gazdaságtan is.

A német szociológusok valamennyien a *Bildungsbürgerek* voltak, azonban az egyetemi 'mandarin' értelmiség peremén helyezkedtek el. A német szociológia elméletei, gondolkodási stílusa magukon viselték a *Bildungsbürger* társadalmi helyzetéből adódó jegyeket, de nem voltak e társadalmi réteg gondolkodásának pontos lenyomatai. Azok, akik közel álltak a szociológiához, vagy éppen szociológiát akartak művelni, sokszor azért tették ezt, mert csoportjukon belül különböző okokból peremhelyzetben voltak. A német szociológia nem a német egyetemi értelmiség világképének a tükröződése. Ez a szociológia az adott egyetemi értelmiségen belüli kisebbség műve, a 'modernistáké', jellegzetességei ezt a helyzetet tükrözik. A 'modernizmus' jelentette egyrészt az ipari kapitalizmus rendszerének és a vele együtt járó társadalmi és gondolkodási változásoknak a (sokszor vonakodó) elfogadását, másrészt e rendszernek egy olyan kritikáját, amely nem a múlt konzervatív, romantikus dicsőítésén alapult, és nem a tekintélyelvű állami gondoskodás igazolásához vezetett.

A kapitalizmus klasszikus szociológiája

A klasszikus német szociológia jellegét négy ma is elismert szerző határozta meg: Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Max Weber és Werner Sombart. Hivatásszerűen egyikőjük sem volt szociológus, de hárman közülük (Tönnies, Simmel és Weber) a *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* 1909-ben történt megalakulásának a kezdeményezői között voltak, hárman pedig (Weber, Sombart, Tönnies) a szociológiai kongresszusok *(Soziologentagen)* legaktívabb szereplői közé tartoztak.[16] E négy — egymással kapcsolatban is levő és egymást sok tekintetben befolyásoló — szerző személyes pályája, kutatási stílusa, írásmódja alapvető vonatkozásokban különbözött. Kérdésfeltevéseikben mégis volt egy alapvető rokonság: a modern kapitalizmus foglalkoztatta őket.

Az, hogy a klasszikus szociológia alapproblémája a modern, ipari, városi társadalom kialakulása volt, legegyértelműbben és legtisztábban a német szociológiáról és ezen belül e négy szerző munkásságáról mondható el. Ez a tény magyarázatra szorul. Láttuk, hogy bár a német kapitalizmus XIX. századi kibontakozása rendkívül dinamikus volt, a német társadalom és politika megőrzött bizonyos archaikusabb vonásokat. Ebből az következne, hogy ez a legalkalmatlanabb terep a kapitalista átrendeződés fő problémáinak a tárgyalására. Ez azonban nincs így. A klasszikus francia vagy amerikai szociológiában a kapitalizmus kérdése a modernitás általánosabbnak gondolt problematikáján belül merült fel. A kapitalista társadalom és gazdaság az Egyesült Államokban (legalábbis a domináns északi államokban) 'magától értetődő' volt. A társadalom már az ipari átalakulás előtt polgári vonásokat mutatott, így maga a piacgazdaság a történelem természetes eredményének tűnhetett. Ott a kapitalizmussal természetszerűleg együtt járó 'patologikus' fejleményekre irányult a szociológia figyelme, a kapitalizmus maga nem volt kérdéses. Franciaországban, ahol az ipari kapitalizmus kifejlődése sokkal lassabb volt, a sorozatos forradalmi megrázkódtatások miatt érthetően a társadalmi integráció, a politikai rendszer legitimitása volt a legfontosabb kérdés. Németország volt az az ország, ahol a rendies-konzervatív társadalmi erők, a hozzájuk kapcsolódó romantikus elméleti hagyomány miatt maga a kapitalizmus mint gazdasági rendszer vált a társadalom- vagy kultúrtudomány bizonyos szegmenseiben érdekes kérdéssé.

Az előző fejezetben már írtam arról, hogy a német szociológia az I. világháború előtt csak töredékesen intézményesülhetett. Intézményi tekintetben a XX. század első két évtizedében a német szociológia még 'XIX. századi' volt. Másfelől viszont a német tudományosság *egészében* igencsak fejlett és korszerű volt. A dilettantizmus veszélye nem fenyegette azokat, akik a már berendezkedett szaktudományokból arra a területre merészkedtek, amely később az intézményes szociológiáé lett. Ez a helyzet elősegítette a kapitalizmus problémájának sokoldalú és elmélyült tárgyalását.

A korai német szociológusok különös típust alkottak a klasszikus szociológián belül. Valamennyien az egyetemi tudományossághoz kötődtek, de szociológusi működésük

[16] Lásd erre Kasler, Dirk: *Diefrühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus. Eine wissenschaftssoziologische Untersuchung,* Opladen: Westdeutscher Verlag, 1984, 294, 609.

vagy ennek a tudományosságnak a peremén, vagy azon kívül bontakozott ki. A tudományosság normái, ethosza tekintetében elfogadták a domináns 'professzori' tudástermelési mintát. De Tönnies és Weber nem mint 'professzorok' művelték a szociológiát, Simmel pedig csak pályája első felében foglalkozott kifejezetten szociológiával, Sombart egyáltalán nem kívánt hivatásos szociológussá válni. Elméleti teljesítményük igen jelentős részben olyan munkákban öltött testet, amelyeket ők maguk nem tartottak szociológiai jellegűnek (Simmelnek a pénz filozófiájáról, Webernek a protestáns etikáról, Sombartnak a modern kapitalizmusról írott könyvei). Így a korai német szociológusok kikerülték azt a csapdát, amelybe a kortárs amerikai és a későbbi német nemzedék beleesett: a korai kényszerű rendszerépítésből eredő dilettantizmus csapdáját. Nekik nem kellett a semmiből egy teljes új tudományt felépíteni, mert nem támasztottak velük szemben ilyen egyetemi követelményt. Speciális kérdéseket vizsgálhattak, de — eltérően Durkheim munkásságának korai szakaszától — több (már létező vagy később elkülönülő) szaktudomány szempontjából.

A kapitalizmus kérdése éppen olyan kérdés volt, amelynek a felvetése az intézményesült tudományok kereteit átlépve volt igazán lehetséges. Amennyiben a politikatudomány, a gazdaságtan és a szociológia mint jól meghatározott szaktudományok kialakultak (ahogy ez az Egyesült Államokban és csökevényesebb formában Franciaországban történt), a tudományos osztályozás már eleve 'természetesnek' vette a kapitalista világ elrendezését, elsősorban a politikától és 'társadalomtól' független, autonóm gazdaság létét. A korai német szociológia 'pluridiszciplináris' megközelítésmódja, az, hogy a legfontosabb alkotások a gazdaságtan, a történelem és a filozófia határvidékén születtek, abnormális volt a XX. századi tudományosságban. Ebben a vonatkozásban létezett egy pozitív értelemben vett német 'különút'.

Az 1855 és 1864 között született szociológusok közül hárman — Simmel, Sombart és Weber — gyermekkorukat a viharos gyorsasággal növekvő Berlinben töltötték. Számukra a német ipari kapitalizmus előretörése, Németország vezető európai ipari hatalommá válása közvetlen élmény volt. Ezt az előretörést mindannyian a már említett sajátos német polgári társadalmi képződmény, a *Bildungsbürgertum* tagjaként élték át, ami eleve egyfajta távolságtartást eredményezett a körülöttük végbemenő átalakulással szemben, és megalapozott egyfajta — mindegyikőjüknél máshogy színezett — kritikai attitűdöt.

A klasszikus német szociológia teljesítménye ma példaértékűnek számít, a mai szociológia legfontosabb elméleti erőforrásai közé tartozik. Ismétlem: ennek a magyarázata talán éppen az, hogy a klasszikus német szociológia vezető alakjai nem voltak a szó szűk értelmében szociológusok. Valamennyien tudtak arra figyelni, amit később a gazdaság 'beágyazottságának' neveztek. Valamennyien azt kutatták, ami a kapitalizmus tisztán gazdasági megközelítésében a háttérbe szorult: a kapitalizmus 'szellemének' kialakulását, a pénzgazdaságnak a kultúrában, az emberi kapcsolatokban megjelenő hatásait és azokat a közösségi kapcsolatokat, amelyeket a csereviszonyok uralma szétrombol, de amelyek nélkül e cseregazdaság mégsem létezhet. Erős túlzással azt lehet mondani, hogy éppen az a körülmény, hogy munkájukat nem egy gyorsan intézményesedő tudományosság keretében folytatták, tette lehetővé, hogy kidolgozzák azt a kérdéskört, amelyre az önmaga létjogosultsága és arculata tekintetében bizonytalan szaktudományosság — jóval később — mint sajátjára rávethette magát. Ironikus dolog, hogy a klasszikus szociológia legnagyobb teljesítményei egy olyan generációnak köszönhetők, amelyet nem korlátozott a szociológia szaktudományossága.

Ferdinand Tönnies

■ Az északnémet Schleswig tartománybeli Eiderstedt körzetben született 1855-ben. Fríz szabadparasztok leszármazottja volt, családja a jómódú elithez *(Interessenten)* tartozott. Egész életét szülőföldjén vagy ahhoz közel, Husumban, Kielben, Hamburgban és végül a Kiel és Lübeck között félúton fekvő Eutinban élte le. Hazájának Schleswiget tartotta, ellenszenvvel figyelte az országát bekebelező porosz hatalmat.

Filológiai és történeti tanulmányokat folytatott Jenában, Lipcsében, Bonnban, Berlinben és Tübingenben. A családjától kapott támogatás lehetővé tette, hogy ne kelljen rögtön kenyérkereset után néznie, így kötöttségek nélkül folytathatta tanulmányait.

1877-ben doktorált. 1878-ban Hobbes munkásságát kutatta Angliában, több eredeti kéziratot fedezett fel. 1878-1879-ben statisztikai tanulmányokat folytatott. Érdeklődött a társadalomtudományok iránt, egyre több szociológiai művet olvasott. A felvilágosodás eszméivel, racionalizmusával rokonszenvezett. A politikában egyformán ellenszenvesnek találta a porosz monarchiát, a porosz junker konzervativizmust, a nemzeti liberális erők politikáját és a kibontakozó kapitalizmust. Erkölcsi okokból vonzódott egyfajta ideális szocializmushoz, foglalkoztatták a szociális állapotokat bíráló eszmék és törekvések.[17]

1881-ben habilitált Kielben, de fizetetlen magántanárként igazán rendszeres oktató munkát nem végzett; ez — legalábbis fiatal korában — nem vonzotta. 1887-ben jelent meg habilitációs írásának kibővített változataként legfontosabb, hírnevét megalapozó és fenntartó munkája, a *Közösség és társadalom.* 1893-ban a kiéli egyetem előterjesztette kinevezését egy nemzetgazdaságtani professzori állásra, az ügyben illetékes porosz kultuszkormányzati tisztviselő, F. Althoff azonban feltételül szabta, hogy Tönnies lépjen ki a társadalmi reformok érdekében tevékenykedő *Gesellschaft für Ethische Kultur* nevű egyesületből. A feltételt a függetlenségére kényes Tönnies visszautasította,[18] így maradt magántanár és magántudós. A publicisztikai tevékenységet is folytató Tönnies az 1896/97 fordulóján lezajlott nagy hamburgi kikötőmunkás-sztrájk kapcsán több, a sztrájkról beszámoló és a munkások szervezkedési jogát védelmező cikket közölt, és — mint írta — ettől fogva sokak szemében szociáldemokratának számított — de nem volt az. 1909-ben végre rendkívüli, 1913-ban rendes egyetemi tanár lett Kielben, de nem szociológiából, noha ekkor már az 1909-ben megalakult *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* elnöke volt. Csak 1920-ban kapott megbízást a szociológia oktatására.

A *Közösség és társadalom* publikálása után, Hobbes-tanulmányai mellett, empirikus-statisztikai kutatásokat is végzett: az öngyilkosság és a bűnözés alakulása érdekelte, de foglalkoztatta az elméleti és empirikus szociológia viszonyának kérdése is. 1930-ban belépett a Szociáldemokrata Pártba, nem szocialista meggyőződésből, hanem hogy kimutassa a baloldallal való szolidaritását. A közismerten náciellenes tudóst 1933-ban elbocsátották, nyugdíját megvonták, a DGS elnöki tisztéről, mielőtt magát a társaságot felszámolták volna, lemondatták. 1935-ben még megjelent a *Közösség és társadalom* 8. kiadása. Tönniesnek nem voltak illúziói a szociológia náci rendszerbeli továbbéléséről. A könyv elé tervezett, de megjelentetni nem engedett bevezetésben így írt a szociológia, de nem csak a szociológia kilátásairól: „nem számítok arra, hogy még megérek egy más irányú lényeges változást."[19] 1936-ban halt meg.

• Fő munkái:

Közösség és társadalom (1887) (fordította: Berényi Gábor és Tatár György), Budapest: Gondolat, 1983 (KT)
Kritik der Öffentlichen Meinung (1922), Aalen: Scientia Verlag, 1981 (KÖM)
Einführung in die Soziologie (1931), Stuttgart: Enke, 1981 (EiS)

[17] Mikor 1878-ban Londonba utazott, unokaöccse szocialista vonzalmait ismerő nagybátyja szavát vette, hogy nem fogja keresni a veszedelmes Karl Marx ismeretségét. Tönnies később mesélte, hogy a British Museum olvasótermében többször látta Marxot, de ígéretéhez híven nem próbálta megszólítani.

[18] Althoff később állítólag az esetre utalva azt mondta: „Kurvákat és professzorokat bármelyik utcasarkon tudok venni — Ferdinand Tönnies az egy kivétel." Jacoby, E. Georg: *Die moderne Gesellschaft im sozialwissenschaftlichen Denken von Ferdinand Tönnies,* Stuttgart: Enke, 1971,270.

[19] Idézi Jacoby i. m. 91.

Közösség és társadalom — két hagyomány

Tönnies legismertebb munkája, a *Közösség és társadalom* bonyolult szerkezetű, nehezen olvasható, több tudományág és elméleti hagyomány megközelítését összeolvasztó társadalomfilozófiai értekezés. Az első években kevés vásárlóra talált a könyv. A 2. kiadástól, 1912-től kezdve viszont igen népszerű lett, Tönnies életében összesen nyolc kiadást ért meg. Ez a népszerűség abból táplálkozott, hogy Tönniest a romantikus, jobboldali népies-antikapitalista felfogás képviselőjének tartották. Szándékai és értékelvei nem egyeztek ezzel, abba viszont, amit leírt, ezek a romantikus-antikapitalista képzetek mégiscsak beépültek.

A könyv három, módszertanilag és tematikailag elkülönülő részből áll: egy elméletnek nevezett vázlatból, amely a kétféle kapcsolat formáit mutatta be, egy Hobbes által inspirált deduktív-racionalista konstrukcióból, amely egy akaratelméletből indult ki, és egy természetjogi elmélkedésből. Ez a sokszintűség eleve nehezíti a munka megértését (és ezt csak súlyosbítja Tönnies írásmódjának nehézkessége és körülményessége).

Tönnies két nagy és ellentétes elméleti hagyományt épített be munkájába.[20] Egyfelől a *konzervatív-romantikus* történeti szemlélethez kapcsolódott. A konzervatív romantika a francia forradalmat azért bírálta, mert az az államot és a társadalmat ésszerű elveknek megfelelően akarta alakítani. A romantikusok azt állították, hogy az államok és a társadalmak 'szervesen' nőtt történeti képződmények, amelyek a 'népben', a népszellemben gyökereznek. Ugyancsak a fokozatos történeti fejlődést hangsúlyozták a német historizmus és a történeti gazdaságtan képviselői, ők úgy vélték, hogy nem lehetséges a történeti individuumként felfogott nemzetek és nemzetgazdaságok tanulmányozása egyetemes absztrakt törvények segítségével.

Tönnies, amikor a *közösség* elméletét kialakította, ehhez a Németországban nagyon eleven áramlathoz kapcsolódott. Romantikus szelleműnek tűnik, amikor a történeti-emberi világ 'szervesen', tudatos akarat nélkül nőtt képződményeit vizsgálta: az anya-gyermek, a férfi-nő viszonyt, a testvérek kapcsolatát, a rokonságot, a szomszédságot, a szellemi közösséget, a barátságot, illetve a család-falu-város (polisz) hármasságát. E képződményekben a kapcsolatokba az emberek tudatos szándék nélkül, lényükből fakadó spontaneitással lépnek be. Tönnies a leírás során felhasználta azokat az érzelmes-nosztalgikus sztereotip fordulatokat is, amelyek minden európai népies hagyományra jellemzőek, valamint a konzervatív gyökerű társadalomkritika elemeit is. A jogi racionalizmus következményeiről írta: „Ez volt az egoizmus, a pimaszság, a hazugság és mesterkéltség, a pénzsóvárság, élvezetvágy, becsvágy diadala, de természetesen azé a szemléletes, világos, józan tudatosságé is, amellyel a műveltek és tanultak az isteni és emberi dolgokkal szembeszállni mertek." (KT 281.)

Tönnies (forrásait meg nem jelölve) széles körű nemzetközi irodalomra támaszkodott: nemcsak Carlyle kapitalizmus-bírálatát ismerte, hanem Henry Sumner Maine írását is a státus által meghatározott társadalomról, Johann Bachofen könyvét az anyajogú társadalomról, Emile de Laveleye-ét az ősi tulajdonról, Lorenz von Steinét a szocialista mozgalmakról. Bizonyos, hogy mindazt, amit Tönnies a közösségről írt, mélyen meghatározta ragaszkodása fríz szülőföldjéhez. Leveleiben vissza-visszatér az egyszerű

[20] A *Közösség és társadalom* első kiadásának Előszava így kezdődött: „A történetinek a racionalista felfogással szembeni ellentéte e század folyamán a társadalmi és kulturtudományok minden területére benyomult." Tönnies, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft. Vorrede (der ersten Auflage), in: Tönnies, Ferdinand: *Soziologische Studien und Kritiken. Erste Sammlung,* Jena: Verlag von Gustav Fischer, 1925,34. Barátjának, a dán filozófus Harald Höffdingnek írta 1899-ben: „A historizmus és a racionalizmus, a 'keletkezés' és a 'csinálás' közti ellentétet akartam megoldani..." Idézi Jacoby i. m. 76.

vidéki élet romantikus dicsérete (és Tönnies, sok romantikussal ellentétben, valóban jól érezte magát vidéken).[21]

Tönnies feldolgozta az emberi együttélést a *szerződésből,* illetve a *munkamegosztásból* levezető racionális hagyományt is. E hagyomány szerint, ahogy azt Hobbes megfogalmazta, az alapvető társadalmi probléma az ellenérdekű emberek békés együttélése — és a Hobbes-kutató Tönnies a *társadalom* elméletét ebből a problémából kiindulva vázolta fel. A probléma megoldását Hobbes a szerződésben kereste, és Tönnies is több helyen utalt arra, hogy a társadalom szerződéses eredetű. Modernebb azonban az a megközelítés, amely a munkamegosztásból vezette le a társadalmi együttélést. Tönnies elemzése alapvetően inkább erre a megközelítésre, a klasszikus gazdaságtanra és Marxnak az áruról, piacról, pénzről és értéktöbbletről kifejtett elméleteire támaszkodott. A társadalom ezért Tönniesnél mindig a kapitalista társadalom.

A *Közösség és társadalom* az újkori politikai gondolkodás nagy klasszikusának, Tönnies kedvelt filozófusának, Hobbesnak a kritikája is. Hobbes azt mutatta be, hogy a természeti állapotban fenyegető 'mindenki harca mindenki ellen' csak az állam szerződés révén történő létrehozásával kerülhető el. Tönnies rámutatott, hogy a probléma megoldása során Hobbes nem vette számításba a szerződéshez vezető empirikus folyamatot. „Ennek során az ember fogalmában eltekintett mindentől, amely az embereket természetes és eredeti módon összekapcsolhatná, tehát a család, a barátság stb. kötelékeitől, minden társadalmi ösztöntől."[22] Tönnies munkájában a feltételezett természeti állapot helyére ez a 'természetes és eredeti' kapcsolati típus (Tönnies terminológiája szerint a közösség) került. Az emberi világ kiindulási pontja ezek szerint nem a 'mindenki harca mindenki ellen', hanem a békés együttélés közösségi formája. A szerződéses alapú társadalmat Tönnies már — Hobbestól eltérően — a piaci árutermelő viszonyokból vezette le.[23] Bizonyos értelemben Tönnies könyve a hobbesi szerződéselmélet kiegészítése és teljessé tétele.

Noha a *Közösség és társadalom* a szociológia egyik klasszikus alkotásának számít, benne a szociológia szó nem fordult elő.[24] Tönnies szándéka nyilvánvalóan az volt, hogy a XIX. század elméleti-világnézeti irányzatait összefoglalva egy szintetikus társadalomtudományt alapozzon meg. Mint a munka befejezésében írta: „Az előadott fogalmak és ismeretek révén ... azokat az áramlatokat és harcokat akarjuk megérteni, melyek az utolsó évszázadoktól a jelenkorig és ennek határain túl terjednek." (KT 334.) Tönnies műve a modern gazdaságból eredő társadalmi konfliktusokhoz kívánt kulcsot adni.

Akarattípusok

Tönnies azonban nem elégedett meg a 'népélet', a magánszféra és a nagyvárosi kapitalista társadalom, a 'nyilvánosság' világa szembeállításával. A közösség és a társadalom rajzát egy spekulatív *akaratelmélettel* és -tipológiával egészítette ki és alapozta meg.

[21] Vidéken német viszonyok közt nemcsak a falut kell érteni (Tönnies szülőföldje nem is a falvak, hanem a kisvárosok és tanyák világa). A német nosztalgikus-romantikus társadalomszemléletben a régi, rendies (kis)város is ilyen ideális 'vidék' volt, és ez az ideál hatott is a megkeseredett városi kispolgárság ivadékaira.

[22] Tönnies, Ferdinand: *Hobbes Leben und Lehre,* Stuttgart: Friedrich Fromanns, 1896, 210-212.

[23] Ez egyértelmű, ha a munka első részében a 'társadalom elméletét' tekintjük. A mű, harmadik, természetjoginak nevezett részében Tönnies is egészen hobbes-i megfogalmazásokkal él: „...minden társadalmi viszony egy mesterséges felettes személy kezdetét és lehetőségét jelenti, aki egy bizonyos összegű erő és eszköz felett rendelkezik". (KT 239.) Ez a 'mesterséges személy' Hobbes Leviathanja — csak éppen a 'társadalom elméletéből', ahogy azt Tönnies előadta, levezethetetlen.

[24] De a 2. kiadástól (1912) kezdve az alcíme: *Grundbegriffe der reinen Soziologie.* Tönnies már 1879-ben 'Szociológia' címmel gondolta habilitációs előadását megtartani. Lásd 1889 július 31-én írt levelét: Tönnies, Ferdinand — Paulsen, Friedrich: *Briefwechsel 1876-1908,* Kiél: Ferdinand Hirt, 1961, 58. Friedrich Paulsen berlini filozófus professzor volt.

Ez világossá teszi, hogy Tönnies nemcsak a társadalmi gondolkodás konzervatív-romantikus és racionalista-gazdaságtani hagyományainak és megközelítésmódjainak ötvözésére törekedett, hanem a társadalom- és gazdaságtudomány és a filozófia szintetizálására is. Tönnies 'akaratelmélete' többek közt azt volt hivatva kimutatni, hogy a társadalomtudományi megközelítés megbízható és tiszteletre méltó filozófiai hagyományokhoz kapcsolódik. Az 'akaratot' nem pszichológiai értelemben tekintette: az 'akarat' az emberi világ általános konstitutív mozzanata.

A könyv legelvontabb fejtegetései a két akarattípus megkülönböztetésével kapcsolatosak.[25] Ezek megértését egyrészt jelentősen nehezíti, hogy az 'akarat' (pontosabban akarattípusok) fogalma Tönniesnél nem teljesen egyértelmű, másrészt az, hogy Tönnies igencsak szabadon (vagy önkényesen) használta a köznyelv szavait és a pszichológiai terminusokat. Ami az első problémát illeti, Tönnies első megközelítésben azt mondta, hogy az akarat mindkét formája „tevékenységek *okaiként,* tevékenységekre irányuló diszpozíciókként“ fogható fel. (KT118.) Ez az akarat szokásos fogalmának felelne meg. Csakhogy ezzel az értelmezéssel szemben állt már az akaratformákról szóló fejezet első paragrafusában szereplő megfogalmazás is, ahol azt írta, hogy mindkét típus „összefüggő egészet jelent, amelyben egységes az érzelmek, ösztönök, vágyak sokszerűsége.“ (KT 117.) Talán ezt úgy lehet értelmezni, hogy 'akarat' mindaz, ami az emberben szellemi vagy testi aktivitás.[26] Az akarati típusok kapcsán nem szabadna tehát csak szándékokra, elhatározásokra gondolni. Tönnies akarat-fogalmának tulajdonképpen nincs pszichológiai megfelelője.[27]

A *lényegakarat (Wesenswille)* — az akarat szó nem köznyelvi értelmében — „az emberi test pszichológiai ekvivalense, vagy az élet egységének princípiuma, amennyiben az életet a valóság azon formájának gondoljuk, amelyhez a gondolkodás maga is tartozik ...“. (KT 117.) A megfogalmazás arról árulkodik, hogy itt a schopenhaueri értelemben vett akaratról van szó. Tönnies azonban mintha természettudományos értelmet is kívánt volna adni a lényegakarat fogalmának. A lényegakarat erő az emberi organizmus tevékenységében, pszichés realitás, veleszületett és örökletes — írta. (KT 118,120.) A természettudományos értelmezés szándékára utalnak olyan fejtegetések, mint például a lényegakaratban fellelhető vegetatív (növényi!), animális (állati!) és mentális mozzanatok megkülönböztetése. (KT 122-124.) Hogy a dolog lényege mégsem ez, azt világossá teszi, hogy a lényegakarat formái között Tönnies az (érzéki) tetszést *(Gefallen),* a szokást és az emlékezetet sorolta fel. (KT 125-134.) Mi hát a lényegakarat? Nem valamely elkülöníthető lelki folyamat, pszichológiai elemzés tárgyává tehető lelki realitás,

[25] Ezek a mű *Második könyvében* találhatók. Az első kiadás előszavában Tönnies elismerte, hogy az elméleti rendszer szempontjából az *Első könyv* előtt lenne a helyük. Lásd Tönnies, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft. Vorrede id. kiad. 44.

[26] Tönniesre bizonyára hatott Schopenhauer akkoriban divatos filozófiája. Schopenhauer szerint a megismerő szubjektum saját testéhez kétféle módon viszonyul: a szemléletben az mint képzet jelenik meg, másfelől közvetlenül adott az akaratban. „Akaratának minden igazi aktusa azonnal és kimaradhatatlanul a testének a mozgása már ... Az akarati aktus és a test akciója nem két objektívan felismert különböző állapot, melyeket a kauzalitás köteléke fűz egybe, nem ok-okozati viszonyban állnak egymással, hanem ez a kettő egy és ugyanaz ...“ Schopenhauer, Arthur: *A világ mint akarat és képzet* (1818, fordította: Tandori Ágnes és Tandori Dezső), Budapest: Európa, 1991,153. Az 'akarat' tehát nem a cselekvés egyik mozzanata (elhatározás, döntés szándék), nem sajátos lelki beállítódás a világgal szemben, hanem az ember világhoz való viszonyának egyik — a passzív, befogadó szemlélettel ellentétes — módja. Tönnies is ezt a kibővített akaratfogalmat használta.

[27] Tönniest komolyan ingerelte, ha konstrukcióit a valóság leírásának tartották. Így például Friedrich Paulsen filozófussal való szoros és mindkettőjük számára igen fontos baráti viszonyában is bekövetkezett egy időleges elhidegülés, mert Tönnies úgy vélte, hogy barátja az ő konstrukcióit valós képződmények leírásaként értelmezte. Lásd 1889 dec. 29-én írt levelét in: Tönnies-Paulsen i. m. 272-273. Ugyanezen okból vette rossz néven Tönnies Durkheim 1889-ben írt kritikáját a könyvéről. Újra megjelent: Durkheim, Émile: *Textes. 1. ElEments d'une théorie sociale,* Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 383-390.

hanem a lelki folyamatok összessége, amennyiben ezeket az organizmussal és egymással való kapcsolatukban tekintjük. (KT 170.) Más szóval: a lényegakarat az ember mint organikus-lelki egész tevékenysége.

A (társadalmi) *választóakarat (Kürwille)*[28] címszava alatt tárgyalt gondolkodási és viselkedésformákat, cselekvésmódokat a mai olvasó célracionális gondolkodásként és cselekvésként ismeri. A célracionalitást Tönnies leírta, de a fogalmat nem használta.

> „A választóakarat megelőzi azt a tevékenységet, amelyre vonatkozik, és kívül marad rajta. Miközben neki magának nincs egyebe, mint egy gondolatba foglalt léte, addig a tevékenység hozzá mint az ő megvalósulása viszonyul." (KT 119.)

A választóakarat előfeltételezi az organizmust és az organizmushoz kötött lényegakaratot. A választóakaratról Tönnies sokkal világosabb képet tudott rajzolni, hiszen ez nem más, mint a célokat választó és megvalósító pszichés tevékenység.

> „Egy gondolt cél, azaz egy elérendő tárgy vagy egy kívánt esemény az, amely azt a mértéket szolgáltatja, amely szerint a szándékolandó tevékenységeket irányítják és meghatározzák; sőt — tökéletes esetben — a célra való gondolkodás *uralkodik* minden egyéb gondolaton és megfontoláson ...". (KT 143-144.)

A választóakaratban tehát szétválik a gondolkodás és a cselekvés.

Ahogy a lényegakaratban is megkülönböztetett formák, alakok között, ezt tette Tönnies a választóakarat kapcsán is. A választóakarat egyrészt 'fájdalmas' *megfontolás,* ti. eszköz és cél elválasztása, az akaratnak arra való irányulása, amit „természettől nem akar", de ami eszköz annak elérésére, amit „tulajdonképpen és valóságosan egyidejűleg akart vagy kívánt". (KT 146.)

Tönnies megfogalmazásai bár igen körülményesek, ám roppant egyszerű gondolatot tartalmaznak: a célracionális cselekvés során a vágyak közvetlen kielégítéséről le kell mondani egy távolabbi cél érdekében. A célra vonatkozik a választóakarat következő formája, a *tetszőlegesség (Béliében),*[29] amely nem más, mint hogy a választóakarat „lehetőségek egyöntetű és közömbös tömege fölött rendelkezik", azaz céljainak megfelelően emelheti ki közülük bármelyiket. (KT 147.) A harmadik forma *a fogalom,* a tapasztalat racionális megformálása. A gondolkodás sajátos teljesítménye az, hogy „a tapasztalat változatosságával és változékonyságával szemben egyszerű és állandó sémát alakít ki és rögzít meg, olyat, amelyre több jelenség is vonatkoztatható, hogy annál jobban kifejezhető legyen egyik a másikban." (KT 148.) A választóakaratot a számítás *(Berechnung)* vezérli, a szó mindkét értelmében: a szándékok mások előli elrejtése és az előrelátás értelmében. (KT 150.) Ez szabadságot jelent, az események helyes előrelátását, ugyanakkor a cselekvő önmagát mégis megköti, hiszen a célszerűen választott eszközökhöz kell alkalmazkodnia; az ember „magát megkötözve saját adósává és szolgájává lesz." (KT 153.) A választóakarat az önzés világát alakítja ki, hiszen az az akarat, amelynek egyetlen feladata, „hogy a ráfordítás tömegét az elérendő hatáshoz igazítsa", ... „sohasem tartalmazhatja a társ olyanfajta közvetlen igenlését, amely kizárólag az érzületből, a lelkületből és a lelkiismeretből fakad ...". (KT 158.) Tönnies — bőven merítve

[28] Tönnies eredetileg a köznyelvi német *Willkür* (önkény) szót használta; 1920-ban ezt helyettesítette a szóelemeket felcserélve az általa alkotott *Kürwille* szóval.

[29] A magyar kiadás ezt a szót is tetszésnek fordítja, ami szótárilag helyes, de ennek következtében összekeveredik az érzéki tetszés *(Gefallen)* és a választás tetszőlegessége *(Béliében),* amit Tönnies teljes joggal élesen elválasztott.

az utilitarista gondolkodás kritikáiból — körülményes és nehezen megfejthető formában[30] a célracionális cselekvés típusát rajzolta meg.

Tönnies az akarat két típusát nem reáltípusként gondolta el. Az akaratra vonatkozó fejtegetések vége felé viszonylag pontosan fogalmazta meg azt a módszertani elvet, amelyet a szociológusok Max Weber későbbi szövegezéseiből ismernek.

> „Az akarati formák és alakulatok fogalmai önmagukban véve nem egyebek, mint a gondolkodás művi eszközei; szerszámok, melyek arra valók, hogy a valóság megértését megkönnyítsék." Ennek megfelelően „... a tapasztalatban nem fordulhat elő lényegakarat választóakarat nélkül, amelyben kifejezi magát, sem választóakarat lényegakarat nélkül, amelyen alapul." (KT 179.)

Ezeket a segédeszközként használt tiszta típusokat reprezentáló fogalmakat 'normálfogalmaknak' *(Normalbegriffe)* nevezte,[31] de természetesen a később ideáltípus néven ismertté vált fogalomtípusról van itt szó.

A könyv elméleti magva tehát az akarattípusok bemutatása.[32] E két típus megalkotása során Tönnies mintegy kedvenc filozófusaival, Hobbesszal és Spinozával társalgott. Bemutatta, hogy amennyiben a világhoz nemcsak értelmileg, hanem tevékenyen is viszonyulunk, a célkövető racionális akarat mellett fel kell tételeznünk az akarat más formáit is. Ezekről a fejtegetésekről azonban a szociológiatörténet sokszor elfeledkezik a könyv első része, a közösség és társadalom konkrétabb elmélete kedvéért.

Közösség és társadalom

A közösség és társadalom megkülönböztetése esetében figyelnünk kell Tönnies sajátos, önfejű terminológiájára. A társadalom *(Gesellschaft)* szó Tönnies számára nem azt jelentette, mint az angol *society* vagy a francia *société.* A *society* szót 'kultúrának' *(Kultur)* fordította.[33] Úgy vélte, hogy a közösség és a társadalom a kultúra *(society)* két empirikus formája (e tekintetben talán élni lehetne a magyar nyelv szóképző gazdagságával, a könyv címét *Közösség és társaságra* módosítva: ebben az esetben a társaság és a közösség a társadalom/kultúra két empirikus formájaként értelmezhető). Az első kiadás alcíme még így hangzott: Tanulmány a kommunizmusról és a szocializmusról mint empirikus kultúrformákról *(Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen).* Egyértelmű, hogy ebben az önkényes terminológiában a közösség a kommunizmusnak, a társadalom a szocializmusnak felel meg — a szövegben természetesen e két fogalmat a szerző az utolsó paragrafus kivételével (KT 332-333.) gyakorlatilag nem is használta.

Míg az akarati típusok bemutatásában Tönnies egyfajta fogalmi szimmetriára törekedett (a lényegakarat formáinak egy az egyben megfeleltethetők a választóakarat formái), a közösség és társadalom elméletének kifejtése során két ellentétes módszert kö-

[30] Tönnies minden olvasója mélységesen egyetérthet a barát Paulsen sóhajával: „Attól félek, hogy az első olvasásba sokan belefáradnak; akárhogy is, nem könnyítetted meg a dolgunkat." Tönnies-Paulsen i. m. 239.

[31] A magyar fordítás hol 'szabványfogalmat', hol 'normálfogalmat' mond!

[32] Az akarattípusok megkonstruálása után Tönnies az akarattípusok empirikus értelmezésével próbálkozott, és ez a rész nemcsak elavultnak tűnő, de meglehetősen kiábrándító (bár a XIX. század végén még teljesen elfogadott) antropológiai fejtegetésekkel van tele. „Elkoptatott igazság, ám annál fontosabb, mint egy általános tapasztalat lecsapódása: a nők többnyire érzékeiktől vezéreltetnek, a férfiak értelmüket követik." (KT 196.) Aztán empirikus alkalmazás címén hasonló jellegű igazságok követik egymást ifjak és öregek, a nép és a műveltek különbségéről.

[33] Lásd Jacoby i. m. 172-174.

vetett: a közösség elméletében egyfajta keresztmetszeti képet rajzolt meg, fejlődési folyamatokról nem szólt, a társadalom elméletében viszont egy dinamikus folyamatot mutatott be.

A közösség elmélete

A közösség elmélete,[34] bár ez elvileg a 'kommunizmus elmélete' lenne, nem olyan 'kultúrát' mutat be, amely a tagok egyenlőségén, egyenjogúságán alapulna. Nem is a későbbi szociológia elsődleges csoportjairól van szó ebben az 'elméletben'. Igaz ugyan, hogy az Első könyv elején azt írta, hogy „... minden bizalmas, otthonos, kizárólagos együttélést közösségnek kell tekinteni“ (KT10.), ám a közösség meghatározása mégsem ez. A közösség elmélete „az emberi akarat teljes egységéből mint eredeti és természetes állapotból indul ki.“ (KT 15.) A közösségi akaratban Tönnies a résztvevők egyetértését emelte ki (mint láttuk, a lényegakarat meghatározásával foglalkozó fejezetben élet és akarat organikus egységét hangsúlyozta).

> „Kölcsönös és közös, összekötő érzületet, a közösség egységes akaratát kell egyetértésnek *(consensus)* tekintenünk.“ (KT 30.) Ez az egyetértés nem feltétlenül egyenlők egyetértése. „Amennyiben pedig megfelel valódi természetüknek és erőiknek az, hogy az élvezet és a munka különböző dolog, és hogy az egyik oldalon áll az irányítás, a másikon pedig az engedelmeskedés, akkor ez természetes jog, az együttélés rendje, amely minden akaratot a megfelelő helyre helyez és a megfelelő funkcióval lát el...“.(KT 30-31.)

A közösség tehát uralmat és egyenlőtlenséget is jelenthet (sőt az esetek többségében azt jelent, mint látni fogjuk), de mindenképpen elismert, elfogadott uralmat és egyenlőtlenséget.[35] Az ebben az értelemben vett egyetértést Tönnies mindenképpen hallgatólagosnak tekintette, „mivel tartalma kimondhatatlan, végtelen és megfoghatatlan.“ (KT 33.) A könyv vége felé, amikor a 'közösségi akarat formáit' tárgyalta (KT 285 sk.), újra felvetette azt a kérdést, hogy mi biztosítja a közösségi összetartozás erejét. Ezt a hagyományos vagy szokáserkölcsben *(Sitté)*[36] találta meg (KT 287.) Ezzel az egyetértés fogalmát történeti irányban tágította ki — tovább távolodva (minden fogadkozása ellenére) az organizmushoz kapcsolt lényegakarattól.

A közösségi egyetértés alapja sok minden lehet. Tönnies ezek módszeres áttekintésére törekedett. A konszenzus lehet vérségi alapú (a csökkenő erősség sorrendjében: anya és gyermekei, férfi és nő, testvérek között). (KT 15.) Az ilyen konszenzus által teremtett közösség még félig természeti jellegű. Amennyiben apa és gyermekei viszonyáról van szó, akkor a vérségi viszony már uralmi viszony is — megfelelően annak a XIX. századi (vagy még régebbi) képzetnek, amely minden uralom forrását az apa tekintélyében, hatalmában találta meg. (KT 18-19.) Figyelemre méltó, hogy Tönnies a legtisz-

[34] Tönnies, amikor gondolatai forrásairól írt, a legfontosabbnak H. S. Maine *Az ősi jog* és Ottó Friedrich von Gierke *Das deutsche Genossenschaftsrecht* című műveit tartotta. Gierke a *Genossenschaft* (szövetkezés, az egyenjogú együttműködés) és a *Herrschaft* (uralom, az elismert tekintélynek való alárendelődés) szintézisét hangsúlyozta. Ez a mozzanat Tönniesnél is szerepet játszott. Lásd az első és második kiadás előszavát: Gemeinschaft und Gesellschaft. Vorrede (der ersten Auflage) és Vorrede (zur zweiten Auflage), id. kiad. 54-55.

[35] A lényegakaratból fakadó viszonyok egyenlőtlen jellegét Tönnies erőteljesen hangsúlyozta kései összefoglaló áttekintésében. (EiS 21.)

[36] A magyar fordítás a 'hagyomány' szót használja, amely túlzottan leszűkíti az eredeti német kifejezés magyarul valóban nehezen visszaadható jelentését.

tábban közösségi jellegű egyetértést az anya-gyermek viszonyban találta meg. Ez ugyan nagymértékben természeti jellegű, de ezzel együtt uralommentes. A patriarchális viszony kétértelmű: felfogható úgy is, mint az „élvezet és munka megosztása“ (KT 20.), vagyis egyenlőtlenség a modern értelemben, de úgy is, hogy az egyenlőtlenség és az uralom az eltérő természeti adottságokra, a 'természetes' az apai hatalomra vezethető vissza. A patriarchális uralom Tönnies szerint „méltóság“ *(Würde),* vagyis olyan uralom, amelyet „az alávetett ember igenel“. (KT 22.)

A egyetértés nem vérségi alapú formáit is tekintetbe véve Tönnies rokonságról, szomszédságról és barátságról beszélt. (KT 24.) A szomszédságból vezette le az uralom nem apai formáit: történetileg a barbár germán főnökök (a szövegben szereplő 'hercegek') katonai uralmát, a patrónus kliensei feletti uralmát, a földbirtokos és kísérete viszonyát, amelyekben „minden méltóságot tekinthetünk szolgálatnak, minden szolgálatot pedig méltóságnak.“ (KT 27,29.)

A közösség elméletének legterjedelmesebb részét néhány jellegzetesnek tartott közösségi képződmény leírása alkotja. Elsőként a családi gazdasággal foglalkozott, összevonva az antik *oikosz,* a többé-kevésbé önellátó úri gazdaság és a néprajzi leírásokból ismert szerb *zadruga* képét „mint közösen dolgozó és élvező közösséget.“ (KT 41.) Ezután a faluról és a faluközösségről írt (a német történeti irodalomra támaszkodva), majd a városi közösséget rajzolta meg (Arisztotelész nyomán). A város egyik legfontosabb vonása, hogy „mind a művészet, mind pedig a vallás az egész városnak, tehát kormányzatának, rendjeinek és céhjeinek is legfontosabb ügye; mindennapi életük tartalmaként, költészetük és szemléletük mértékeként és szabályaként, a rend és jog mércéjeként hat és érvényesül.“ (KT 55-56.) Más szóval: ez a város nem a kereskedelem és a nyereség lázában ég. Tönnies ugyan úgy vélte, hogy a közösség elmélete nem egy elmúlt kor rajza (ez összhangban volt azzal, hogy e fogalmat is 'normálfogalomnak' tekintette), de a tényleges kifejtésben a közösséget mégis a modernitás előtti állapotokkal azonosította.

Bár a közösség elméletében Tönnies beszélt uralomról, az uralom tulajdonképpeni rendszere, az állam semmilyen formában nem került itt szóba. Ez volt az a pont, ahol élesen elvált fejtegetése a sok tekintetben forrásul szolgáló konzervatív szerzőkétől, így Gierkéétől is. Tönnies maga a munka kezdetén úgy gondolta, hogy tanulmánya 'állam és társadalom' eredetileg Hegelnél, majd Lorenz von Steinnál felmerült problémáját gondolja tovább.[37] A 'továbbgondolás' azt jelentette, hogy nála az igazi egyetértés és összhang csak a 'társadalom előtti' közösség jellegzetessége lehet, ez az összhang a konzervatív-bürokratikus állam működése során, a paternalisztikus reformok révén nem teremthető újra (mint ahogy azt azok a 'katedraszocialisták' is gondolták, akikkel kezdetben rokonszenvezett).[38] Ami Steinnál az állam volt a társadalommal szembeállítva, az Tönniesnél a közösség lett, ugyancsak a társadalommal szembeállítva. Tönnies közösségelmélete tehát 'népies'.

Az, hogy Tönnies a fejezetet a közösség elméletének tekintette, erős túlzásnak tűnik. A felsorolt és erősen heterogén jelenségekben egyetlen közös tényező van: az egyetértés, a kapcsolatok — akár az uralmiak is — hallgatólagos elismerése. Az egyetértés igazi elmélete azonban hiányzik. A közösség 'elmélete' és a lényegakarat 'normálfogalma' közötti kapcsolatot egy kétértelmű metafora teremtette meg: a lényegakarat a fentebb bemutatott értelemben 'organikus', és a közösségi élet formáit ugyancsak 'organikusaknak' érezzük, mert nem célt követő cselekvés és nem szerződés eredményeképpen jöttek létre. Az 'organikus' azonban egész mást jelent az akarat elméletében (ahol valóban

[37] Lásd 1881. január 9-i levelét Tönnies-Paulsen i. m. 101-102.

[38] Élete végén, a weimari időszakban az erkölcsi elvek által vezetett társadalmi reformok megvalósításában fontos szerepet tulajdonított az államnak, de nem a tekintélyelvű monarchiának, hanem a köztársaságnak.

a szó szoros értelmében vett életfolyamatról van szó), mint amire a közösség elmélete kapcsán gondolunk (ahol csak romantikus hasonlat lehet). A két fejtegetés elkerülhetetlen összeolvadása egy Tönnies által nem feltétlenül szándékolt robbanékony elegyet eredményezett (és ez magyarázza a könyv kései sikerét): ebből ugyanis a racionális megfontolások elutasítása, az élet közvetlenségéhez való visszatérés vágya, az irracionalizmus kultusza következett előbb a különböző ifjúsági mozgalmakban, majd Tönnies öregkorában a nácizmusban.

A társadalom elmélete

Tönniesnek más volt a szándéka, és ez világosan kiderül a társadalom elméletéből (amely sokkal kisebb népszerűségre tett szert). A társadalom elmélete valóban elmélet (ha nem is eredeti). Ez az elmélet a klasszikus gazdaságtan, Marx[39] és a történeti gazdaságtan állításainak összegyúrása. A kiindulópontot a munkaérték-elmélet alkotja, azaz az a klasszikus és marxi politikai gazdaságtani tézis, hogy a dolgok értéke 'objektív minőség', és az érték mennyisége a l?elefektetett szükséges munka mennyiségétől' függ. (KT 60 sk; vö. 103 sk.) Ezt követi a pénznek mint 'általános árunak' az elmélete (KT 64.), majd a szerződés és hitel tárgyalása. (KT 66 sk.) Röviden bemutatta Tönnies az 'általános kereskedelmi gazdaságra' való átmenetet (KT 76 sk.), majd rámutatott arra a változásra, amelyet a munkaerő áruba bocsátása, áruvá válása (azaz a marxi értelemben vett tőkeviszony megjelenése) eredményezett. (KT 85 sk.) Ezután a tőkés termelés kibontakozásának rövid vázlata következik — Marxra és a történeti gazdaságtanra támaszkodva mutatta be az utat a háziiparnak a tőke alá vetésétől a különféle manufaktúrákon át egészen a gyáripar kialakulásáig. (KT 87 sk.)

A sommás történeti vázlat után Tönnies azt a jellegzetes klasszikus problémát tárgyalta, hogy hogyan tehet szert egyenértékű cserék esetén a tőkés profitra, ha olyan árut ad el, amelyet az értékén vásárolt munkaerő és termelőeszközök segítségével állított elő. (KT 96 sk.) Tönnies a válasz során már nem Marxot követte, azaz nem a munkaerő ára és a munka révén termelt új érték közti különbségre mutatott rá, hanem azt az ugyancsak klasszikus érvet használta, hogy a munkás a munkaszerződés megkötésekor a tőkéssel szemben előnytelen helyzetben van, minthogy nem rendelkezik a létfenntartásához szükséges javakkal. (KT 101-102; vö. 106 sk.) Láthatóan nem érzékelte, hogy ez a megfontolás ellentétes az általa egyébként elfogadott munkaérték-elmélettel.[40] A fejtegetést a tőkés társadalmi struktúra rövid elemzése zárja le. (KT 110-111).

Tönnies igyekezett megőrizni a tudományos hangnemet, de értékálláspontja egyértelmű, így például a tőkés osztálystruktúra rövid jellemzésében ezt írta:

> „Eszerint a munkásosztály félszabad ... és formálisan önkényes [*wülkürlich,* azaz választóakarattal rendelkező]... Ezzel szemben a kapitalisták osztálya egészen szabad és materiálisán önkényes. A beletartozók ezért is tekinthetők a *társadalom* egészen önkéntes, örömteli és materiális alkotórészeinek; a velük szemben álló tömeg pedig félig kelletlen és csak formális szubjektumok összességének." (KT 111.)

[39] Marx hatását Tönnies mind az első, mind a második kiadás előszavában elismerte. Lásd Gemeinschaft und Gesellschaft. Vorrede (der ersten Auflage) és Vorrede (zur zweiten Auflage), id. kiad. 50-51.

[40] A társadalom elmélete végére 1911-ben beiktatott kiegészítés mutatja, hogy a munkaérték-elmélet gazdaságtani problémájával Tönnies nem volt teljesen tisztában. A Marxot bíráló osztrák közgazdasági iskolával szemben leszögezte, hogy „csak a munka teremt új értéket, azonban ... nem gondolom, hogy egyforma társadalmilag szükséges idő alatt *egyforma* értéket...". (KT 112.) így a munka értékteremtő volta puszta erkölcsi posztulátummá vált, az így felfogott munkaérték-elmélet gazdaságtanilag értelmezhetetlen.

Látható, hogy a társadalom elmélete a tőkés társadalom vázlatos elmélete, éspedig úgy, hogy a kifejlett tőkés társadalmat az árutermelés dinamikájából vezette le — egyébként a marxi elmélet logikájának megfelelően.

A társadalomban az emberek közti kapcsolat piaci jellegű. A Tönnies forrását jelentő marxi elméletben ez a kapcsolat az emberek akaratától függetlenül, mintegy a 'hátuk mögött' jön létre. Ezt Tönnies is így látta:

> „így a társadalom olyannak tűnik, mintha egymástól elválasztott egyénekből állna, akik azonban az egész társadalom érdekében tevékenykednek akkor, amikor úgy tűnik, hogy a saját érdekükben dolgoznak, és a saját érdekükben dolgoznak, amikor úgy tűnik, hogy a társadalom érdekében dolgoznak.“ (KT 63. — a fordítást módosítottam; ND.)

Ebben az összefüggésben utalt a pénz kapcsán arra, hogy a „társadalom papírpénzként hozza létre saját fogalmát“, azaz a minden konkrét tartalomtól elvonatkoztatott kapcsolat általános fogalmát. Nem pusztán a klasszikus német filozófia visszhangja volt nála az az állítás, hogy a „társadalom ... nem más, mint az elvont ész ...“. (KT 65.)[41] Az észszerű összefüggés az egyénektől függetlenül jön létre, ezért 'elvont'.

A Tönnies egyik forrását képező klasszikus gazdaságtanban — és ettől a gondolattól tulajdonképpen Marx sem állt távol — a gazdasági cselekvők racionális, kizárólag saját érdeküket és előnyüket tekintő cselekvők. Tönnies a társadalom elméletét bevezetve azt írta, hogy olyan emberekkel foglalkozik, akik „békésen élnek és laknak egymás mellett. Nem állnak azonban lényegi kapcsolatban egymással ...“. (KT 57.) A 'lényegi kapcsolat' hiánya itt az egyetértésben megjelenő közösségi kapcsolatok teljes hiányát jelenti. „A társadalomban mindenki egyedül van, és állandó feszültség van közte és a többiek között.“ (KT 57.) Ez a világ, a 'hatalmi szubjektumok' egymással szembeni 'negatív magatartása' az az állapot, amely Hobbesnál a szerződést megelőző állapot, a 'mindenki harca mindenki ellen'. Ebből az állapotból Tönnies a cserére való utalással lépett tovább, azzal, hogy „egy tárgy odaadásának és elfogadásának egyszerű aktusa“ „érintkezést és közös területet“ eredményez. (KT 58.) Innen, mint láttuk, Tönnies a tőkés viszonyokat eredményező piaci társadalom rekonstrukciója felé haladt. Bár ezt Tönnies explicit módon nem állapította meg, lehetne úgy érvelni, hogy a cseregazdaság (a tőkés gazdaság) előfeltételezi a célracionális (választóakarattól vezérelt) cselekvők létét.

Ez a megoldás Tönniest nem elégítette ki. A társadalom számára nem lehetett a puszta piaci kapcsolat által összetartott társadalom. Adam Smith-szel vitatkozva írta, hogy a 'cseretársadalom' vagy 'polgári társadalom' általános volta „semmi esetre sem annak az újításnak közvetlen vagy akár csak valószínű következménye, hogy a munkát megosztják és termékeit kicserélik.“ (KT 73.) Amikor ezt követően arról írt, hogy a társadalom fejlődését valamiféle 'távoli cél' szem előtt tartásával kell felfognunk, hogy e társadalom léte „egy létrejövőben levő valami, amit az általános akarat vagy az általános ész szubjektumának kell gondolnunk“ (KT 73.), még csak meglehetősen bizonytalan képzetünk lehet csak arról, hogy mire gondolt Smith-t kritizálva. A következő sorokban azonban világos, hogy Tönnies itt a puszta csereviszonnyal szemben a szerződéses kapcsolatra gondolt.

[41] Tönnies ehhez hozzáfűzte, hogy az érzékelt összefüggéseknek nevet adó tudományos fogalmak is hasonlítanak elvontságukban az árukhoz, sőt, a „legfölső tudományos fogalom, amely már nem valami valóságosnak a nevét fejezi ki, hasonlít a pénzhez.“ (KT 66.) A pénz és az absztrakt gondolkodás viszonyára a német klasszikus szociológiában természetesen a legtalálóbb elemzések Simmelnél találhatók.

> „Egy társadalmi viszony lehetségessége nem előfeltételez semmi egyebet, mint nagyszámú olyan csupasz személy meglétét, akik képesek valamit szolgáltatni, és következésképpen valamit megígérni." Az 'összességként felfogott társadalom tehát nem pusztán cseretársadalom, hanem „szabályoknak egy konvencionális rendszere". (KT 74.)

A szerződéses kapcsolatnak pedig a választóakarat (célracionalitás) ha nem is elégséges, de szükséges feltétele. A választóakarat konstrukciója és a társadalom elmélete között a kapcsolatot a szerződések feltételezése teremtette meg. Tönnies tehát a klasszikus gazdaságtant és Marxot kedvelt szerzőjével, Hobbesszal egészítette ki.

Konzervatív vagy szocialista?

Tönnies ellentétes tendenciákat összefoglaló munkamódszeréből következik, hogy saját társadalompolitikai álláspontja olykor félreérthető. A közösség, a népélet nosztalgikus-idealizáló leírása alapján konzervatív-romantikusnak kellene tartanunk (és könyvét a valódi konzervatívok fel is használták).[42] Rokonszenvezett a katedraszocialisták, a *Verein für Sozialpolitik* történeti közgazdászai szociális reformterveivel. Adolph Wagnerrel, Schmollerrel személyes jó kapcsolatban volt.

A tőkés társadalom marxi elemzésének elég messzemenő átvétele eltávolította Tönniest a konzervatívoktól,[43] hiszen ez az elemzés ahhoz a következtetéshez vezette, hogy az osztályok és az osztálykonfliktus a modern ipari rendszer szükségszerű velejárói. A *Közösség és társadalom* befejezésében arról írt, hogy ez az osztályharc a társadalom és állam szétzúzásához vezet, és ennek következménye a modern kultúra vége lesz. (KT 327-328.) Az állammal kapcsolatos rövid fejtegetésekben pedig a termelési eszközök állami tulajdonán alapuló államkapitalizmus lehetőségét is felvetette (KT 306-307.), de nem állítható, hogy ez a perspektíva komolyabban vonzotta volna. Egy, a könyvhöz 1912-ben hozzáfűzött jegyzet (KT 270-271) Tönniest a szövetkezeti szocializmus hívének mutatja. 1907-ban írott népszerű (és a munkásmozgalom törekvéseivel messzemenően rokonszenvező) könyvecskéjét azzal zárta, hogy a trösztök és kartellek kialakulása

> „... a kultúrnépeket jobban előkészíti a jövendő szocializmusra, mint ahogy ezt a munkások gyenge kísérletei tehetnék. Minden mélyebbre tekintő már rég felismerte, hogy a szocializmus *melletti* érveket a kartellek és trösztök hatalmasan megerősítették, az *ellene* szóló összes érvet pedig létezésük cáfolja."[44]

Tönnies a közösség és társadalom páros fogalmaival a XIX. században végbement nagy társadalmi változás leírására alkotott modellt. Olvasható ez úgy, mint annak az

[42] Nemcsak a konzervatívok. A német szélsőjobboldali népiességben is megjelentek a Tönnies munkájában szereplő sztereotípiák. A fiatalság tönniesi értékelése is tartalmazott olyan mozzanatokat, amelyek hasonlóak a későbbi jobboldali ifjúsági mozgalmakban és a nemzetiszocializmusban található ideológiai fordulatokhoz. Minthogy itt szélesen elterjedt kulturális sztereotípiákról volt szó, amelyeket nem Tönnies teremtett meg, hanem csak felhasznált és rendszerezett, nem szabad azt gondolni, hogy e jobboldali népiesség Tönniesből merítette azokat.

[43] Talán éppen a konzervatív irányú félreértelmezéseket kivédendő, adott 1895-ben közre egy összefogott és lendületes áttekintést a kapitalizmus kialakulásáról, amelyben leszögezte: „A racionalista tendenciák tehát maguk is a történelem tényei, éspedig a legjelentősebbek közül valók." Tönnies, Ferdinand: Historismus und Rationalismus, in: *Soziologische Studien und Kritiken. Erste Sammlung,* id. kiad. 110.

[44] Tönnies, Ferdinand: *Die Entwicklung der sozialen Frage,* Leipzig: Göschen'sche Verlagsbuchhandlung, 1907,150-151.

ábrázolása, amit ma modernizációnak nevezünk. Tönnies a munka befejezésében ebben az értelemben beszélt a „közösségi életformáktól“ a „tiszta szerződés“ felé tartó mozgásról, a kultúrfejlődés „két nagy korszakáról“, a közösségről és a társadalomról. (KT 318-319,328.) Azt is világossá tette azonban, hogy ez a megközelítés leegyszerűsítő, hiszen — ahogy a könyv befejezésében írta — társadalmi és közösségi formák ma is együtt léteznek. Ezek a fogalmak Tönnies szándéka szerint nem értelmezhetők tisztán leíró módon, közösség és társadalom nem képzelhetők el a valóságban is elkülönülő, a tapasztalás során külön-külön megfigyelhető képződményekként. A közösség a társadalom előfeltétele ugyan, de egyben kijelöli azt a területet is, amelyet a modern korszakban sem lehet a klasszikus gazdaságtan mintájára cseretársadalomként vagy — Hobbes modelljét követve — tisztán politikai társadalomként elgondolni. Ha a szociológiát a társadalom tudományának tekintjük, azt mondhatjuk, hogy annak tárgyát leginkább éppen nem a tönniesi értelemben vett társadalmi, hanem a közösségi jelenségek alkotják. Ezért van az, hogy Tönnies munkája nemcsak a romantikus és többnyire jobboldali mozgalmakban volt sikeres, hanem a szociológiában is.

Tönnies igen sikeresen foglalt össze néhány azóta is élő gondolkodási mintát. Ha családról beszélünk szemben a szervezetekkel, vagy a szomszédsági kapcsolatokról szemben az érdekszervezetekkel, avagy a magánélet világáról, szemben a nyilvánossággal, önkéntelenül is sokszor olyan sémákat használunk, mint Tönnies: a bizalmas, spontán együttlétet és együttcselekvést állítjuk szembe a mechanikus viszonyokkal, amelyek konstruáltak, nem 'szervesen' keletkeztek. Az egyikben az ember teljes személyiségével vesz részt, a másikban az ember csak személyiségének egyik részével szerepel. Az egyikben kevés számú, de 'mély' kapcsolat alakul ki, a másikban nagyszámú, 'felületes', szegmentált kapcsolat jön létre. Az egyikben ennélfogva elérhető a személyiség teljes kibontakozása, a másikban a személyiség elidegenül, széthasad és megcsonkul. Az egyikben az emberek között közös meggyőződésen alapuló szolidaritás jön létre, a másikban kizsákmányolás és antagonisztikus viszony.

A fentiekből nem az következik, hogy Tönnies zseniálisan ragadta meg a premodern és modern társadalom polaritását, hanem az, hogy a modernitás és modernizálódás értelmezésére még ma is az évszázados sztereotípiákat használjuk. Egyáltalán nem magától értetődő, hogy a világ olyan, ahogy Tönnies azt leírta, de tagadhatatlan, hogy a XX. században sokan — nem csak Tönnies befolyása alatt, de az alatt is — így gondolták el a világot és a modernizációt.

A Közvélemény

A *Közösség és társadalom* — nem azonnal — igen sikeres könyv lett. Ezzel szemben a világháború évei alatt írt és 1922-ben megjelent terjedelmes monográfiáról *(Kritik der Öffentlichen Meinung)*[45] a szociológiai gondolkodás szinte teljesen elfeledkezett. Tönnies ebben a munkában is a korábban vizsgált problémát elemezte: mi az, ami a csere mellett összetarthatja a társadalmakat? A politikai erők és a választópolgárság többsége által illegitimnek tartott weimari köztársaság időszakában ez égető napi kérdés is volt.

A mai értelemben vett közvéleménykutatást Tönnies természetesen nem ismerhette. Azzal tisztában volt, hogy a tényleges politikai vélemények nem a tájékozott, képzett, tudós közönség, a 'tudósok köztársasága' *(Gelehrtenrepublik)* köreiben képződnek —

[45] A kanti kritikai modellnek megfelelően Tönnies a Közvélemény működésmódját, sajátos teljesítményeit akarta feltárni, hogy egyrészt kimutathassa, milyen lényegéből adódó korlátai vannak, másfelől szerkezetének elemzéséből kimutathassa azokat a teljesítményeket, amelyeket tőle el lehet várni.

ahogy ennek ideális körülmények között lennie kellene. (KÖM *77.)* Ezért megkülönböztette azokat a véleményeket, amelyek abban az értelemben 'köz' *(öffentlich)* jellegűek, hogy közreadatnak, bármely hallgató vagy olvasó számára hozzáférhetők, de csak valamely társadalmi kör vélekedését fejezik ki, nem egybehangzóak, egymásnak ellentmondóak. Ez a kisbetűs közvélemény *('eine' öffentliche Meinung).* Ezzel szemben áll a 'tulajdonképpeni' és nagybetűs Közvélemény, „'a' Közvélemény *('die' Öffentliche Meinung)* mint egységes hatékony erő és hatalom." (KÖM 129-131.) Az ezt a Közvéleményt hordozó közönség az egész népet vagy az emberiséget képviseli. (KÖM 137.)

Bár kézenfekvő a Közvéleménynek mint a társadalompolitikai ideál hordozójának a közvéleménnyel mint megfigyelhető tényleges társadalmi képződménnyel való szembeállítása, ez ellentétes Tönnies szándékaival. Tönnies a Közvéleményt nemcsak ideálként, hanem — legalábbis bizonyos mértékben — reális társadalmi alakulatként kezelte. A könyv szövegének nagyobb részét a különböző országok (elsősorban persze Németország) Közvéleményére vonatkozó kortörténeti jegyzetek képezik. Ezek alapján tett különbséget a Közvélemény fajtái között (elméletileg nem igazán megalapozottan, inkább a metaforák meggyőző erejére támaszkodva). Tönnies szilárd, folyékony és légnemű Közvéleményről írt. (KÖM 231.) 'Szilárd' a Közvélemény például a személyes szabadság vonatkozásában (a liberális szellemű társadalmakban), mert a szabadság eszméjét nem lehet megkérdőjelezni. (KÖM 258.) 'Folyékony' a Közvélemény például a munka becsülete tekintetében, mert e téren nagyfokú ingadozást és változékonyságot lehet megfigyelni. (KÖM 262.) 'Légnemű', azaz roppant könnyen változó a Közvélemény (vagy inkább ez már közvélemény?) az egyedi ügyek, például a közéleti botrányok tekintetében. (KÖM 264.)

A könyv záró megjegyzéseiből kitűnik, hogy Tönnies szerint a visszaszorulóban lévő vallás helyett a kultúra jövőjét a Közvélemény alakulása fogja megszabni. (KÖM 570.) Tönnies utalt arra, hogy az 'alsóbb' rétegek egyre erősebben vesznek részt a Közvélemény kialakításában. Ilyen körülmények között a jövő — úgymond — több lehetőséget rejt magában. Az egyik a forradalom, az új barbárság, a fanatizált hordák rohama. A másik a Közvélemény átalakulása, „a Közvélemény önmegismerése és önmeghaladása, amennyiben ebben az értelemben képes a kereszténységet befogadni önmagába és támogatni, nem azért, hogy higgye és vallja, hanem azért, hogy azt legtisztább és legigazibb, az emberiség nemesítésére irányuló szándéka szerint kiteljesítse." (KÖM 572.) Ez a 'nemesítés' Tönnies szerint a népgazdaság feletti uralmat, a tőke uralmával szembeni ellenhatást jelentené, a szociális reformot. A pártoknak egyet kellene érteniük a legkülönfélébb reformok dolgában a földreformtól egészen az alkoholizmus elleni harcig. Az e reformokról való meggyőződés „egy nap még azok vallása lesz, akik elhatározzák, hogy gondolataik és akarásaik irányítását csakis egy olyan organikusan elmélyített észre bízzák, amely lelkiismeretként önmaga szabja meg saját normáit; a Közvélemény lesz az a *társadalmi* lelkiismeret, amely korábban a vallás volt: ez lesz a végleges vallás, amennyiben magát etikai tartalommal tölti fel...". (KÖM 573.) Tönnies politikai utópiája egyben tudományos utópia is volt, közösség és társadalom elméleti kibékítése. A Közvélemény azonosult a társadalmat integráló közös reformok eszméjével: a közösen megvalósítható társadalomátalakulásban való hittel, s így e társadalom szinte a közösséghez vált hasonlóvá. A Közvélemény egyfajta 'civil vallás' alakját öltötte.

A szociológia területei

Tönnies első könyvét (amelyben a szociológia szó nem is fordult elő) későbbi írásaiban a 'tiszta szociológia' körébe sorolta: ennek hivatása szerinte az volt, hogy a 'lényegiségekkel', az általános összefüggésekkel foglalkozzon. Az 'alkalmazott szociológia' feladatának tartotta az egyes kulturális periódusok vizsgálatát. A szociográfia vagy empirikus szociológia, a szociológia harmadik része a tudománynak az az ága, amely összekapcsolja a megfigyelés statisztikai és egyéb elérhető módszereit, és induktív módon jár el. (EiS 321-326.)

Tönnies maga empirikus munkái során elsősorban a hivatalos statisztikákra támaszkodott. A statisztika pályája kezdetétől érdekelte,[46] meglehetősen sok időt fordított ilyen irányú tanulmányaira (filozófus barátja, Paulsen bánatára). Tanult a német statisztika kiemelkedő művelőjénél, Ernst Engelnél; tartott is statisztikai órákat (1903 és 1905 között például minden szemeszterben, összesen 24 hallgatónak).[47] Módszertanilag a Quételet-féle statisztika követője volt. Érdekelte az öngyilkosság, a népességmozgás kérdése. Kriminológiai kutatásai során abból kiindulva, hogy „a szociográfusnak szilárd talajon kell állni, az országot és népét nem csak a számok révén kell ismernie“ (EiS 325.), végiglátogatott több börtönt is, kikérdezett elítélteket, 1900-ban és 1905-ben pedig egyfajta kérdőíves vizsgálatot is végzett (lelkészeket kérdezett meg a gyülekezetükben található fiatalkorúakról). Úgy vélte, hogy a hivatalos statisztikából a fiatal bűnözők valós társadalmi környezete nem ismerhető meg. Arra azonban Tönnies nem tett kísérletet, hogy nagy hatású akarat- és kultúratipológiáját fogalmilag összekapcsolja empirikus vizsgálódásaival (tulajdonképpen ez az, ami Durkheim egykorú kutatásaitól az övét megkülönbözteti). Ez talán öntudatlanul is tükrözte a valóságos helyzetet: a nemzetgazdaságtan vagy az államtudományok professzorától (ezekre a helyekre pályázhatott Tönnies) nem aprólékos empirikus munkát vártak a hatóságok.

Pályája végén, 1931-ben Tönnies újra összefoglalta szociológiai gondolatait. Tankönyvnek szánt munkája végén ugyan leszögezte, hogy a szociológia fejlődését akadályozza, „hogy sokszor csak mint fogalmakról való tudományt tekintik ...“ (EiS 326.), de éppenséggel ezt a fogalom-tudományt, a saját értelmezése szerint a társadalmi lényegiségekkel *(Wesenheiten)* foglalkozó 'tiszta szociológiát' művelte. (Ezzel a húszas években a német szociológiában intézményi szempontból domináns áramlatba, a 'professzori szociológiába' illeszkedett bele.) Beszélt egyrészt a társadalmi (személyközi) viszonyokról, a társadalmi 'összletekről' *(Samtschaften* — a német szó éppoly önkényes szóalkotás, mint az 'összlet'), azaz a nagycsoportokról, mint amilyenek a rendek, az osztályok, a nemzetek. Megkülönböztette ezektől a társadalmi szövetségeket *(Verband),* azaz az intézményeket, majd tárgyalta az értékek, normák kérdését, gazdaság, politika és szellemi élet viszonyát. A kései Tönnies — sokkal egyértelműbben, mint korai munkájában — egyfajta 'realista' és nem a cselekvésből kiinduló szociológia mellett foglalt állást: Weber ellenében hangsúlyozta, hogy a különböző társadalmi viszonyok, 'összletek' és szövetségek valóban létező dolgok, mi több, ezek a szociológia igazi tárgyai. (EiS 9.) Könyve tankönyvnek íródott ugyan, de ilyenként sohasem használták, és furcsa szóképzéseivel együtt teljesen elfelejtődött.

A maga idején nehézkessége ellenére a *Közösség és társadalom* egyfajta kordiagnózis volt. Ennek jelentőségét Tönnies a weimari időben is elismerte, rendszerében az alkalmazott szociológiára rótta ezt a feladatot. Ennek kellene megkísérelnie, hogy „a szocio-

[46] 1880. február 8-án írta barátjának, hogy tervez egy „kirándulást a *physique sociale*-ba vagy szociológiába, statisztikai alapon ...“. Lásd Tönnies-Paulsen i. m. 70.

[47] Lásd Jacoby i. m. 106.

lógiai fogalmakat a jelenlegi állapotok és a nagy történeti változások, végül is az egész emberi fejlődés megértésére felhasználja.“ (EiS 315.) Az 'alkalmazott' szociológiára azonban érdemben már nem tért ki (csak elszórt megjegyzésekben, például amikor a szövetkezeti szocializmussal mint újfajta közösséggel való rokonszenvét fejtette ki — EiS 288). Később pedig Weber kategóriáinak nem magától értetődő sikere a XX. század második felének szociológiájában elfedte a nehézkes és régimódian holista Tönnies alkotta fogalomrendszert.

*

Tönnies mintegy fél évszázados munkássága a klasszikus szociológia egész időszakát átfogta. Első munkája még éppúgy tekinthető a XIX. századi társadalmi gondolkodás termékének, mint a kialakulni kezdő szociológia egyik első kísérletének arra, hogy a megelőző időszak problematikáját, a modernitás értelmezését az új szaktudományba átemelje. Mint már szó volt róla, Tönnies munkáját a szociológia körébe tartozónak tekintette, de ezt az igényét akkor gondosan eltitkolta. Részese volt később a szociológia félénk intézményesedési törekvéseinek, és szereplője a megkésett weimari intézményesedésnek. Utolsó könyvének sterilitása nem az öregkor következménye. A gyorsan berendezkedő weimari szociológia a nagyívű, összefoglaló, általánosságokat tárgyaló munkáknak kedvezett. Tönnies munkája is ennek a törekvésnek volt a része.

Werner Sombart

■ Werner Sombart 1863-ban a Harz hegységben levő Ermslebenben, apja birtokán született. Anton Sombart polgári családból származott, majd megvásárolt egy nemesi birtokot, emellett volt egy cukorgyára. Aktív politikus volt, képviselő, a *Verein für Sozialpolitik* alapító tagja és sok tekintetben Gustav Schmoller elvtársa. Fia, Werner már Berlinben nőtt fel, ott járt iskolába. Egyetemi tanulmányait Pisában kezdte meg, Berlinben folytatta. Tanárai az akkori német gazdaságtan vezető képviselői voltak, így a katedraszocialista Adolph Wagner. Gustav Schmollernél doktorált. Rövid brémai jogászkodás után 1890-ben Althoff kineveztette a breslaui egyetemre rendkívüli professzornak, noha még nem is habilitált.

Breslauban Sombart népszerű egyetemi oktató lett. Az 1890-es években aktívan részt vett a helyi közéletben. Szociálpolitikai ügyekben is hallatta szavát. Ebben az időben tanulmányozta Marx és Engels írásait, kapcsolatban állt számos szociáldemokrata politikussal, emiatt szociáldemokrata hírébe került (és részben e miatt nem kapta meg a Max Weber távozásával megürült freiburgi tanszéket). Egy 1896-os zürichi előadássorozatból született a szocializmusról szóló könyve, amely igen sikeres lett. 1914-ig nyolc, folyamatosan átdolgozott német kiadása jelent meg, több nyelvre lefordították. A szociáldemokrata mozgalomban sokfelé mint pártirodalmat használták.

Anyagi helyzete egyre javult, apja után kisebb vagyont örökölt, és nagypolgári életet élt. Kétholdas parkban álló 14 szobás villában lakott feleségével és négy lányával, később az Óriás-hegységben épített egy 32 holdas parkban hatalmas házat. A szakmai kapcsolatokon kívül (jó viszonyban volt a Weber fivérekkel, Tönniesszel) sok értelmiségivel barátkozott, így az iparmágnás-publicista Walther Rathenauval, a drámaíró Gerhart Hauptmannal. Egy ideig közreműködött a *Der Morgen* értelmiségi lap szerkesztésében.

1906-ban az akkor alapított berlini *Handelshochschule* tanára lett. Berlini átköltözését részben az motiválta, hogy Breslauban nem jutott előre az egyetemi ranglétrán, részben az, hogy távol lehessen a számos nőkapcsolata miatt egyre feszültebb légkörű családtól. Rengeteget publikált, egész Németországot bejárta előadásaival, lapokat szerkesztett, de kezdeti közéleti, szociálpolitikai elkötelezettsége eltűnt. Részt vett a német szociológiai társaság, a DGS megalapításában.

1915-ben megjelent *Handler und Helden* című munkájával ő is a háborús propaganda szolgálatába állt. Szélsőséges angolellenes sovinizmusával, teljes szellemi és gazdasági bezárkózást követelő programjával barátait elidegenítette, ugyanakkor a konzervatív-nacio-

nalista professzori kar továbbra is gyanakodva figyelte. 1918 elején végre kinevezést kapott a berlini egyetemre.

A nagypolgári élethez szokott Sombartot a háború utáni válság, amely elsodorta a *Bildungsbürgertum* anyagi alapjait, súlyosan érintette. Eladta nagy hegyvidéki házát, majd hatalmas könyvtárát is az osakai egyetemnek. Simmel és Max Weber halála után Tönnies mellett a német szociológia nagy öregjének, legtekintélyesebb képviselőjének számított. 1922-ben részt vett a DGS újraalapításában. Nemzetközi ismertsége is jelentős volt. 1924-ben a proletárszocializmusról írott könyve a marxi hagyománnyal való végleges szakításnak tűnt. 1927-ben, a modern kapitalizmusról írt műve III. kötetének bevezetésében mégis azt írta: „e mű a marxi mű folytatása és bizonyos értelemben a bevégzése kíván lenjű.“ (MOK2 III. 1: XIX.) Politikailag egyre inkább jobbra húzódott, a kapitalizmus konzervatív, nacionalista és radikális jobboldali kritikusaihoz közeledett. Aktív állami beavatkozást, az ipari kapitalizmustól való elfordulást és a gazdaság re-agrarizálását javasolta. írásait romantikus technikaellenesség is jellemezte. 1934-ben írott *Der Deutsche Sozialistnus* című könyve sok rokonságot mutatott a náci gondolatvilággal, de az ekkor már nyugdíjas Sombart nem azonosult teljesen a rendszerrel, és az sem fogadta el mint ideológust. 1941-ben halt meg.

- Elemzett művei:

A szocializmus és a szociális mozgalom (1896) (fordította: Vezsenyi Béla), Budapest: Grill Károly könyviadóvállalata, 1908 (SSM)
Der moderné Kapitalismus I—II, Leipzig: Duncker & Humblot, 1902 (MOK1)
Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen (1913), München: Duncker & Humblot, 1920 (B)
Die Juden und das Wirtschaftsleben, Leipzig: Duncker & Humblot, 1911
Der moderné Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropaischen Wirtschaftslebens von seinen Anfangen bis zur Gegenwart. I. 1-2., II. 1-2., III. 1-2. (1916—1927), Berlin: Duncker & Humblot, 1969 (MOK2)

Sombart politikai, erkölcsi alapelvei és tudományos nézetei többször is alaposan megváltoztak, Paul Honigsheim szerint Sombartnak annyi világnézete volt, ahány szeretője (és az igen sok volt).

Sombart első írásaiban a katedraszocializmus álláspontját képviselte, azaz erőteljes konzervatív-nemzeti szellemű állami gazdasági beavatkozást követelt. Breslaui működése során eltávolodott ettől a felfogástól, egyre inkább az ipari, kapitalista fejlődés elkerülhetetlenségéről és szükségességéről értekezett, és ezt egészítette ki a szocializmus irányában való, mindvégig kétértelműségekkel teli tájékozódása. A szocializmusról 1896-ban írott könyve sikere azzal magyarázható, hogy világosan és olvasmányosan foglalta össze a különböző szocialista elméleteket, az egyes szocialista mozgalmakat. Azt, hogy Marx mély hatással volt rá, sosem tagadta. A *Kommunista kiáltványról* írta: „Én százszor meg százszor elolvastam és mindannyiszor megragad, valahányszor újra kezembe veszem.“ (SSM 44.) Volt abban szerepe, hogy Marx munkásságát a közgazdászok és a későbbi szociológusok komolyan vették (Tönniesnek Marxtól bizonyos gondolatokat átvevő műve korábbi, Simmel és Weber csak 1896 után foglalkoztak elmélyültebben Marxszal). Ez természetesen nem ellentétes azzal a nézetével, hogy Marx számos fontos tételét — a munkaérték-elméletet, az elnyomorodás-elméletet, a tőkefelhalmozásról és a középrétegek eltűnéséről vallott felfogását — tévesnek tartotta. Később Sombart magát tartotta a revizionizmus igazi megteremtőjének (hiszen könyve a Bernsteiné előtt három évvel jelent meg).

A szocializmusról szóló könyvben a munkásmozgalmat a gazdasági-társadalmi determinizmus szellemében értelmezte, a kapitalista fejlődés következményének tartotta. A könyv szociológiatörténeti szempontból legérdekesebb részei azonban nem ezek, hanem a bevezetésben kifejtett osztályfelfogás. Sombart itt rámutatott arra, hogy a „szociális osztály“ nem azonos valamely foglalkozási renddel, vagyoni osztállyal vagy politi-

kai párttal. (SSM VII-VIII.) A mai társadalomban „a javak termelése ... 'nagyban' történik, azaz oly módon, hogy sok munkaerő egységes vezetés alatt valamely egységes munkára egyesül“, és ez a termelés a javak magántulajdonán alapul. (SSM X.) Ebből következik a társadalom tagozódása is, hiszen „minden jószág előállítása az élő munkának a tárgyi termelési tényezőkkel való egyesítésén alapszik“, és a „kapitalista termelési mód főkép abban különbözik a másfajtától, hogy ennél a két termelési tényezőt külön vált csoportok képviselik ...“, és a két tényező egyesítése 'szabad bérszerződés' útján történik. (SSM XI.) Ez a két osztály természetesen a burzsoázia és a proletariátus. (SSM XII—XIII.) A két osztály ellentétének, a proletár mozgalomnak a „forrása az az ellentét, melyet a munkás a maga gyakorta nyomorúságos helyzete és azon gazdagság között lát, melyben a kapitalista osztály sok tagja dúslakodik ...“. (SSM XVI.) Sombart átvette a marxi osztályfelfogás sok elemét (természetesen a Sombart számára elméleti és gyakorlati okokból is elfogadhatatlan kizsákmányolás-fogalom nélkül). Ezzel e koncepciónak polgárjogot biztosított a tiszteletreméltó polgári tudományosságban.

A kapitalizmus szelleme

Sombartnak a modern kapitalizmusról 1902-ben megjelentetett könyve[48] önmagában azért is figyelmet érdemel, mert a 'kapitalizmus' terminust és a kapitalizmus történeti szakaszainak jelölésére használt 'kora, érett és késő kapitalizmus' kifejezéseket *(Früh-, Hoch-, Spatkapitalismus)* is nagymértékben Sombart munkájának a hatására fogadta el a német, majd később a nemzetközi társadalomtudomány. Fogalmi tekintetben ez a munka messze távolodott a szocializmusról szóló könyvtől. A saját maga számára kidolgozott (de a könyvben következetesen nem használt) fogalmi keret (MOK11: 69 sk.) a történeti gazdaságtan és a marxi megközelítés nehezen áttekinthető elegye volt. Sombart legfontosabb fogalma a gazdasági rendszer *(Wirtschaftssystem):* ennek összetevői „az érvényes gazdasági rend *(Wirtschaftsordnung)* és az uralkodó gazdasági elvek *(Wirtschaftsprincip;* később *Wirtschaftsgesinnung),* amelyekkel az egyes gazdasági szubjektumok mint objektív tényekkel kerülnek szembe.“ (MOK1 I: 51; vö. MOK2 1:1. 21-22.) A nagyszámú történelmi gazdasági rendszert (például a nagycsaládi házközösség rendszerét, a falugazdaságot, a kézműipari városgazdaságot, a kapitalista gazdaságot és a szocialista gazdaságot) három gazdasági fokba rendezte. Ezek a specializáció és a társadalmasulás szintje szerint különülnek el: egyéni gazdaság (ahol a termelés és a fogyasztás ugyanazon egységben történik), az átmeneti gazdaság, a kézművesség *(Handwerk)* (ahol a termelés a fogyasztás kedvéért történik, de a fogyasztó és termelő egységek elválnak) és a társadalomgazdaság *(Gesellschaftswirtschaft),* kapitalizmus, ahol termelés és fogyasztás is elválik. (MOK11:58-59,66-67; v.ö. MOK21.1: 22-23.) Sombart . legfontosabb állítása az volt, hogy az egyes gazdasági rendek, gazdasági rendszerek a gazdasági elv, azaz „a sajátosan uralkodó, a gazdasági tevékenység célkitűzésében kifejeződő motivációs irány“ tekintetében különböznek. (MOK1 I: 61.)

Sombart két jellegzetes motivációs irányt különböztetett meg. A *szükségletfedező elv (Bedarfdeckungsprinzip)* által meghatározott rendszerben az emberek arra törekszenek, hogy adott mennyiségű és összetétel tekintetében is meghatározott használati jószágot szerezzenek be. (MOK2 1.1: 14.) E rendszer, a kapitalizmus előtti gazdaság, elsősorban

[48] E munka és annak csaknem háromszoros terjedelemre duzzasztott 1916-os második kiadása máig hivatkozott történeti alapműnek számít. Lásd pl. Fernand Braudel számos hivatkozását: *Anyagi kultúra, gazdaság ás kapitalizmus. XV-XVIII. század. A mindennapi élet struktúrái: a lehetséges és a lehetetlen,* Budapest: Gondolat, 1985.

a kézműipar terjedelmes elemzése a munka második kiadásának I. kötetében, 1916-ban az eredetivel csaknem azonos terjedelmű, önálló művé dagadt. A kapitalizmus előtti gazdaság jellegzetességét, domináns 'szellemét' és elvét a mű mindkét változatában a 'táplálás, táplálék' *(Nahrung)* eszméjében látta. A kézműves esetében ezt így írta le: „Státusának *megfelelő életszintre* törekszik, nem kevesebbre, de nem is többre. Léte anyagi bázisát, 'táplálékát' a kézműves munkának kell biztosítani, a kézművességnek kell őt 'táplálnia'." (MOK1 I: 86; MOK2 1:1. 34.)

A kapitalizmust meghatározó *nyereségelv (Erwerbsprinzip)* önmagáért beszél: a gazdálkodás célja itt a lehető legnagyobb mennyiségű pénz megszerzése. (MOK2 1.1. 14.) A gazdasági rendszer és így a kapitalizmus megkülönböztető elemét nem 'külsődleges' jegyekben, hanem a gazdálkodó egyén sajátos motivációjában, érzületében, a korszak 'szellemében' *(Geist)* (MOK11: 55.) látta.[49] A kapitalizmus mint gazdasági forma jellegzetességének a gazdasági céltételezés és az eleven személyiség elválását tartotta, vagyis azt, hogy a tőkés vállalkozás teljesítményét a tőke értékesülésének személytelen nézőpontja (és nem a gazdálkodó 'táplálása') alapján veszik számba. A gazdasági szubjektum csak a tárgyi vagyon képviselője. (MOK1 I: 195-196.) A kapitalista vállalkozás létrejöttének ennélfogva nemcsak a tőkefelhalmozás a feltétele, hanem a 'kapitalista szellem' *(kapitalistischer Geist)* kialakulása is. Az a gondolat tehát, hogy a kapitalizmusnak vannak életvitelbeli, érzületi összetevői és előfeltételei, nem Webertől, hanem Sombarttól származik.

Ami a tőke mint tárgyi vagyon felhalmozását illeti, Sombart itt a gazdaságtörténet áttekintése után azt állapította meg, hogy a XIII-XIV. századtól megjelenő itáliai és flandriai tőkés vállalkozások vagyona alapvetően a városokban felhalmozódó földjáradékból származott. (MOK11: 291,298.) Ennek a maga korában is hevesen vitatott tézisnek a gazdaságtörténeti elemzése nem ide tartozik. Lényeges viszont felfigyelni arra, hogy Sombart a kapitalizmus eredetét messze a középkorba tolta vissza, és ezzel bizonyos kérdéseket eleve máshogy vetett fel, mint nem sokkal később Weber.

Ami a kapitalizmus szellemét illeti, ennek magvát a 'szerzési ösztönben' *(Erwerbstrieb)* látta, azaz abban, hogy „a pénz arra való, hogy gazdasági tevékenység révén szaporodjon." (MOK1 I: 379.)[50] Ennek a szellemnek a forrását — Weber későbbi tézisével szemben — nem vallási eszmékben látta. Igazi választ a saját maga által feltett kérdésre munkája első kiadásában nem adott. Azt írta, hogy „feltehetőleg örökké áthatolhatatlan homályban" fog maradni, hogy e szellem hol alakult ki. (MOK11:388.) Utalt azonban bizonyos tényezőkre: az alsóbb rendbeli emberek felemelkedésükhöz más utat nem találhattak, mint a 'szerzést' (MOK11: 388-389.); a zsidók mint idegen elemek játszhattak benne bizonyos szerepet. (MOK1 I: 390.) A szerzési ösztönnek természetesen a gazdasági racionalizmussal kellett összeszövődnie ahhoz, hogy valóban kialakuljon a kapitalista szellem. (MOK11: 391.) A gazdasági racionalizmus forrását bizonyos technikákban, azaz a tízes számrendszer elterjedésében (XIII. század) és a kettős könyvelési technika kidolgozásában találta meg.

[49] Az a körülmény, hogy a kapitalizmust 1916-ban — távoli marxi reminiszcenciaként — úgy határozta meg, mint olyan gazdasági szervezetet, amelyben a termelőeszközök tulajdonosai és a tulajdon nélküli munkások működnek együtt piaci kapcsolatok révén (MOK21.1: 319), nem változtatta meg azt a felfogását, hogy a meghatározó mégis a szellem: a kapitalizmus nem más mint a fausti szellem érvényesülése. (MOK2 1.1: 327.)

[50] Sombart ebben az összefüggésben idézte Jacob Fuggernek azt a mondását, amelyet később Weber is felhasznált (PE 48), hogy a puszta szerzési ösztönt a racionális kapitalista szellemmel szembeállítsa. Fugger visszavonulni készülő üzlettársával, Thurzó Györggyel vitatkozott, és ekkor mondta volna, hogy „ő egészen más természet, addig akar nyerészkedni, ameddig csak bír." (MOK1 I: 396.) Sem Sombart, sem Weber nem említi, hogy Thurzó és Fugger csak a magyarországi bányászatból való kivonulásról vagy maradásról vitatkoztak, és nem általában a vállalkozás feladásáról. Lásd Samuelsson, Kürt: *Économie et religion. Une critique de Max Weber* (1957), Paris: Mouton, 1971, 52-53.

A kapitalista 'szellem' eredetének kérdésére későbbi munkáiban, a burzsoáról írottban, majd a luxusfogyasztásnak és a háborúnak a kapitalizmus kifejlődésére gyakorolt hatását bemutató könyvében is visszatért, végül a modern kapitalizmus elemzésének új kiadásában részletesebben kifejtette. A kapitalizmus 'szelleme' újabb felfogása szerint két, nagyon eltérő alkotórészből állt össze. (MOK21.1:329.) Elsődlegesnek tartotta a vállalkozó szellemet *(Unternehmungsgeist).* A vállalkozáshoz előrelátás, döntésképesség, szervezőképesség, lélekjelenlét kell. A klasszikus vállalkozó szerinte az öreg Faust.[51] (B 75.) Azok a 'reneszánsz emberek' voltak fontosak úgymond a kapitalizmus létrejöttében, akik a rablással összekapcsolódó tengeri kereskedelmet űzték, kalandorok voltak, majd gyarmatosítók. Vállalkozókat látott a spekulánsokban, szervezőkben és azokban a 'tervkovácsokban' *(Projektenmacher),* akik a XVII-XVIII. században a gyors meggazdagodás biztos tippjeit árulták. Sombart egészen a XVII. századig meghatározónak látta ezt a fajta fantáziára és rablásra alapozott 'vállalkozást'. (B 29 sk.) A korai kapitalista vállalkozói szellem megnyilvánulásának tartotta például az 1637-ben a piac gyors összeomlásával végződő hollandiai tulipánspekulációt. (B 61-63.)[52]

A másik 'szellem' a 'polgári szellem' *(Bürgergeist)* volt, amelynek forrását elsősorban a reneszánsz Itáliában (León Battista Alberti írásaiban) találta meg. (B 135 sk.) A polgár eszerint megbízható, józan, számító gazdálkodó, racionális, takarékos ember, aki kiadásait a bevételeihez igazítja, a tevékenységeket hasznosságuk és célszerűségük szerint értékeli. A gazdagság forrásának a szorgalmat és az igyekezetet tartja. A szerződések, az adott szó betartása a legfontosabb erények közé tartozik. Sombart szerint ez az üzleti erkölcs: az üzletet szolgáló, az üzletből származó erkölcs *(eine Morál fürs Geschaft, eine Morál aus Geschaft).* (B 162.) A polgár erénye a tisztesség, az üzleti megbízhatóság. „Mindig van bennük egy kis képmutatás, mert — az üzleti érdek szemszögéből - elegendő, ha az embert tisztességesnek *tartják.* Hogy *az is legyen,* az nem elég, annak is kell számítani.“ (B 163.) A stilisztikai eszközökből is rögtön látszik, hogy Sombart rokonszenve a vállalkozóé, nem a polgáré.

A két 'szellemet' Sombart már nem társadalmi-gazdasági, hanem természeti-öröklетes különbségekre vezette vissza. A vállalkozói és a polgári, a számító szellem különbsége mellé állította Sombart az úri *(seigneuriale)* és a polgári természet különbségét is.

> „Különbözőképpen értékelik a világot és az életet: azok számára a legfelső értékek szubjektívek, személyesek, emezek számára objektívek, tárgyiak; azok élvezetre született emberek, ezek a kötelességre született emberek; azok egyedi emberek, ezek csordaemberek; azok személyiséggel bíró emberek, ezek tárgyias emberek; azok esztéták, ezek etikusok.“ (B 260.)

[51] Sombart a következő részletet idézte:

> „Ásót, lapátot és csákányt a kézbe!
> Amit kitűztem, hajtsátok ma végre.
> Szigorú rend, vasszorgalom
> harcolja ki diadalom;
> a legnagyobb mű végre kész lesz:
> *egy ész* elég ezernyi kézhez.“

Goethe, Johann Wolfgang: *Faust* (Kálnoky László fordítása), Budapest: Európa, 1964, 388.

[52] A vállalkozó ilyen felfogása valamelyes hasonlóságot mutat Joseph A. Schumpeter először 1912-ben, azaz Sombart szóban forgó műve előtt egy évvel megjelent *A gazdasági fejlődés elmélete* (Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1980) című munkájában kifejtett vállalkozó-felfogással, amely szerint a vállllakozó funkciója 'új kombinációk' megteremtése, azaz az újítás a gazdasági folyamatban. (Lásd i. m. 120 sk.) Schumpeter, az 'osztrák iskola' neveltje ismerte Sombart és Weber írásait (.Weber később az általa szerkesztett *Grundrijl der Sozialökonomikban* is rábízott egy fontos részt). Schumpeter vállalkozó-felfogásának nemcsak gazdaságelméleti, hanem szociológiai implikáció is vannak, ám hiányzott nála a Sombart vállalkozóképét meghatározó romantikus és hatalmi elem.

E különbségek örökletesen meghatározottak tehát. A különbségek nemcsak egyéniek, hanem az egyes népek örökletes tulajdonságai, a 'vére' is más. Vannak 'hősi népek' *(Heldenvölker),* akik olyan tulajdonságokkal rendelkeznek, mint amilyenek a kora kapitalista vállalkozásokhoz kellettek: a rómaiak, a normannok, a szászok, a frankok és utódaik. (B 272-273). Vannak kereskedőnépek *(Handlervölker),* akiknek a szelleme a számító kapitalizmusé: a firenzeiek, a skótok, a zsidók. (B 273.) Látható, hogy ebben a szembeállításban összeolvad az 'úr', a 'hős' és az eredetileg a kapitalizmus megteremtőjének tartott 'vállalkozó'.

Sombart úgy vélte, hogy könyvének a tanulságai után „a Max Weberéhez hasonló szellemdús hipotézisek sem tarthatók tovább fenn." (B 457.) Ebben a kettejük közti vitában nem az a lényegi különbség, hogy vajon a polgári szellemnek autentikusabb képviselője-e a firenzei Leon Battista Alberti, mint Benjámin Franklin, hogy vajon a rabló vállalkozók hozzájárultak-e a kapitalizmus kialakulásához, hogy a tomista filozófia elősegítette-e e a kapitalista szellem fejlődését (B 308-309.), hogy a vallásosságnak a reformáció korában megfigyelhető erősödése nem gátolta-e éppen a kapitalista szellem kialakulását. (B 323-324.) A fő különbség az volt, hogy míg Weber 1904 után egyre inkább a társadalmi szerkezetben kereste a vallási képzetek átalakulásának a magyarázatát, és a kapitalizmussal kapcsolatos sötét prognózisai ellenére kitartott liberális álláspontja mellett, Sombart a konzervatív kultúrkritika felé sodródott.

A kapitalizmus kritikája

A kapitalizmusnak a korábbi kézműves termelés feletti győzelmét Sombart véglegesnek és törvényszerűnek tartotta. (MOK1 I: 654-645.) A 'kapitalizmus szelleme' dolgában azonban Sombart sem volt optimista. A mű korábbi változatának azok a fejtegetései, amelyek a kapitalizmus szellemének a bemutatását zárták, Webernek sokkal jobban ismert és sokkal meggyőzőbben fogalmazott pesszimista próféciáját (PE 287.) előlegezték meg. Sombart — talán Simmel hasonló értelmű fejtegetéseinek a hatására — a cél/eszköz viszony megfordulását látta a kapitalizmusban. Míg korábban a gazdasági tevékenység a szerzést szolgálta, most változás következett be:

> „... és a gazdasági tevékenység jelenik meg maga mint cél. ... Az üzleti érzék molochja lassan kinyújtja karmait, hogy nemzedéket nemzedék után egyre teljesebben megkaparintson. Míg valaha a tárgyi vagyon személlyé vált, most fokozatosan a személy lesz tárggyá, akarat nélküli fogaskerékké a modern gazdasági viszonyok óriási gépezetében." (MOK11: 397.)

Ez a pesszimista prófécia már jelezte, hogy a marxizmussal való (talán sosem őszinte) kacérkodása után Sombart nem a liberális kapitalista gondolatvilág felé, hanem a kapitalizmus valamiféle romantikus-konzervatív kritikája felé közeledett. Nem sokkal a modern kapitalizmusról írt könyve megjelenése után már a régi kézműves város 'eredetiségét' *(Ursprünglichkeit)* és 'természetközelségét' *(Naturzugehörigkeit)* dicsérte, a nagyvárosi polgárságnak tartott jól megfizetett előadásaiban pedig azt fejtegette, hogy a nagyváros alkalmatlan a 'kifinomultabb kultúrélet' számára.

A polgári gondolkodással szemben egyre kritikusabb Sombart fontosnak tartotta a zsidók szerepét a kapitalizmus kialakulásában. Ebben a tekintetben is nagy gazdaságtörténeti anyagra támaszkodott, de igazán lényegesnek nem a zsidóknak a gazdasági életben játszott tényleges szerepét tartotta, hanem azt, hogy ők voltak a kapitalista szellem igazi megtestesítői.

„Bensőleg-lelkileg a jelentőségük a kapitalista lényeg szempontjából azért olyan nagy, mert tulajdonképpen ők voltak azok, akik a gazdasági életet modern szellemmel átitatták, mert ők fejlesztették ki teljesen a kapitalizmus legbensőbb eszméjét.“[53]

Sombart bőven foglalkozott a zsidó hagyományok és kultúra azon vonásaival, amelyek szerinte hozzájárultak a kapitalizmus kialakulásához, így a zsidó vallás racionalizmusával, az igazolódás gondolatával, az élet racionalizálódásával, a polgári erények kialakulásával. A kapitalizmus kialakulása szempontjából különösen fontosnak tartotta a zsidók elkülönülését, idegenségét és a nem-zsidókkal, az idegenekkel szemben tanúsított sajátos gazdasági magatartását. A Bibliának arra az előírására utalt, amely megtiltotta a kamatszedést a zsidóktól, de megengedte azt az idegentől.[54] Az idegentől való kamatszedés engedélyezésében Sombart az iparszabadság és szabadkereskedelem (sic!) irányába tett lépést látott, és ebben a zsidó 'kettős erkölcsben' látta azt a döntő elemet, amely szerinte a zsidóságot a kapitalizmusra képesítette.[55] A gazdaságtörténetben nagy tárgyi tudással rendelkező Sombart a kollektív psziché megvilágításában — mint írta - egyfajta 'művészi' lényegszemléletre támaszkodott,[56] ami a közkeletű antiszemita előítéletek emelkedett megfogalmazásához vezetett.

Sombart hajlamos volt a felületességre. „Nincs mindig mélyszántásra szükség a racionális talajművelésben“ — írta 1913-ban a burzsoáról szóló, népszerűnek is szánt művében. (B 306.) Ebben többször nyíltan vitatkozott Weber akkor már széles körben ismert téziseivel. Sombart, a kapitalizmus teoretikusa átfogó polémiára vállalkozott a polgári szellemmel. A modern gazdasági ember szellemét, az eleven ember szükségletei iránti érdektelenséget, a szerzésvágy határtalanságát, az expanzióra való értelmetlen törekvést, a nagy, a gyors, az új, a hatalmas kultuszát taszítónak, a most már szinte idillinek elképzelt kora kapitalizmus 'táplálás'-eszméjével ellentétesnek találta. (B 217-222.)

„Egy igazán nagy nemzedék, amely az emberi lélek mély problémáival küzd, nem fogja magát attól nagynak érezni, hogy néhány technikai találmánya sikerült. Ezt a fajta külsődleges hatalmat nem fogja sokra becsülni. A mi korunk azonban, amelyből minden igazi nagyság hiányzik, gyermekesen gyönyörködik ebben a hatalomban, és túl nagyra értékeli azokat, akik bírnak vele.“ (B 226.)

Ez a konzervatív kultúrkritika hangja, és ez átalakította Sombart képét a kapitalizmus keletkezéséről. A burzsoáról szóló könyve végén a modern kapitalista vállalkozót Sombart így értékelte:

„Minden pusztává válik körülötte, elhal minden élet, odalesz minden érték ... Természet, művészet, irodalom, állam, barátok: minden eltűnik a rejtelmes semmiben, mert nincs 'ideje', hogy feléjük fordulhasson.“ (B 454.)

Ez lett volna a végső szava? 1927-ben már ezt írta:

„A 'hajtóerő' a modern kapitalista gazdaságban tehát a kapitalista vállalkozó és csakis ő. Nélküle semmi sem történik. Épp ezért ő az egyetlen 'produktív', azaz teremtő, alkotó erő ...“. (MOK2 III.l: 12.)

[53] Sombart, Werner: *Die Juden und das Wirtschaftsleben,* Leipzig: Duncker & Humblot, 1911, 24.

[54] 5Móz 23: 21: „Az idegentől vehetsz kamatot, de atyádfiától ne végy kamatot!“ A Bibliából a következő kiadás alapján idézek: *Biblia. Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése,* Budapest: A Magyar Bibliatársulat megbízásából a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 2002.

[55] I. m. 290. Weber felfogása a Sombarténak éppen az ellentéte volt. Az említett bibliai helyben és a rá épülő gazdasági gyakorlatban éppen nem a racionális kapitalizmus kialakulását elősegítő, hanem ellenkezőleg, gátló, a formális legalitás kialakulását akadályozó tényezőt látott. (PE 257, VGE 482 sk.)

[56] Sombart i. m. 307.

Ha azt hinnénk, hogy a kapitalista vállalkozó dicsérete a kapitalista rendszerrel való megbékélését jelentette volna, lapozzunk csak a munka végére. Itt Sombart azt fejtegette, hogy nincs igazán lényeges különbség a tekintetben, hogy a jövő gazdasága kapitalista vagy szocialista, azaz tervgazdaság lesz-e. A kérdés az,

> „... hogy vajon a jövő gazdaságában lesz-e hely a sem nem kapitalista, sem nem szocialista gazdasági rendszerek, azaz az egyéni gazdaságok, a kézműipar, a parasztgazdaságok számára. Ezek a szembenálló világok. Szellem és lélek." (MOK2 III.2: 1017.)

Halvány romantikus, antikapitalista utópia ez, ahogy ez a lélek' és 'szellem' értelmezéséből kiderül:

> „A szellemnek *(Geist)* önálló léte van, nem kell elevennek lennie. A lélek *(Seele)* mindig az élethez kötött, mint emberi lélek mindig személyhez kötött. A szellemiesítés a lelkitől a szellemi felé való mozgás, a lelki folyamatok objektiválása, kifelé való megmutatása, 'eltárgyiasítás'." (MOK2 III.2: 895.)

A munkásság 'szellemiesítése' azt jelenti, hogy mint tag, fogaskerék beilleszkedik a kapitalizmus mechanizmusába (MOK2III. 1:424.), az üzem 'szellemiesítése' a racionalizálással azonos. (MOK2 III.2: 895.) Ezzel a tárgyiasítással, gépiesítéssel, racionalizálással szemben kell a lelkit' védelmezni. Sombart pályája elméleti végpontján ahhoz az állásponthoz tért meg, ami ellen ifjúkorában harcolt: az archaikus gazdálkodási formák nosztalgikus dicséretéhez.

Georg Simmel

Simmel a tankönyvi keretekben legnehezebben bemutatható szerzők közé tartozik. Ennek oka elsősorban az, hogy írásai eltérnek az egyetemi konvencióktól, 'impresszionisztikusak'.[57] Gondolatait nem lehet néhány pontban összefoglalni (vagy ha mégis, az karikatúra lesz). Nézetei tudományos pályája három évtizede során változtak, de ezek nyomon követését megnehezíti, hogy saját szövegeivel szuverén módon bánt, korábbi írásaiból sokat beemelt későbbiekbe, ahol így különböző korokból származó mondatok szerepelnek egymás mellett. Nehéz megállapítani, hogy kik gyakoroltak rá jelentős hatást, mert Simmel nem sietett interpretátorai segítségére: írásaiban soha (!) nem jelölte meg forrásait. Az akkori, a maihoz képest lazább jegyzetelési konvencióktól való tudatos és következetes eltérés talán összefüggött egyetemi balsikereivel. Érdeklődése rendkívül széles körű volt, írásai sok témát és sok diszciplínát érintettek. Mint élete végén rezignáltán maga is megjegyezte, igazi tanítványa nem volt, nem is lehetett.

[57] Többen — pl. Nedelmann, Birgitta: Georg Simmel, in: Kaesler, Dirk (Hrsg.): *Klassiker der Soziologie. Band I. Von Auguste Comte bis Norbert Elias,* München: C. H. Beck, 1999,127-149. és Wessely Anna: A történelmi és a szociológiai megismerés Simmelnél, Filozófiai Figyelő, 1983, 1-2. sz. 62-84. — 'közhelyszerűnek' tartják a rendszeresség hiányát megállapító Simmel-elemzéseket vagy kritikákat, és ezzel bizonyára Lukács György nekrológját — Georg Simmel (1918), in: Lukács György: *Ifjúkori művek (1902-1918),* Budapest: Magvető, 1977, 746-751. — és az egyébként alapvetőnek tartott monográfiát — Frisby, Dávid: *Sociological Impressionism. A Reassessment of Gerog Simmel' és Social Theory,* London: Heinemann, 1981 — is célba veszik. Természetesen Simmel gondolatai strukturáltak. Ez azonban nem változtat azon, hogy szándékosan kerülte a rendszerességet.

■ Georg Simmel 1858-ban született Berlinben, egy kikeresztelkedett zsidó kereskedő hetedik gyermekeként. Apja korán meghalt. A család egyik barátja, a zenekiadó Július Friedländer volt a gyámja. A gimnázium elvégzése után a berlini egyetemen tanult (fián uralkodni próbáló anyja nem engedte, hogy — mint az Németországban szokásos volt - több egyetemet is végiglátogasson). Történelmet hallgatott, filozófiát, pszichológiát és néplélektant *(Völkerpsychologie)* Moritz Lazarusnál. 1880-ban benyújtott doktori dolgozata, amelyben a zene kezdeteit vizsgálta pszichológiai-etnológiai módszerekkel, ez utóbbi tanulmányok, a pozitivizmus és az evolucionizmus hatásait mutatta — a kar rögtön el is utasította. Ezzel kezdődött hosszú egyetemi kudarcsorozata. Második nekifutásra, 1881-ben egy pályadíjat nyert hagyományos (Kanttal foglalkozó) disszertációval sikerült doktorálnia. Ugyancsak Kanttal foglalkozott 1885-ös habilitációs dolgozatában, amelyet elfogadtak, de próbaelőadását nem (állítólag azért, mert az egyik professzornak túl nyersen válaszolt), azt egy év múlva meg kellett ismételnie. 1886-ban tehát magántanár lett - és az is maradt 15 éven át.

Simmel jó és népszerű előadó volt. Gondot fordított arra, hogy előadásai hatásosak legyenek (hallgatóinak az volt a benyomása, mintha az előadóteremben gondolkozva rögtönözne). Népszerűsége (mert fizető diákokat halászott el mások elől) és stílusa is boszszantotta kollégáit, de hallgatóságának összetétele is. Egy 1908-ban született hírhedt szakvélemény szerint előadásain a „hölgyek még Berlinhez mérten is nagy számban vannak jelen.[58] Mellesleg igen erőteljesen képviselteti magát az orientális világ,[59] mind a letelepedett, mind pedig a minden szemeszterben a keleti országokból ideáramló tagjaival.“ Ez csak ráadás Simmel születési hibájára: „Teljes mértékben izraelita, megjelenése, fellépése és szellemi alkata tekintetében is.“[60] Az e levelet átható antiszemitizmus az egyetemi körökben meglehetősen elterjedt volt. A 'szellemi alkat' kifejezés a levélben nemcsak Simmel 'impresszionizmusára', hanem szociologizálására is utalt: az 1890-es években minden valószínűség szerint elsőként tartott szociológiai előadásokat, márpedig ez a tudomány illegitimnek számított. Így aztán 1898-ban — noha már három könyvet publikált (ezek közül kettő hagyományos értelemben filozófiai volt) — elutasították rendkívüli professzorrá való kinevezését. Ezt a címet csak 1901-ben kapta meg azzal a feltétellel, hogy lemondott a tanári fizetésről.[61] 1908-ban egyebek mellett a már idézett levél hatására nem kapta meg a Heidelbergben meghirdetett filozófiai professzúrát sem (noha Max Weber is támogatta meghívását), és csak 1914-ben nevezték ki Strasburgba egy filozófiai tanszékre, ahol a háború miatt már aktív tanári munkát nem tudott kifejteni. Simmel annál is inkább igazságtalannak érezhette, hogy őt az egyetemi világ peremére szorították, mert kiemelkedően termékeny szerző volt. Gyorsan és könnyen írt. 25 könyvet és mintegy 300 cikket publikált (persze tudatosan felrúgva az egyetemi írásos teljesítmény bevett szokásait).

Simmel nagyvárosi, berlini ember volt. Nemcsak írt a nagyvárosi életről, de részt is vett abban (az 1890-es években intenzívebben, mint később), számos értelmiségivel és művésszel volt kapcsolatban (így a George-körrel is, bár annak karizmatikus központjával, Stefan George költővel tartózkodóbb volt a viszonya). Feleségével (aki Marie-Luise Enckendorff álnéven maga is közölt irodalmi és filozófiai munkákat) egyfajta szalont is fenntartottak. Simmel szívesen írt a szélesebb közönséget is érdeklő témákról (divat, társasági élet, kacérság stb.), cikkeinek mintegy kétharmada nem szorosan vett tudományos lapokban jelent meg. Egyszerre próbált két ellentétes követelményeket támasztó világban is jelen lenni: az egyetemi-tudományosban és a nagyvárosi értelmiségiben. Bizonyos

[58] Simmel panaszkodott, hogy a nők jelenléte elvonja a figyelmét. „Nem mondhatom, hogy nagyon boldog lennék a női hallgatóság magas százalékos aránya miatt: megbontják számomra a hallgatóság egységességét. Minthogy nem a hallgatókhoz, hanem magamhoz beszélek, azt szeretem, ha a hallgatóság lehetőség szerint színtelen és közömbös. A megjelenési formák kettőssége és a színes ruhák zavarnak.“ — írta Rickertnek 1898-ban. Lásd Gassen, Kurt-Landmann, Michael (Hrsg.): *Budi des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie,* Berlin: Duncker & Humblot, 1958, 96.

[59] Ezen nem a Közel-Keletet, hanem Oroszországot és Magyarországot kell érteni. Az 'orientális' hallgatók közé tartozott például Lukács György és Mannheim Károly.

[60] Bernhard Schäfer történész levelét lásd Gassen-Landmann i. m. 26-27.

[61] Simmel gyámja után örökölt, ez tette lehetővé, hogy hosszan kitartson az állami fizetést húzó professzorokkal szemben erősen ingadozó jövedelemmel járó magántanári poszton.

szempontból ő volt az a bizonyos idegen, akinek a szociológiai portréját ő maga rajzolta meg. Simmel írásaiban sem nyilatkozott politikai kérdésekről, politikai tevékenységének sem maradt nyoma — egy kivétellel. A legtöbb német értelmiségihez hasonlóan ő is lelkesen fogadta az I. világháború kitörését.[62] Simmel 1918 szeptemberében halt meg.

A weimari időszak német szociológiájában sokaknál felfedezhetők simmeli hatások (Lukácsnál, Mannheimnél természetesen, Freyernél, a fenomenológus Schütznél). A náci időszakban őt is ki akarták törölni a német kultúrából. Hagyatékát, amelynek egy része már korábban elveszett, a Gestapo lefoglalta, és az többet nem került elő. Simmel sok energiát fordított írásai külföldi (francia, angol, orosz, olasz nyelvű) megjelentetésére. Franciaországban jó kapcsolata volt a durkheimista Bougléval és René Worms-szal, Amerikában Albion Small-lal, Lester Ward-dal, Robert E. Park-kal (aki hallgatója volt). Amerikában Simmel volt az I. világháború előtt a legismertebb kortárs európai szociológus — ennek ellenére sajátos szemlélete kevés nyomot hagyott az ottani szociológiában egészen a II. világháborúig. A XX. század második felében egyre többen fordultak Simmel felé, ekkor tett szert igazi szaktudományos jelentőségre.

• Elemzett művei:

Über sociale Differenzierung (1890), in: Simmel, Georg: *Aufsatze 1887 bis 1890. Über sociale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892),* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989,109-295. (SD)

Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie (1892), in: uo. 297-421. (PG92)

A pénz filozófiája (1900) (fordította: Berényi Gábor), Budapest: Osiris, 2004 (PF)

A nagyváros és a szellemi élet (1903) (fordította: Berényi Gábor), in: Simmel, Georg: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok,* Budapest: Gondolat, 1973, 543-560. (NSÉ)

Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie (Zweite Fassung 1905/1907), in: Simmel, Georg: *Kant. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (Zweite Fassung 190511907),* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, 227-419. (PG5_7)

Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (1908), Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1992 (SOZ)

Szociológia (1908) [részletek] (fordította: Berényi Gábor), in: Simmel, Georg: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok,* Budapest: Gondolat, 1973,179-449. (SZOC)

A négy 'nagy' közül Simmel tette a legtöbbet a szociológiának az egyetemre történő bevezetéséért. 1893 és 1912 között kisebb megszakításokkal folyamatosan tartott szociológiai kurzusokat. Mégsem tekintette magát tulajdonképpen szociológusnak. Még leginkább szociologikus korszakában, az 1890-es években is sokat publikált filozófiai témákról. Bár 1894-ben azt írta Bouglénak, hogy a jövőben elsősorban szociológiai témákkal kíván foglalkozni, 1899-ben már bántónak *(schmerzlich)* találta, hogy őt külföldön elsősorban szociológusnak tartják, „holott mégiscsak filozófus vagyok, a filozófiában találom meg életcélomat és a szociológiát tulajdonképpen csak mellékszakként művelem."[63] Ekkor már *A pénz filozófiáján* dolgozott, amely nagy hatású társadalom-

[62] A háborúban egy abszolút, minden addigi megosztottságot és differenciálódást megszüntető jelenséget látott. „Most viszont tudatunk felemeltetik egy olyan pontra, ahol valóban végbemegy a fordulat és az átalakulás a végleg elmúlt és a meg nem született új között, ahol valóban a történelmet, az egyszeri világtörténés egy részét éljük meg, úgy, hogy tudjuk: az élet másmilyen lesz." Simmel, Georg: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen (1914/1917), in: Simmel, Georg: *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999,16.1915-ben néhány szkeptikus megjegyzése miatt viszont az 'erődített városnak' számító Straaburg városparancsnoka eljárás megindítását javasolta Simmel ellen, de végül szóbeli figyelmeztetéssel megúszta. Lásd i. m. Editorischer Bericht, 429-430.

[63] Idézi Rammstedt, Otthein: Editorischer Bericht, in: Simmel, Georg: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908), Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1992,892. Simmel panasza nem teljesen őszinte, hiszen ő maga volt az, aki sürgette cikkei, így a saját maga által is kulcsfontosságúnak tartott *Das Problem der Sociologie* külföldi megjelentetését, amely így franciául még a német megjelenés előtt röviddel, 1895-ben angolul, 1899-ben oroszul és olaszul is napvilágot látott. Lásd Dahme, Hans-Jürgen és Dávid P. Frisby: Editorischer Bericht, in: Simmel, Georg: *Aufsatze und Abhandlungen 1894 bis 1900,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992,585-586.

elméleti belátásait fogalmazta meg. A századforduló után mégis újra szociológiával kezdett foglalkozni, 1908-ban kiadta összefoglalónak szánt *Szociológia* című munkáját, de ennek kapcsán 1907-ben megint csak azt írta, hogy „ezzel le fog zárulni életem szociológiai létmódja".[64] Egy kisebb könyvecskét azért még írt a szociológiáról, hogy számos esszéjét ne is említsük. Simmel nyilatkozatai nem tarthatók puszta hangulatváltozásoknak. A kilencvenes években láthatóan úgy gondolta, hogy a filozófiai mezőben azzal tudja a helyét biztosítani, hogy az újítást jelentő szociológia kérdéseivel foglalkozik. Ez egy, a Durkheiméhez hasonló stratégiai döntés volt, de ami Simmelt illeti, teljes kudarchoz vezetett. Szociológiai munkássága nemhogy hivatalos elismerést nem hozott, és egyetemi helyzetének stabilizálásához sem járult hozzá, de később éppenséggel véteknek számított. Érthető, hogy a szociológiából némileg kiábrándult. Ez csak részben jelentett témaváltozást: Simmel filozófiai írásainak a problematikája sok ponton összefügg szociológiai esszéinek gondolataival.

Simmel felfogása pályája során, számos publikációjában komoly változásokon ment át, korszakhatárokat mégis nehéz kijelölni (a századforduló környéke kínálkozna ilyennek, de az 1908-as *Szociológia* számos 1900 előtti szöveget is tartalmaz). Simmel szociológiai munkásságát négy nagyobb tematikus blokkba tagolva tekintem át. A korai, spenceri határokat mutató, társadalmi differenciálódásról szóló munka után Simmel módszertani felfogását elemzem, ezt követi a szociológia ún. formális koncepciójának bemutatása, végül a *A pénz filozófiájában* megfogalmazott gondolatokat tárgyalom.

Differenciálódás és individualizálódás

A társadalmi differenciálódás, a munkamegosztás problémája a XIX. század második felében a társadalomtudományok kedvelt témája volt. Ezt a témaválasztást komolyan befolyásolta a kézenfekvő gazdaságtani megfontolásokon kívül Spencer filozófiája, amely az általa feltételezett univerzális fejlődéstörvény középpontjába a differenciálódást állította. Nem csoda hát, hogy a fiatal Simmel is (aki konvencionális filozófiai és újító néplélektani témákkal kísérletezett) végül társadalomtudományi elmélkedéseiben ebből a problémából indult ki. De ahogy vele nagyjából egy időben Durkheim is, ő is sajátos irányba fordította a keresést.

A társadalmi differenciálódásról 1890-ben írt és a nemzetgazdász Schmoller kiadványsorozatában megjelent könyve (SD) — akárcsak későbbi munkái — inkább lazán összefűzött esszésorozat, mint egységes vonalvezetésű értekezés. A könyvnek természetesen van egy meghatározó tematikája. Ahogy Durkheim műve sem a munkamegosztásról, Simmelé sem csak a differenciálódásról szól. Simmel alaptémája az individualizmus, amelynek megjelenését a differenciálódás tette lehetővé. Az egymást követő esszék más-más, hol 'pozitív', hol 'negatív' látószögből mutatják ezt a XIX. század végi értelmiséget nyugtalanító kérdésköteget. A 2. fejezet az individualizálódás 'természetes', jótékony következményeit ecsetelte, a 3. és 5. két különböző szemszögből a differenciálódásból következő individualizálódási lehetőségeket, a 4. és 6. pedig az individualizálódás ellen ható, de a differenciálódással összefüggő jelenségeket: a tömeg problémáját és az egyéniségnek a társadalmi differenciálódással párhuzamos elszegényedését vázolta fel.

[64] Idézi Rammstedt i. m. 904.

Individualizálódás

A társadalmi differenciálódásról írt könyv 2. fejezetében a felelősség klasszikus kérdéséhez kapcsolódva Simmel azt fejtegette, hogy a társadalmi kör kiterjedésével (amely a társadalmi differenciálódás következménye) az egoista motívumokból végrehajtott cselekvések bizonyos fokú 'erkölcsösödése' (Versittlichung) figyelhető meg. Az egyén ugyan nem lesz erkölcsösebb, hiszen nincs tudatában tette jó következményeinek,

> „... mégis a tényleges következmények erkölcsinek nevezhetők, amennyiben mások elősegítését is magukkal hozzák, és minthogy viszonyaink kiterjedése következtében egyre szükségszerűbben ez [az egoizmus] lesz az az eszköz, amely céljainkhoz eljuttat minket, így a körök kiterjedése következtében valóban erkölcsösebben cselekszünk, noha ebben semmi érdemünk nincs." (SD 166.)

Ez a gondolat nem Simmel találmánya. Azt, hogy az egyén önző cselekvése pozitív társadalmi következményekkel jár, már a XVIII. században megfogalmazta Mandeville a 'magánbűnök — közhaszon' elve formájában, és a tézis a gazdaságtan egyik alapelve lett. Ez a fajta spontán erkölcsi jobbulás (valójában: a nem erkölcsi okokból végrehajtott cselekedetek erkölcsi szemszögből üdvös hatása) Simmel szerint a differenciálódás közvetlen következménye. Ezt a hatást a differenciálódás nem az erkölcsi személyiség kibontakozásán keresztül éri el, hiszen az erkölcs szempontjából üdvös eredményt erkölcstelen eszköz, másoknak a munkamegosztás keretében eszközként való felhasználása révén érik el. Az egyén nem is 'felelős' érte, tehát ez a jelenség az individualitás kibontakozását is csak közvetve segíti elő.

A differenciálódás azonban az individualitás másfajta gyarapodását is elősegíti. A csoport kiterjedése támogatja az individualizálódást, mert „... a tágabb csoport kisebb igényeket támaszt velünk szemben, kevésbé törődik az egyessel, és így kevésbé akadályozza akár még a legperverzebb ösztönzések teljes kifejlődését is." (SD 177.) Simmel — Durkheimhez hasonlóan — utalt arra is, hogy a csoportméret növekedése visszahat a differenciálódásra (munkamegosztásra), fokozza azt. (SD 192.) A csoport kiterjedése tehát mindenképpen elősegíti az individualizmus gyarapodását. Az individualizmus viszont az egyenlőség eszméjének az erősödéséhez vezet: „... ha mindenki valamifajta különösséget képvisel, e tekintetben mindenkivel egyenlő." (SD 183.) Harmonikus lenne tehát az összefüggés a csoportméret, a népesség és a gazdaság növekedése, a differenciálódás (a munkamegosztás erősödése) és az erkölcsi gyarapodás (egyfelől az erkölcsi individualizmus kialakulása, másfelől az általános emberi minőséget feltételező egyenlőség) között? Látni fogjuk, hogy nem.

Simmel a könyv 5. fejezetében újra a differenciálódásnak az individualizálódást érintő pozitív hatásaira mutatott rá. Azt fejtegette, hogy „az individualizálás lehetősége azáltal is mérhetetlenül megnő, hogy ugyanaz a személy a különböző körökben, amelyekhez egyidejűleg tartozik, egészen különböző viszonylagos helyzetben lehet." (SD 242.) A későbbi szociológiai zsargonban státusinkonzisztenciának nevezett jelenségben Simmel nemcsak az egyéni differenciálódás szélesedésének lehetőségét látta meg, hanem — a státusinkonzisztenciától Durkheim szellemében a társadalmi integrációt féltő későbbi szociológusokkal ellentétben — a társadalmi stabilitás feltételét is.

> „Ezáltal egyenlő mértékben közeledünk a kollektivizmus és az individualizmus eszményéhez is. Egyrészt ugyanis az egyes ember minden hajlama és törekvése számára találhat egy közösséget, amely ezek kielégítését megkönnyíti, tevékenységeinek

célszerűen kipróbált formát kínál, és megadja a csoporthoz tartozás[65] előnyeit, másfelől az egyéniség sajátossága megőrződik azáltal, hogy a körök kombinációja minden esetben más lehet." (SD 244.)

A veszélyeztetett individualizmus

Simmel munkájában egyfajta tömegelméletet is kifejtett, és a csoportméret növekedésének 'sötét', a liberális polgárságot, a *Bildungsbürgertumot* megriasztó vonásait is bemutatta. Simmel azzal érvelt, hogy a közös kulturális elemeknek a csoportban olyanoknak kell lenniük, hogy a csoport legalacsonyabb rendű tagja is birtokolhassa azokat. Majd azzal a Durkheimnél is megfogalmazott gondolattal folytatta, hogy ha a csoport viszonylag nagy és differenciált, szükségképpen kicsi az a terület, amely mindenki számára közös, míg egy kis csoportban a közös elemek viszonylag kiterjedtebbek. Ez azt jelenti, hogy egy nagy csoportban a közös terület már csak a legalapvetőbb és legalacsonyabb rendű elemeket tartalmazhatja. A differenciálódott nagycsoportban ugyanis értelemszerűen nagy a távolság a legkiemelkedőbb és a legvisszamaradottabb tagok között, a közös elemek pedig csak azok, amelyekkel ez utóbbiak is rendelkeznek. A differenciálódással tehát nő a távolság az individuális differenciált (polgári) kultúra és a közös szociális 'szint' *(Niveau)* — a tömegek, a proletárok szintje — között. (SD 207.) Ebből erednek a tömegjelenségek: aki a tömegekre hatni akar, csak úgy teheti, ha nem racionális megfontolásokra hivatkozik (mert ezek csak a legkiemelkedőbb elemekben hatékonyak), hanem az érzelmekre próbál hatni. Aki pedig a tömeg része, azt ezek az érzelmek magukkal ragadják. (SD 210-211).

Simmel természetesen nem a leegyszerűsített tömeglélektant művelte: arra is rámutatott, hogy az egymással ütköző szubjektív képzetek egymást helyesbíthetik, és így egyfajta csoportszintű objektivitás is létrejön — amely természetesen színtelen és formális (mert csak így lehet közös); azt is bemutatta, hogy a csoporttal való egyezésből egyéni biztonságérzet származik stb. (SD 221-223.) Látta, hogy a csoport közös szellemi tulajdona nem feltétlenül azonos azzal, ami minden egyes egyénben is megvan, és a szocializmus lényegének éppen e közös, mindenki számára hozzáférhető tulajdon gyarapítását tartotta. (SD 226,231-232.)

Simmel könyve 6., utolsó fejezetében a korábbi időszak (Németországban leginkább Schäffle által képviselt) evolucionista, naturalista gondolatvilágából vett át fontos elemeket. A differenciálódást az erőmegtakarítás *(Kraftersparnis)* szükségességéből magyarázta: „Egy adott lény tökéletesebb, amennyiben ugyanazt a célt kisebb erőmennyiséggel éri el." (SD 258.) A differenciálódás ilyen megtakarítást tesz lehetővé — ahogy ezt mind az evolucionista biológia, mind a (nem a Schmoller-féle, hanem a klasszikus) gazdaságtan megfelelően igazolta. Simmel jó filozófusként a differenciálódás előnyeit először a nyelv és a gondolkodási folyamatok elkülönülésén demonstrálta, csak azután tért rá a történeti tényekre. A tevékenységek áttekintése során azonban egy alapvető ellentmondásba ütközött.

> „A társadalmi csoport differenciálódása ugyanis láthatóan egyenes ellentétben áll az egyén differenciálódásával. Az első azt kívánja, hogy az egyén annyira egyoldalú legyen, amennyire csak lehetséges, hogy egyedi feladatát teljesen betöltse, ösztönei, képességei és érdekei összességét erre az egy szólamra hangolja. ... Így például a

[65] Simmel az ipari munkásság példájára utalt; szerinte éppen a differenciálódás tette lehetővé, hogy a munkás — konkrét foglalkozásától elvonatkoztatva — mint munkás szolidáris társakra találhasson. (SD 248.)

> közgazdasági viszonyok kényszere az egyént egész életére a legegyhangúbb munkába, a legkorlátozottabb szakmába *száműzi,* mert így olyan készségekre tesz benne szert, amelyek lehetővé teszik, hogy a termék olcsó legyen, és a megkívánt minőséggel rendelkezzen. ... Ezzel szemben az egyén differenciálódása éppenséggel az egyoldalúság megszüntetését jelenti...". (SD 283-284.)

Simmel az individualitás kibontakozásának feltételét keresve azt hangsúlyozta, hogy az egyén nem lehet puszta rész, hiszen saját sorsában a nem *(Gattung)* sorsát kell újraélnie, az 'egész törvénye' szerint kell fejlődnie. Ebben a fejtegetésben egyrészt a romantika óta szokásos kapitalizmus-kritika nyomait lehet felfedezni, talán Marx hatását is (és Simmelnek a szocializmus iránti időről időre felébredő rokonszenvét), másrészt viszont azt a liberális elvet is, hogy a differenciálódás révén elnyert egyéni szabadságnak nemcsak a specializálódás, hanem a belső sokszínűség lehetőségét is magában kell hordoznia. A fejtegetést Simmel kiegyező szellemben azzal zárta le, hogy a kultúra feladata lenne „... a társadalmi és egyéni feladatok olyan alakítása, hogy a differenciálódás azonos foka mindkettő számára egyre inkább követelmény legyen." (SD 285.) Nem világos, hogy 1890-ben mennyire hitte Simmel kulturálisan feloldhatónak a differenciálódással együtt járó és sokarcú individualizálódás ambivalenciáit.

A társadalmi differenciálódásról írt mű szépen komponált és nem igazán szociológiai jellegű. Távol állt ekkor Simmeltől a szándék, hogy valamiféle speciális szaktudomány illetékességébe utalja az individualizmus és differenciálódás kérdéseit. Vegyes elemekből építkezve tárgyalta azokat a problémákat, amelyek a XIX. század végének liberális individualizmusában felmerültek. Diagnózisának fő vonalai alapvető kérdésekben tértek el a Tönnies által két évvel korábban mondottaktól. Tönniest a közösség és a modern társadalmi kötelékek különbségei és a kapitalista világra jellemző értékvesztés érdekelte, Simmel viszont az új világ értékszempontból is ambivalens jellegére figyelt. Elemzéséből — és ez későbbi írásaira is nagymértékben jellemző volt — hiányzott a Tönnies vagy Durkheim fejtegetéseit meghatározó történeti szemlélet. Simmel a differenciálódott társadalmi világot nem egy korábbi mással szembeállítva akarta diagnosztizálni, hanem ennek a világnak a megfigyelhető jellegzetességeit és sokarcúságát kívánta leírni.

A társadalmi a priori és a megértés

Simmel első munkájának témájával, a differenciálódással a természettudományos szociológia comte-i és spenceri hagyományához is kapcsolódott, az individualitás kérdésének több nézőpontból való elemzése azonban ki is lépett ebből a tradícióból. Simmel számára elengedhetetlen volt, hogy meghatározza a saját álláspontját a társadalomtudomány helyzete kérdésében. Már 1892-ben írt egy könyvet *A történelemfilozófia problémái* címmel (PG92). 1905-ben messzemenően, 1907-ben kismértékben átdolgozta azt (Pg5-7).

Dilthey bírálata

Simmel vonatkoztatási pontja a berlini egyetem nagy tekintélyű professzora, Wilhelm Dilthey volt. Dilthey 1883-ban egy nagy hatású, sokat idézett munkában *(Bevezetés a szellemtudományokba)* deklarálta a társadalomtudomány, a comte-i értelemben vett szociológia lehetetlenségét. Dilthey kiindulópontja az volt, hogy a természethez és a társadalomhoz fűződő viszonyunk megismerési szempontból különbözik. A társadalmi tény-

állásokhoz nem megfigyelés révén, hanem közvetlenül, belső tapasztalat révén férünk hozzá: „A társadalomban meglevő tényállások számunkra belülről érthetőek ...“.[66] Igaz ugyan, hogy nehézségekbe ütközik, ha a ma ismert emberi természetből kiindulva akarunk következtetni a korábbi állapotokra.

> „És mindezt mégis több mint kiegyenlíti az a tény, hogy én magam, aki magamat belülről megélem és ismerem, alkotórésze vagyok e társadalmi testnek, és hogy a többi alkotórész hozzám hasonló és eszerint számomra belső mivoltában ugyancsak felfogható.“[67]

A szellemtudományos megismerés Diltheynél a közvetlen átélés lehetőségén alapul. Kiemelt jelentőséget tulajdonított valamiféle (de nem természettudományos) pszichológiának. Leszögezte, hogy a szellemtudományoknak semmi köze nem lehet a természettudományokhoz.

> „E tudományoknak egészen más az alapjuk és a struktúrájuk, mint a természet tudományainak. Tárgyuk nem kikövetkeztetett, hanem adott egységekből tevődik össze, melyek számunkra belülről érthetők; itt először tudunk és megértünk, hogy azután fokozatosan megismerjünk. Egy általunk a közvetlen tudásban és megértésben eleve birtokolt egész előrehaladó elemzése: ez tehát e tudományok történetének jellege.“[68]

Dilthey fejtegetésének leggyengébb pontja a 'belülről érthetőség' magyarázata. Több német szociológus, így Simmel, Max Weber és Alfred Schütz is kísérletet tett arra, hogy megnyugtató megoldást találjon erre a problémára. Bár Diltheynek szinte minden konkrét tételét elvetették, de azt az állítását, hogy a szellemtudomány más módon fér hozzá a tárgyához, mint a természettudomány, megtartották.

Simmel is rámutatott a természet és a történelem (társadalom) megismerése közötti különbséget megalapozó állítás gyengeségére — könyve mindkét változatában azonos megfogalmazásban. Azt állítják — írta Simmel (szokásához híven itt sem nevezve meg az állítás szerzőjét) -, hogy a másik szellemébe *(Geist)* képesek vagyunk közvetlenül behatolni.

> „Ily gyenge pillérre azonban nem lehet az én és nem-én közti szakadékot átívelő hidat verni. A két [szellem] általános azonossága még nem szünteti meg annak a szükségességét, hogy köztük ne külsővé tett elemek, áttételek és szimbolizálások sokasága közvetítsen. A tulajdonképpeni leképezés, a közvetlen, a lényegi azonosságból következő megértés gondolatolvasás lenne vagy telepátia, vagy valami előzetesen adott *(prastabilierte)* harmóniát tételezne fel.“ (PG5_7 265, lásd még PG92 319.)[69]

[66] Dilthey, Wilhelm: Bevezetés a szellemtudományokba. Kísérlet a társadalom és a történelem tanulmányozásának alapvetésére (1883) (fordította: Erdélyi Ágnes), in: Dilthey, Wilhelm: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban,* Budapest: Gondolat, 1974, 124. A Dilthey által felvetett problémát a hermeneutika kérdéseként ismeri a filozófia. Az eredeti hermeneutikai kérdés az volt, hogy miként vagyunk képesek helyesen érteni a Bibliát. Ezt a kérdést azonban valamennyi ránk hagyományozott szöveggel kapcsolatban fel lehet tenni.

[67] I. m. 126.

[68] Lm. 231.

[69] Csak találgatni lehet, hogy mennyiben vált Simmel karrierjének kárára, hogy a rangban felette álló és könnyen azonosítható professzort nyilvánosan nevetségessé tette. Azt a többnyire Webertől idézett mondatot, hogy „nem kell Cézárnak lenni ahhoz, hogy az ember megértse Cézárt“ (GT1 38.), Simmel már a dilthey-i értelemben vett beleérzéssel szembeni polémiájában leírta. (PG5_7 300.) A mondat szállóigének tűnik.

Már pedig ha én és nem-én csak szimbólumok közvetítésével tud kapcsolatba lépni, akkor a Dilthey által kínált megoldás, az a bizonyos 'belső tapasztalat' lehetetlen. Persze a történeti (és társadalomtudományi) megismerés alapjának Simmel maga is a megértést tartotta. Diltheyt tehát nem a megértés jelentőségének a kiemeléséért, hanem az általa kínált megoldás gyengeségéért bírálta.

A történeti a priori

Simmel számára a kiindulópontot már 1892-ben is (lásd PG92 304 sk.) az jelentette, hogy feltételezte egy sajátos *'a priori* meglétét a történeti (és társadalomtudományos) megismerésben. Az *'a priori'* fogalma Kantra utalt, akinél *a priori* jellegűek, azaz minden tapasztalatot logikai értelemben megelőznek bizonyos, minden tartalomtól elválasztott szemléleti formák és értelmi kategóriák. Ezek a tudományos megismerés előfeltételei, amennyiben (a tapasztalat vonatkozásában) rendezik az érzéki sokféleséget, az értelmi szinten pedig lehetővé teszik a tapasztalati anyagnak (például oksági összefüggések formájában való) tudományos összefoglalását (a tudományos ismeret maga *a posteriori,* azaz előfeltételezi a tapasztalást). Simmel meglehetős szabadsággal -, hogy azt ne mondjuk, felelőtlenséggel — használta ezt a fogalmat. Az ismeretelméleti fogalmat lelkifurdalás nélkül társadalomtudományivá-pszichológiaivá alakította át. Úgy vélte, hogy a társadalmi érintkezésben is működik egy sajátos *'a priori'.*

> „Minden kapcsolat az emberek között mindig azon az előfeltevésen alapul, hogy minden egyén bizonyos fizikai mozgásai — gesztusok, arckifejezések, hangok — mögött értelmi, érzelmi vagy akarati jellegű lelki folyamatok vannak." (PG5_7 239.)

Nem (csak) az ismeret általános előfeltételeiről van szó ebben az esetben, hanem a társadalmi érintkezésben szükséges gyakorlati előfeltevésekről is. Ahhoz, hogy a másikkal kapcsolatba lépjünk, fel kell teteleznünk, hogy a gesztusai érzelmeket fejeznek ki. Ez a feltevés *a priori* abban az értelemben, hogy — Simmel szerint — nincs módunk arra, hogy a másiknak a gesztusban kifejeződő érzelmeit a szó szoros értelmében megtapasztaljuk. Gesztus és érzelem kapcsolata csak előfeltevés lehet.

Ennek a gyakorlati *a priorinak* Simmel ismeretelméleti jelentőséget is tulajdonított. 1908-ban, *Szociológiája* egyik tanulmányához fűzött *Exkurzusban* ezt így fogalmazta meg:

> „Itt a kölcsönhatás azon folyamatairól van szó, amelyek az egyén számára azt a — bár nem elvont, de elvontan kifejezhető — tényt jelenítik meg, hogy ő maga társadalmasodott. Joggal nevezhetjük a társadalom ismeretelméletének azt, hogy e tudat létrejöttéhez milyen formáknak kell alapul szolgálniuk, illetve az embereknek milyen sajátos kategóriákat kell mintegy magukkal hozniuk, és ennek következtében melyek azok a formák, amelyeket az így kialakult tudatnak — a társadalomnak mint a tudásszerű ténynek — hordoznia kell." (SZOC 215-6 — a fordítást módosítottam; *ND.)*

Simmel a tradicionális filozófia értelmében vett és az igazi kantiánusokat elborzasztó kategóriahibát követett el: összekeverte a megismerő és a megismert, szubjektum és objektum kategóriáit.[70] Az állította ugyanis, hogy azok a kategóriák, amelyeket az embe-

[70] Kései kis szociológia-könyvecskéjében már nem követte el ezt a 'hibát', tradicionálisabb álláspontot foglalt el. Lásd Simmel, Georg: Grundfragen der Soziologie, in: Simmel, Georg: *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999, 68.

rek társadalmuk megismerésében használnak, magának ennek a társadalomnak a termékei, alkotó elemei. Gyümölcsöző volt e kategóriahiba abban a tekintetben, hogy kiemelte: a társas kapcsolatokba az emberek csak úgy léphetnek be, hogy bizonyos fajta előfeltevésekkel, tudással rendelkeznek e kapcsolatokról és a szereplőkről.

A társadalmasodás Simmel szerint tudást feltételez, mégpedig meglehetősen sokféle és a tanulmányban inkább csak jelzett, mint elemzett tudásfajtát. Ezek a fentebb említett 'előfeltevések'. A legfontosabb az, hogy a szubjektumok közötti „gyakorlati és ismereti viszonyban" fel kell tételeznünk a másik „lelki életét" (PG5_7 240.), azaz azt, hogy a másik nem automata. Ez egy *'a priori'* hipotézis (abban az értelemben, hogy a gyakorlati viszony előfeltétele), nem pedig a másik lelkébe való 'beleérzés' (ha ugyanis az lenne, akkor visszajutnánk Dilthey felfogásához). Ilyen 'előfeltevés' az is — mint Simmel már említett 1908-as írásában kifejtette — hogy a másikat nem mint teljesen egyedi lényt, hanem bizonyos fokig általánosítva érzékeljük.

> „Gyakorlati viselkedésünk szempontjából különös következménnyel bír az, hogy minden embert mint olyan emberi típust képzelünk el, amelyhez individualitása révén tartozik, egyedisége mellett is mint egy kategória alá tartozót gondoljuk el, de természetesen sem ő nem esik egybe a kategóriával, sem az vele." (SOZ 48.)[71]

A típus *'apriori'* abban az értelemben, hogy a társadalmi kapcsolat előfeltétele: a résztvevők kölcsönösen eleve feltételezik, hogy a másik 'valaki', tehát eleve felruházzák bizonyos tulajdonságokkal. A típusnak van ismeretszerű tartalma, de alapvetően gyakorlati jellegű. A típus nem a társadalmi kölcsönhatásra irányuló elmélkedés eredménye, hanem annak a feltétele, hogy egyáltalán legyen kapcsolat.

Az a feltevés tehát, hogy mások 'lelki élettel' rendelkeznek, a társadalmasodás gyakorlati előfeltétele, azaz a fenti értelemben vett történeti *'a priori'* és nem a megismerés eredménye. A megismerés tárgyát képező történeti világban is működik. Ezért a társadalom- (vagy 'szellem-') tudományok megismerésmódja is megváltozik. A történelem és a társadalomtudományok preformáltan találják meg tárgyukat.

> „A történeti megismerés anyagát (a pillanatnyi történést mint olyat, az átélt tisztán tárgyi-időtlen jelentését, a cselekvők szubjektív tudatát) mint egyfajta félkész terméket találja fel, amelyen a felfogás *(Auffassung)* a priori formái már dolgoztak. A kategóriák, amelyek révén ebből az anyagból történelem lesz, már kezdeményeikben vagy módosult alkalmazási formáikban léteznek benne ...". (PG5J7 259-260.)

Ezzel a 'beleélés' feltételezése szükségtelenné vált. A történeti (és társadalmi) megismerést nem a 'beleérzés', hanem a 'társadalmi *a priori'* teszi lehetővé, amelynek a megismert és megismerő, a történet szereplője és a történész egyaránt birtokában van. A történész részéről ez is egyfajta 'megértést' jelent: az *'a priori'* formák megértését, egyfajta társadalmi tudást.

[71] Lásd még PG5_7 267. A tipizáció mint a társadalom tudás jellegű előfeltétele volt a később tárgyalt Alfred Schütz-féle fenomenológiai szociológia (talán Simmeltől merített) alapgondolata. Simmel maga (noha a társadalomtudományi megismerésről alkotott felfogása szempontjából a kérdés kulcsjelentőségű volt) a későbbiekben nem foglalkozott részletesebben a tipizáció problémájával.

A megértés formái

Simmel a 'társadalmi *a prioriból'* kiinduló megértés két formája között tett különbséget.[72] Az egyik esetben a megértő pontosan reprodukálja a megértett tudati aktusokat.

> „Erre a közvetlen leképezésre csak akkor kerül sor és csak akkor elégséges, ha elméleti gondolati tartalmakról van szó, amelyek esetében nem lényeges, hogy a kiindulási pontot éppen egy adott egyén képzetei alkossák, hanem mindenki számára egyforma mértékben mint logikai formába öntött tárgyi tartalmak jelennek meg." (PG5_7 262.)

A megértés itt jelentés-összefüggések reprodukciójával egyenértékű, „tulajdonképpen nem a beszélőt, hanem az elbeszéltet értem meg." (PG5_7 263.)[73] Máshogy áll a dolog, ha a kijelentéshez kapcsolódó szándékra irányul a megértés.

> „Amennyiben a megnyilvánulás *(Äufierung) motívumát* megismerjük, egészen más értelemben értettük meg, mint amikor a tárgyi tartalmát ragadtuk meg: csak ebben az esetben vonatkozik a beszélőre is, és nemcsak az elbeszéltre." (PG5_7 263.)

És ez az igazi történeti megismerés — tette hozzá Simmel. Valóban: a jelentés-összefüggések megértése (például egy matematikai feladat megértése) másféle előzetes ismereteket *('a priorit')* kíván, mint egy társas cselekvés megértése: igazán ez utóbbi esetben van szükségünk arra a bizonyos 'társas *a priorira',* arra, ami társas cselekvésre és kommunikációra képesít minket, és amely segítségével a történeti anyagban már benne levő jelentéseket is képesek vagyunk értelmezni.

Simmel szerint az érzelmek megértése valóban kíván bizonyos l)eleérzést': „... aki sohasem szeretett, sosem értheti meg a szerelmeseket." (PG5_7 264.) De ez sem jelent valamilyen lelki 'azonosulást'. Simmel általános megközelítéséből következett az, amit a gondolatmenet végén leszögezett, „hogy a megismerő az általa átélt gondolatokat, érzelmeket, törekvéseket nem mint a sajátjait képzeli el, hanem mint egy másikét, egy nem-énét...". (PG57 264.) Ez logikus, hiszen az a bizonyos *'a priori'* éppen azt jelenti, hogy a társadalmasodásban eleve a *másik* 'lelkes lény' voltát tételezzük fel, vagyis magunktól megkülönböztetjük — ami eleve kizárja az azonosulás feltevésével járó beleéléselméletet. Simmel az 1905/1907-es változatban e fejtegetést követően tért át Dilthey bírálatára, hiszen a 'másik' megértésének itt kifejtett koncepciója mutatta meg igazán, mennyire naiv volt Dilthey feltevése a megértésről.[74]

Simmel szándéka természetesen nem az volt, hogy a Dilthey által bírált pozitivista, természettudományos modellt követő történetfilozófiát vagy szociológiát rehabilitálja.

[72] A megértés Simmel által megkülönböztetett formáit Weber is átvette kései szociológiai művében. Ma a szociológusok elsősorban Webertől ismerik a 'közvetlen' és 'motivációszerű' megértést.

[73] Simmel a megértésről tartott utolsó előadásában 1918-ban megkülönböztette a történeti-lelki és a 'tárgyi' *(sachlich)* megértést, mely utóbbi a szellemi objektivitásokra, a kései írások értelmében vett formákra irányulna. Lásd Simmel Georg: Vom Wesen des historischen Verstehens, in: Simmel i. m. 151-179. Ez jelzi, hogy milyen irányban gondolta volna Simmel átdolgozni megértés-elméletét.

[74] A megértés különböző formáira vonatkozó fent idézett gondolatok a szociológusok számára Weber *Gazdaság és társadalom című* művének a bevezető fejtegetéseiből ismerősek. Weber természetesen Simmeltől vette át azokat, egy jellegzetes eltéréssel: arra a bizonyos történelmi vagy társadalmi *'a priorira'* vonatkozó fejtegetéseket (talán gyanús filozófiai státusuk miatt) mellőzte. Simmel eszmefuttatása valóban pontatlan volt filozófiai szempontból, de nélküle a megértéselmélet (ahogy ez Webernél is látható) a levegőben lógna, és ugyanolyan apóriákba bonyolódna, mint amilyeneknek a Diltheyé is áldozatul esett.

Könyve mindkét változatában megkülönböztette és — 'pontatlan' kantianizmusához illő módon — szembeállította egymással a törvénytudományokat és a történeti tudományokat. A későbbi, 1905/1907-es változatban az idevonatkozó fejtegetést azzal indította, hogy a természeti törvények ideális jellegűek, a tényleges létezés konstrukciójához nem elegendőek, mert ezek a törvények meghatározzák ugyan, hogy milyen a világ, de hogy egyáltalán létezik világ, az semmilyen törvényből nem vezethető le. A törvényektől a megfogható valósághoz nem vezet híd. A valósággal szemben a törvények hatalmának határa van. (PG5_7 338-339,341.) Más a helyzet Simmel szerint a történelemmel.

> „A történelem több mint történelem. Sajátos jelentésében természetesen a valóságosról *(das Wirkliche)* szóló tudomány, és nem racionalizálható, a törvényekre vissza nem vezethető létmozzanata értelme szerint mindörökre a törvények eszményi birodalmán kívülre helyezi." (PG5_7 343.)

Kétféle tudásról van tehát szó: az egyik közömbös a léttel szemben, a másik viszont valamiféle sajátos, közvetlen kapcsolatban áll ezzel a léttel: a történelemtől vezet híd a léthez. Ez valójában csak fordítva érthető: a valóságtól vezet híd a történeti tudáshoz, abban az értelemben, hogy már magában a valóságban benne vannak azok a tudáselemek, amelyekből a történeti megismerés építkezik. Mint fentebb láttuk, a megértés elmélete Simmelnél valóban tartalmazta ezt a feltevést. A történelem tehát abban az értelemben valóságtudomány *(Wirklichkeitswissenschaft)*,[75] hogy nem ismereti, hanem közvetlen viszonyban van a valósággal. Simmel azonban meglehetősen szűkszavú maradt, amikor a történelmi valóság és a történeti tudás eme közvetlen viszonyát kellett volna kifejteni. Látható, hogy Simmel felfogása csak felületesen hasonlít a német filozófiában akkor uralkodó 'dualista' tudományfelfogásokra. Dilthey a beleérző megértésre alapozta a nem törvénytudományi jellegű szellemtudományok létét, ezt az alapot pedig Simmel szétrombolta. Az újkantianusok (és Max Weber) különböző, de egyaránt *a priori* szelekciós szempontok működését figyelték meg a természet- és a szellemtudományokban. Nem engedték meg azt, hogy a megismerést vezérlő *a priori* egyben a megismert, a történelem gyakorlati *a priorija* is legyen, vagyis elutasították a megismerő szubjektum és a megismert tapasztalati világ összekeverését.[76] Simmel felfogását bizonyára befolyásolta a kantianizmustól mélységesen idegen életfilozófia hatása (amelyről más összefüggésben lesz majd szó).

A történeti érdek(lődés)

Miközben Simmel történetfilozófiája második változatát készítette elő, megjelent Max Weber *A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása"* című esszéje. Simmel fejtegetéseit ebből leginkább Webernek az 'értékvonatkoztatásra' vonatkozó, szigorúbban kantiánus gondolatai érintették. Ezért történt-e, hogy az eredeti cí-

[75] Ezt a Webernél visszatérő terminust Simmel csak a mű első változatában használta (PG92 348), de a második változatban is igen gyakori a történeti megismeréssel kapcsolatban az ezzel a megismeréssel közeli viszonyban levő 'valóság' emlegetése.

[76] Simmel még a korrektúra véglegesítése előtt elküldte az 1905-ös könyvet a kérdésben leginkább kompetens újkantiánusnak, Rickertnek, véleményét kérve. Érdekes módon, amikor a levélben kiemelte azokat a részeket, amelyek Rickert szempontjából a legfontosabbak lehetnek, a történeti tudás sajátos voltára vonatkozó, idézett fejtegetéseket *nem* jelölte meg. Lásd Oakes, Guy-Rüttgers, Kurt: Editorischer Bericht, in: Simmel, Georg: *Kant. Die Probleme der Geschichtsphüosophie (Zweite Fassung 1905/1907),* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, 424-25.

met megtartva *(Vom Sinn der Geschichte)* a 3. fejezet legnagyobb részét a kutatást vezérlő motívumok elemzésének, vagyis a weberi kérdések taglalásának szentelte? A 'történelem értelme' kérdéshez mindennek nem sok köze volt.

Mint Simmel leszögezte, elméleti ténykedésre, megismerésre nem késztethet maga az elmélet, hanem csak valamiféle akarati ösztönzés vagy értékérzés. (PG5_7 367.) Véleménye szerint még nem sokat tettek ezeknek az elméleten kívüli hangsúlyoknak a feltárására. „Azáltal, hogy ezeket a hangsúlyokat értékeléseknek nevezik, mint ez általában történik, még semmi sincs elintézve." (PG5_7370.) E kevéssé udvarias és talán Weberre és Rickertre vonatkozó megjegyzés után Simmel a történeti megismerést vezérlő tartalmi érdek(lődés) *(Inhalts-Interesse)* elemzése felé fordult. A dolgok mibenlétének *(Beschaffenheit)* feltárására irányuló érdeklődés (PG5_7 387.) mellett a történelmi megismerésben szerinte egy ezen túlmenő létérdek(lődés) *(Seinsinteresse)* is működik.

> „A különbség talán az, hogy a természettel szemben a jelentőségérzés, pontosabban megnézve nem a tárgynak, hanem a tárgy megismerésének szól, és ezzel szemben az a jelentőség, amelyet történetinek nevezünk, magához a tárgyhoz tapad." (PG5_7 389.)

Bármennyire is érdekelne minket, úgymond, a kémiai elemek struktúrája vagy az organizmusok keletkezése, ezek között nincsenek lényegi különbségek az érdeklődés szempontjából. A történeti kategóriák esetében viszont lényegi jelentőségkülönbségek *(Bedeutungsunterschiede)* vannak magukban a jelenségekben.

> „Minél mélyebben ... tárulnak fel számunkra a jelenségek, amelyeket történetieknek nevezünk, annál jelentősebb lesz számunkra individualitásuk, annál közelebb kerülünk ahhoz a rejtelmes ponthoz, amelyből a személyiség összminősége mint egy magában zárt, az egész rajta kívüli léttel szemben önálló világ ered." (PG5_7 390.)

A létérdek(lődés) Simmelnél tehát pontosan arra utalt, amire a megelőző téma kapcsán a 'valóság': a történeti megismerés valamilyen közvetlen (inkább csak körülírható, mint racionálisan megadható) kapcsolatban van a történelemmel mint valósággal magával és annak elemeivel. Ez teszi egyáltalán lehetővé a történeti képalkotást, válogatást és szintézist. (PG5_7 392-393.) Érthető Simmelnek a weberi megoldástól való idegenkedése: Weber is megkülönböztette, éppen az értékvonatkoztatás kapcsán, a kultúr- és természettudományokat, de az értékelés és értékvonatkoztatás szigorú megkülönböztetése, az értékmentes kutatás követelménye kizárta azt a kutatás tárgya és a kutató közti bensőséges, életteli és némileg irracionális viszonyt, amelyet Simmel meg kívánt valósítani. Simmel is, Weber is feltételezte azt, hogy a kutató sajátos szempontok szerint válogat a történeti anyagban. Simmelnél azonban a szelekciós szempontok bizonyos fokig 'magából az anyagból' adódnak, és ezt Weber határozottan elutasította.

A 'formális szociológia'

Simmel, mint említettem, 1893-tól rendszeresen tartott szociológiai előadásokat. Bár ma úgy véljük, hogy már a társadalmi differenciálódásról írott könyve is fontos tartalmi, valamint a történetfilozófiai könyv első változata is lényeges módszertani belátásokat tartalmazott, Simmel maga úgy látta, hogy a döntő lépést csak 1894-ben tette meg. 1894 őszén jelent meg (nagyjából egy időben franciául és németül) az a tanulmánya, amely

szándéka szerint megalapozta új szociológiai felfogását: *Das Problem der Sociologie.*[77] Ezt a porosz kultuszminisztérium felsőoktatási ügyekért felelős titkos tanácsosának, Althoffnak a következő kísérőlevéllel küldte el:

„A szociológia egyre több és több helyet nyer az egyetemeken, és csak idő kérdése, hogy mindenütt hivatalosan elismertetik. Így talán a tudomány külsődleges és benső üzeme szempontjából nem érdektelen, hogy nekem, mint remélem és mint velem szemben többek megerősítették, sikerült a szociológia fogalmának eddigi homályossága és zavarossága helyett sajátos feladatok új és élesen elhatárolt komplexumát felállítani."[78]

Simmel felfogása valóban újító volt, és azt a következő néhány évben néhány cikkben konkretizálta is, de 1897/98-tól nagyjából 1902-ig felfüggesztette a szűkebb értelemben vett szociológiai munkálkodást. 1902 után viszont újra sorozatban jelentek meg szociológiai tanulmányai, és ezekből állította össze az 1908-ban megjelent *Szociológia* címet viselő kötetét (SOZ és SZOC). Ahogy a kötet alcíme is jelezte *(Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung),* ezúttal sem szisztematikus értekezésről, hanem esszék lazán összefűzött gyűjteményéről volt szó.

A kötetet az 1894-es úttörő tanulmány mintegy ötszörösére duzzasztott új változata vezette be. Ez, *A szociológia problémája* Simmel máig legtöbbet olvasott és olvastatott, de nem ritkán alaposan félreértett munkája.

A szociológia a tudományok között

A tanulmány (és korábbi változata is) egy tudománystratégiai megfontolással kezdődött. Simmel röviden utalt a XIX. századi tudományos változásokra, amelyek — nem utolsósorban a 'szociális kérdésnek', a tömegek fellépésének köszönhetően — oda vezettek, hogy általánosan felismerték a 'társadalom' problémáinak a jelentőségét.

„A társadalomtudomány lett az a mindent átfogó terület, amelyen belül összetalálkozott az etika és a kultúrtörténet, a nemzetgazdaságtan és a vallástudomány, az esztétika és a demográfia, a politika és a néprajz — az összetalálkozás oka az volt, hogy e tudományok tárgyai a társadalom keretei között valósultak meg: a társadalomról szóló tudomány lett volna állítólag az emberről szóló tudomány." (SZOC 182-183. — a fordítást módosítottam; *ND.)*

Simmel szokásához híven ezúttal sem mondott neveket, de a mondottak valóban találóak voltak bizonyos fokig Comte vagy Spencer, „a hazátlan és gyökértelen egzisztenciák" (SZOC 183.) szociológiájára. Erre a szintetikus szociológiára aztán talált is Simmel egy könnyen megjegyezhető metaforát: „Csupán annyiról van szó, hogy minden eddigi történeti, pszichológiai és normatív tudományt egy nagy köcsögben összeráztak, és arra a szociológia címkéjét ragasztották." (SZOC 183. — a fordítást módosítottam; *ND.)*

[77] Lásd in: Simmel, Georg: *Aufsatze und Abhandlungen 1894 bis 1900,* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992, 52-61.

[78] Lásd Dahme, Heinz-Jürgen-Frisby, Dávid R: Editorischer Bericht, in: Simmel, Georg: *Aufsatze und Abhandlungen 1894 bis 1900,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992, 585-587. Simmel önbizalommal duzzadó szavaiban nem nehéz észrevenni a szándékot és reményt, hogy ezzel a jelentős tudományos tettel végre sikerülhet kilépnie a magántanári sorsból. Mint a későbbi események bizonyították, Simmel nem tudta Althoff szívét sem az ő személye, sem a szociológia irányában meglágyítani.

Abból, hogy az emberi világ 'társadalmi' aspektusa (a 'kölcsönhatás' — mint látni fogjuk) valóban igen jelentős, Simmel hibásnak tartotta volna egy olyan következtetés levonását, hogy a 'társadalmit' hangsúlyozó szociológia „nem egyéb, mint új módszer, a kutatás segédeszköze annak érdekében, hogy mindezeken a területeken új úton közelítsük meg a jelenségeket." (SZOC 184.)

Simmel valamiféle középutat próbált találni a túl nagyigényű szociológia és a 'szociológiai módszer' olyan felfogása közt, amely az önálló szociológia létét kizárja. A szociológia mibenlétének a kérdését (akárcsak Durkheim) a létező tudományok rendszerén belül vetette fel. A szociológia definíciója tudománypolitikai és egyetempolitikai kérdés volt: a (tudomány)területek (újra)felosztásának kérdése. Simmel javaslata arra irányult, hogy a szociológiának úgy találjanak helyet, hogy senkitől se kelljen semmit elvenni.

Simmel egy eredeti (vagy annak tűnő) javaslattal állt elő: a szociológia helyét a tudományok között a „társadalom formája és tartalma közötti különbségtétellel" lehet kijelölni. Rögtön hozzátette azonban, hogy ez csak 'hasonlat', hogy jelezze az elválasztandó elemek természetét. Forma és tartalom különbségét a kölcsönhatás *(Wechselwirkung)* fogalmára[79] támaszkodva ragadta meg. (SZOC 186.)

> „Mindazt, ami az egyénekben, minden történelmi valóság közvetlenül konkrét lelőhelyén ösztönként, érdekként, célként, hajlamként, pszichikai állapotként és mozgásként jelen van, mégpedig úgy, hogy általa másokra képes hatást gyakorolni, vagy másoktól hatásokat elszenvedni, a társadalmasodás tartalmának, tehát anyagának nevezem. Önmagukban ezek az anyagok, amelyek az életet betöltik, e motivációk, amelyek az életet ösztönzik, még nem társadalmi természetűek." Csak akkor jelentenek társadalmasodást, „... ha az egyének elszigetelt egymásmellettiségét az egymással való létezés és az egymásért való élés meghatározott formáivá alakítják, olyan formákká, amelyek a kölcsönhatás általános fogalma alá tartoznak. A társadalmasodás tehát az a számtalan különböző módon megvalósuló forma, amelyben az egyének ezen ... érdekeknek az alapján egységet alkotnak, és ezen belül valósítják meg ezeket az érdekeket." (SZOC 187.)

Simmel szociológiájának három középponti fogalma, a társadalmasodás *(Vergesellschaftung),* a kölcsönhatás (a társadalomban) és a forma egymást definiálta, ahogy a 'kölcsönhatások, a társadalmasodás formái és fajtái' kifejezés is mutatja. (SZOC 188.) A társadalmasodás kölcsönhatások révén történik, a kölcsönhatások különféle formákat öltenek, a formák társadalmasodási formák. A társadalmasodás (kölcsönhatás, társadalmi formák) lenne az a terület, amely az adott pillanatban még gazdátlan, és amelyet a szociológia érdeksérelmek nélkül elfoglalhat.

Tartalom és forma

A társadalmasodás értelmezése megkívánta annak pontos tisztázását, hogy miként értendő az adott összefüggésben a 'forma' fogalma. Mi tehát a különbség a 'cél, hajlam, pszichikai állapot és mozgás' mint tartalom és az 'egymással való létezés és egymásért való élés' mint forma között? A 'pszichikai állapot' miért tartalom, és nem forma?

[79] Simmel hangsúlyozta, hogy a 'kölcsönhatás' különbözik az ok-okozati viszonytól. A kölcsönhatások 'határtalanok' (a körfolyamathoz hasonlóak, ahol bármely szakasz az összes többit is meghatározza, és ezért egyiknek sincs kitüntetett helye). Az, hogy a társadalmasodás kölcsönhatást jelent, alapozza meg a dolgok önmagukért valóságának feloldását, a később érintendő relativizmust, illetve perspektivizmust. Lásd PF 106-107.

Simmel az emberi tevékenység tartalmi oldalát az 'életet ösztönző' motivációkhoz kapcsolta. „Sem az éhség vagy a szerelem, sem a vallás vagy a munka, sem a technika vagy az értelem funkciói és eredményei, közvetlenül, ahogyan tiszta értelmük szerint megjelennek, még nem jelentenek társadalmasodást ...". (SZOC 187.) A nem szociológiai, tartalmi elemzés tehát az egyes motivációs típusoktól függő tevékenységeket e sajátosságukra figyelve veszi sorra: a filozófia az értelmi tevékenységet, a vallástudomány a vallási tevékenységeket és hiedelmeket. (De kire marad a szerelem?) A hagyományos tudományoktól eltérően a különböző motivációktól függő tevékenységekben egyaránt jelen levő közös társadalmasodási formák vizsgálata lesz a szociológia feladata.

Simmel a tartalom és forma különbségét egy nem éppen szerencsés hasonlattal próbálta megvilágítani.

> „A szociológia, az emberiség társadalmi létéről való tanítás ... tehát úgy viszonylik a többi egyedi tudományhoz, mint ahogyan a geometria az anyaggal foglalkozó fizikai és kémiai tudományokhoz: tárgya az a forma, amely révén az anyag egyáltalán empirikus testekké válik — a forma, amely önmagában természetesen csak az absztrakcióban létezik, éppen a társadalmasodás formáihoz hasonlóan." (SZOC 194. — a fordítást módosítottam; *ND.)*

Simmel természetesen tudta, hogy ez a hasonlat nagyon korlátozott érvényű. Utalt arra, hogy a geometria néhány 'alapmeghatározásból' levezetheti a lehetséges alakzatok egész körét, míg a szociológia erre nem lehet képes. Simmel nem is kísérletezett azzal, hogy megalkosson egy, a 'lehetséges alakzatok egész körét' leíró deduktív szociológiát.

> „Ha tehát el is mondhatjuk például, hogy az alá- és fölérendeltség olyan forma, amellyel csaknem minden emberi társadalmasodásnál találkozunk, akkor még igen kevésre jutottunk ezzel az általános ismerettel. Ehelyett részletesen meg kell vizsgálnunk az alá- és fölérendeltség egyes fajtáit, megvalósulásuk sajátos formáit; amilyen mértékben azonban e formák meghatározottabbakká válnak, olyan mértékben lesznek egyre szűkebb körben érvényesek." (SZOC 194.)

Simmel maga nem törekedett az 'időtlen' összefüggéseket megállapító geometriához hasonló szociológia megalkotására, de úgy érezte, hogy a társadalmasodást kutató szociológiának nem kell választania az egyetemesen érvényes törvények kutatása és „egyszeri történelmileg valóságos folyamatok ábrázolására" vállalkozó tudomány között.[80] (SZOC 194-195.)

Simmel geometria-hasonlata tökéletlenül írta le a 'formális szociológia' számára felvázolt tudományos programját. A kulcsszó, amely e programot meghatározza, az összehasonlítás, a vizsgálati terep a társadalmasodások terepe. A formális szempont eszköz az összehasonlításra.

> „Bármilyen sokfélék legyenek is azok az érdekek, amelyek alapján egyáltalán társadalmasodásról beszélhetünk, mégis egyformák lehetnek a formák, amelyekben mindez lezajlik. Másfelől viszont a tartalmilag azonos érdekek igen különböző módon megformált társadalmasodásokban fejeződhetnek ki." (SZOC 190.)

Kétféle összehasonlító vizsgálat programját vázolta fel. Az egyikben a forma azonossága segítségével hasonlítana össze látszatra teljesen különböző társadalmasodá-

[80] Simmel tehát a szociológiának más feladatot jelöl ki, mint Max Weber a 'történeti individuum' megragadását célzó kultúrtudománynak. (Lásd OBJ 31 sk.)

sokat pl. 'állami társadalmakban, vallási közösségekben, összeesküvő bandákban és gazdasági közösségekben'. Az összehasonlítás alapja itt pl. az, hogy a versengés, azaz egy forma valamennyiben előfordul. A másik összehasonlító vizsgálatban az azonos tényező lehet a 'gazdasági érdek', azaz egy tartalmi mozzanat, és ebben az esetben a formákat lehetne összehasonlítani, pl. a versenyt vagy tervszerűséget, amelyek révén a gazdasági érdek megvalósulhat.

„Míg tehát egyes esetekben a forma lehet az állandó tényező, miközben a legkülönbözőbb tartalmakat hordozza, más esetekben az anyag marad azonos, miközben az őt hordozó egyének egymás mellett való léte formák sokaságában bonyolódik le...“. (SZOC190.)

A második típusú összehasonlítás — a családformák, gazdasági rendszerek, vallások és iskolatípusok különbségeit számbavevő (Simmel példái) — a társadalmi gondolkodásban már századok óta megszokott volt. Az, hogy azonos típusú tevékenységek különböző időkben vagy különböző kultúrákban eltérő formát ölthetnek, nem különösebben meglepő. A vallási közösségnek és az összeesküvő bandának abból a szempontból való összehasonlítása azonban, hogy miképpen jelenik meg benne az alárendeltség mint forma, meghökken több, és ezért tudományosan termékenyebb is. Simmel leghíresebb tanulmányai ez utóbbi összehasonlítási műveletet példázzák.

Noha kézenfekvő lett volna, Simmel *A szociológia problémája* című tanulmányában nem érintette azt a kérdést, hogy mi a viszony a szociológia tárgyának tekintett társadalmasulási formák és a társadalomtudományi megismerésre irányuló reflexió kapcsán jelzett 'történeti *a priori*' között. Igaz, egy rövid függelékben szólt az *'a prioriról'* (SZOC 211-216.), de a megismerést lehetővé tevő *a priori* elemek és a szociológia tárgyát képező 'formák' viszonyára nem tért ki. Simmel nyomán e vonatkozásban kétféle szociológiai kutatási program is felvázolható. Az egyik egy olyan, igazán 'formális' szociológia lenne, amely nagyszabású összehasonlításokra vállalkozna (például az alá-fölérendeltség történeti változatai között), de kevéssé figyelne azokra a kategóriákra, amelyekben az egymás alá rendelt emberek ezt a helyzetet megélik és értelmezik. A másik egy olyan szociológia lenne, amely azokat a kategóriákat (tipizációkat) választaná kutatása tárgyául, amelyek a társadalmakban ténylegesen vezérlik a személyek közötti kölcsönhatásokat (mint pl. a 'szegény' vagy az 'idegen'). Az első egy objektivista-strukturalista, a másik egy szoros értelemben megértő szociológia programja lenne. Az első esetben a formák, amelyek az összehasonlítás eszközeként működnek, időtlen jellegűek, univerzálisak abban az értelemben, hogy bármely társadalmasodásban megfigyelhetők. A második esetben a formák nem időtlen absztrakciók, és így az összehasonlításban a hangsúly inkább az összehasonlított társadalmasodási folyamatok egyediségére esik, a konkrét társadalmasulásoknak az esetleges, múlékony jellege kerül az előtérbe. Simmel a két lehetőség között nem választott, nem akart választani. A szociológiakönyv esszéi között mindkétfajta elemzési módra lehet példát találni.

Azon az implicit javaslaton túl, hogy a forma összehasonlítási szempont, Simmel különösebb módszertani tanácsokat nem adott. Ő maga is 'intuitívnak' tartotta a saját eljárását, és a kutatás kapcsán csak „a tekintet sajátos beállítottságáról“ beszélt. (SZOC 198.) Olykor még az is nehézen eldönthető — írta -, hogy egy jelenség tartalmi-e vagy formai, hogy a 'szegény' például tartalmi, tehát anyagilag-gazdaságilag meghatározott kategória-e, vagy formai, tehát a csoporton belüli viszonyokból következő jelenség.[81] Részben ebből is adódott Simmel sokat emlegetett impresszionizmusa. A részletek, a

[81] Lásd a kötetnek a 'szegényről' szóló tanulmányát. (SOZ 512-555.)

finom megkülönböztetések érdekelték, ugyanakkor mindig távolságot tartott a dolgokkal, eseményekkel szemben, mindent *sub specie aeternitatis* szemlélt. Egyfajta relativizmus volt ez: ha minden társadalmasulásban megfigyelhető egyfajta alá- és fölérendelődés, akkor az alárendelődés történeti alakzatainak a különbsége viszonylagos. A formák örök voltának a gondolatát a mindenkori egyedi jelenségek tünékeny, átmeneti jellegének a hangsúlyozásával egészítette ki.

Kortársai és utódai Simmelt olykor 'pszichológiai szociológusként' jellemezték. Simmel a pszichológiát — nem teljesen logikus módon — a tartalmakat vizsgáló tudományok közé sorolta. Programadó szociológiai cikkében pedig elhatárolódott a szoros értelemben vett pszichológiától. A szociológiai vizsgálatról írta, hogy az „nem a lelki folyamat törvényére irányul — hiszen csak ez a folyamat képes valamely meghatározott tartalom hordozására — hanem magára e tartalomra és átalakulásaira." (SZOC 205.) A 'pszichológia' szót azonban — nem szigorú szaktudomány értelmében, inkább sajátos, a megfigyelt folyamatok egyedisége és mikroszkopikus vonásai iránti érzékenységét hangsúlyozandó — tanulmányaiban maga is gyakran használta szociológiai vizsgálódásai jellemzésére. Leginkább az ún. 'lelki' jelenségekre: érzelmekre, gondolatokra, a mikroszintű társas kapcsolatok finomságaira volt érzékeny.

A szó szigorú értelmében Simmel nem volt 'módszeres'. Következetes volt a tekintetben, hogy írásaiban soha nem jelölte meg forrásait. Tanulmányai nem voltak szokványos, teljességre törekvő, valamit bizonyítani kívánó elemzések. Simmel megfigyelő volt, aki a szeme elé kerülő tényeket (többnyire olvasmányokat, bizonyos személyes tapasztalatokat) írta le a választott szempont szerint. Mint Lukács György írta: Simmel szellemessége „a mindennapi élet legapróbb, legjelentéktelenebb jelenségeinek olyanynyira sub specie philosophiae való szemlélését [jelenti], hogy azok áttetszővé válnak, és áttetszőségük mögött láthatóvá lesz a filozófiai jelentés valamelyik örök formaösszefüggése."[82] Állításai így az iskolás tudomány szemszögéből sokszor bizonyítatlanok és végiggondolatlanok.

Simmel szociológiáját is jellemzi az, amit az esztétikai szemléletről írt:

> „Az esztétikai ábrázolás és szemlélet lényege szerintünk az, hogy az egyesben a típus, a véletlenben a törvény, a külsődlegesben és átmenetiben a dolgok lényege és jelentősége mutatkozik meg."[83]

A tanulmányok meggyőző ereje az érzékeny felismerésekből fakad. Simmel példái mellé viszonylag könnyű ellenpéldákat állítani, de váratlan összehasonlításokra képes virtuozitását nehéz utánozni. Ezek a pontszerű és nehezen rendszerezhető felismerések azok, amelyek plauzibilissé teszik az 'impresszionista' minősítést. Impresszionista volt persze abban az értelemben is, hogy felismeréseiből hiányzott a történeti mélység. Sok történeti példát hozott, de nincs egyetlen elemzése sem, amely valódi történeti folyamatot mutatott volna be. És persze Simmel is áldozatul esett azoknak a veszélyeknek, amelyek a hasonló módszerrel dolgozó szerzőket fenyegetik: példái, az idézett tények megbízhatatlannak bizonyulnak, és olykor a saját benyomásait és (elő)ítéleteit sem kezelte kellő kritikával.[84]

[82] Lukács György: Georg Simmel (1918) (fordította: Karádi Éva), in: Lukács György: *Ifjúkori művek (1902-1918),* Budapest: Magvető, 1977, 746-747.

[83] Simmel, Georg: Soziologische Aesthetik (1896), in: Simmel, Georg: *Aufsatze und Abhandlungen 1894-1900,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992,198.

[84] Ennek legdurvább példája az érzékek szociológiájáról szóló, egyébként igen tanulságos esszé fejtegetése arról, hogy a négerek integrálása a felsőbb társadalomba már csak testszaguk miatt sem lehetséges, hogy a zsidók és németek kölcsönös averziója is a szagláson alapul, és hogy a műveltek és a munkások személyes , érintkezése is a szagláson bukik meg. „A társadalmi kérdés nemcsak etikai kérdés, hanem az orr kérdése

A tartalom-forma 'hasonlat' a létező társadalomtudományok és a szociológia viszonyát is leírta. A szociológia valóban szinte csak olyan ismeretekre támaszkodott, amelyeket más tudományokban 'állítottak elő'. Amit viszont Simmel a szociológiáról állított, az minden tudományról elmondható: mindegyiknek sajátos 'szemléleti módja' van, mindegyiket egy 'különös absztrakció' különbözteti meg e többitől. 'A tárgyak összességét' mindegyik tudomány 'sajátos nézőpontból tekinti át', legyen szó 'a nemzetgazdaságtanról, az egyházi szervezetek rendszeres vizsgálatáról, az iskola és az erkölcs történetéről, a politika és a szexuális élet elméleteiről'. (SZOC 191.) Simmel szándéka egyetempolitikai volt: azt a módot kereste, ahogy a szociológiát be lehet illeszteni a létező tudományok közé. A legkisebb konfliktussal az fenyegetett, ha a 'sajátos nézőpontot' hangsúlyozza. 1908, a *Szociológia* megjelentetésének éve fordulópontnak ígérkezett számára. 1907 tavasza óta szó volt arról, hogy meghívják Heidelbergbe, igaz, filozófusnak, de a másik, Windelband által elfoglalt tanszéktől az övét a szociológiai szempont hangsúlyozása különböztette volna meg. Az akkor készülő és megjelenés előtt álló munka egyrészt Simmel tudományos jelentőségét volt hivatva alátámasztani, másrészt azt kellett bemutatnia, hogy sajátos 'filozófiai társadalomtudományt' képvisel.[85] Mint említettük, Simmel várakozásai ismét nem teljesültek.

A viszály *és* Az idegen — *egy szociológia elemei*

Simmel szociológiáját a fentebb mondottak miatt szinte lehetetlen kivonatolni vagy öszszefoglalni. Egy, a 'formális' elemzést példázó tanulmány és egy társadalmi típusról szóló esszé bemutatása talán képet ad e szociológia tartalmi gazdagságáról.

A viszály című tanulmány[86] abból indult ki, hogy paradoxnak tűnhet annak feltételezése, hogy a harc *(Kampf)* maga is társadalmasodási forma.[87] (SZOC 261.) Simmel arra a plauzibilis belátásra hivatkozott, hogy „.. .nem létezhet olyan társadalmi egység ..., amelyben az elemek egymás felé közeledő irányzatait ne hatnák át keresztül-kasul az egymástól eltávolító tendenciák. Olyan csoport, amely egyáltalán centripetális és harmonikus, tehát pusztán 'egyesülés' lenne, nemcsak empirikusan nem lenne valóságos, hanem egyetlen tulajdonképpeni életfolyamattal sem rendelkezne ...“. (SZOC 263.) A szembenállás tehát a társadalmi viszonyok egyik eleme. Ezért írta Simmel a tanulmány vége felé, hogy a harc célja nem a béke. Harc és béke „oly módon fonódnak össze ..., hogy minden békeállapot megteremti a feltételeket a jövőbeni harchoz, minden harc pedig egy elkövetkező békéhez ...“. (SZOC 297.)

A 'viszály' vagy 'harc' maga is összetett forma. Simmel több változatát is tárgyalta, de — szokásához híven — ezeket a formákat nem rendszerezte. Az egyik formát azok az összetett viszonyok alkotják, amelyekben a viszály, harc és a vonzódás, az „összetartó és eltávolító áramlatok“ keverednek (SZOC 271.), amelyben a résztvevők közti távolság „a tulajdonképpen sokkal jelentősebb közelséget eredményező vonzás és a két embert egymástól teljesen eltávolító taszítás“ eredménye. Simmel először az erotikus viszonyo-

(Nasenfrage) is.“ (SOZ 733-734.) Simmel közvetlen társas tapasztalata valóban nem terjedt túl a berlini értelmiségen. Mai szociológus utódait, akik maguk sem rendelkeznek nála nagyobb vagy kiterjedtebb közvetlen tapasztalati körrel, a hasonló társasági *bon mot*-któl a tudomány intézményes zsargonja menti meg.

[85] Lásd Rammstedt, Otthein: Editorischer Bericht, in: Simmel, Georg: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908), Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1992,901-902.

[86] Szemelvényes magyar fordítását lásd SZOC 261-310., a teljes szöveg *(Der Streit):* SOZ 284-382.

[87] A századforduló szociológiájában valóban előtérben álló probléma volt a társadalmi integráció, a társadalmat összetartó erők kérdése, de a 'harccal' is sokan foglalkoztak (elég a kései XIX. század osztrák szociológusaira, Gumplowiczra, Ratzenhoferre gondolni, vagy az Egyesült Államok szociológiájának 'alapítói' közé tartozó Smallra és Rossra).

kat említette meg, amelyek gyakran szerelem és figyelem *(Achtung),* vagy éppen megvetés *(Verachtung)* keverékei (SZOC 270.) — ez irodalmi közhely. De ugyanezt fedezte fel a rendi képviselet előzményeit képező nemesi gyűlésekben:

> „... nemcsak egymással összefonódva, egymás *mellett,* hanem egymásban is létezett az érdekazonosság a királlyal... és saját rendi jogaik ellenzéki jellegű érvényesítése; biztos, hogy helyzetüket egységesnek érezték, bármilyen összeegyeztethetetlennek tűnnek is számunkra e helyzet elemei." (SZOC 272.)

A 'kevert viszonyok' további illusztrálására említett példák is tarkák: előbb a VI. századi longobárdok és a meghódított rómaiak különös együttéléséről olvasunk, majd arról, hogy egyes esetekben az ellenzék vezérei (a királyi családból való vagy rokon) hercegek lesznek. (SZOC 274,275.) A vonzás és taszítás kevert viszonyaiból felépülő társadalmasodások formális azonossága Simmel szemszögéből fontosabbnak tűnt, mint a történeti különbségek vagy a társulás szintjei közti különbségek — ezért találó, ha Simmelt relativistának minősítik.

A 'kevert viszonyokban' a társulás két egyformán ható erő eredménye. Simmel elválasztja ettől a következő típust, a harcot, amelynek forrása az 'ellentmondás szelleme' *(Wderspruchsgeist),* az 'elvont ellenzékieskedés ösztöne' *(abstrakter Oppositionstrieb),* azaz az, amikor „csendben, gyakran alig tudatosan, sőt csak futólag valami afelé húz, hogy nemmel válaszoljunk egy állításra vagy követelményre, amennyiben kategorikus formában közlik velünk." (SZOC 277.) Ebben az esetben mintha tényleg 'pszichologizálna' Simmel, hiszen azonos lelki beállítottsággal magyaráz olyan jelenségeket, mint a családi konfliktusok, a két ír párt ellenségeskedése, a mohamedánok és hinduk konfliktusa Indiában vagy a görög és római 'cirkuszi pártok' harcai. Álpszichologizmus ez, hiszen Simmel nem pontosan meghatározott és elemzett pszichés mechanizmusokból vezette le az említett politikai jelenségeket. Az ellentmondás mint lelki ösztön pusztán egy analógia alapja. Simmel szemében az említett esetek mindegyikében a formális szerkezet hasonlósága volt a fontos. Fejtegetéséből nem hiányzott bizonyos frivolság sem, amikor az egyébként nem igazán jól ismert társadalmi konfliktusokat a családi makacskodások szintjére szállította le.

A harcra és az ahhoz kapcsolódó érdekekre vonatkozó elmélkedés után tért át Simmel a harci játék *(Kampfspiel)* — például a küzdősportok, a csapatjátékok és a jogi vita közti hasonlóság taglalására. E két konfliktusforma a 'viszály' egy, az előzőekben nem érintett vonatkozására hívja fel a figyelmet: mindkettőben a konfliktus előfeltétele a közös normák elfogadása, „az emberek *megegyeznek,* hogy harcolni fognak, és a harcot úgy vívják, hogy mindkét részről elismerik bizonyos normák és szabályok uralmát." (SOZ 304.) Az ökölvívó mérkőzés és a per közötti hasonlóság kézenfekvő. Fontos viszont annak kiemelése, hogy ebben az esetben a látszólag egymást kizáró elemek, az egyetértés és a harc egyszerre vannak jelen. Ez azonban nem feltétlenül vezet a harc hevességének csökkenéséhez, sőt fokozhatja is azt, amennyiben a harc nem személyes érdekekért, hanem valamilyen ügyért folyik, mert „... a tudat, hogy az ember csak egyén feletti igények képviselője, nem magáért, hanem csak az ügyért harcol, a harcot radikálissá és kíméletlenné teheti...". (SOZ 308.)

Nehéz felismerni a rendet, amely Simmel fejtegetését vezérli: az 'ügy' érdekében folytatott kíméletlen harc jelensége vezet át az osztályharc futólagos tárgyalásához (SOZ 309.), majd onnan az olyan konfliktusokhoz, amelyek valamilyen, a résztvevők létét meghatározó azonosság talaján bontakoznak ki. Ennek igazi példáit a családban lehet fellelni. Az idegennel szemben bizonyos tartózkodással viseltetünk, a különbözés-

nek ezért nincs akkora jelentősége; de akikkel sok minden közös, azok esetében a legkisebb különbségnek is nagy a jelentősége. A konfliktus „eredhet éppenséggel abból is, hogy a tulajdonságok, hajlamok, meggyőződések oly nagy mértékben azonosak, hogy ha egy jelentéktelen ponton eltávolodnak egymástól, azt elviselhetetlennek, az ellentétet egészen élesnek érzik.“ (SOZ 312-313.) Mint mindig, a harc elválaszthatatlan ellentététől, az egyetértéstől.

Ez a helyzet a konkurencia, a következő elkülöníthető típus esetében is. Szemben azzal a klasszikus gazdaságtani érveléssel, amely a verseny (és a munkamegosztás) előnyeit a hatékonyság és a hasznosság növelésében látta, Simmel itt is — az előzőekkel összhangban és a közkeletű vélekedésekkel szemben — a konkurencia kapcsolatteremtő és integrációs képességét emelte ki. A konkurencia negatív hatásai, úgymond, mellékesek azzal a ténnyel szemben, „hogy a társadalmi konkurencia emberekért folyó konkurencia, a tetszésért és a figyelemért folyó versengés, az elismerés és odaadás minden fajtájáért, a kevesek versengése a sokakért és a sokaké a kevesekért, röviden, száz szociológiai szál szövődik össze azáltal, hogy a tudat a társak akarására, érzésére és gondolkodására koncentrál...“. (SOZ 328.) így a konkurencia korlátozásának problémája is abból a szemszögből merül fel (SZOC 280 sk.), hogy a korlátozás mennyiben gyengíti vagy erősíti a azokat a bizonyos 'szociológiai szálakat'.

A harc Simmel ábrázolásában nemcsak azért függ össze az egységgel, mert kapcsolaton alapul, vagy kapcsolatot teremt a harcolók között, hanem azért is, mert a harc a részt vevő felek belső egységét erősíti. (SOZ 349 sk.) A protestantizmus egységének, úgymond, nem tett jót, hogy nem ismeri az eretnek fogalmát, míg a katolicizmus, amely állandóan háborúzott az eretnekekkel, ezáltal belső egységében erősödött. Az ellenségre szükség van.

> „Ezért a csoport teljes győzelme ellenségei felett nem mindig szerencse szociológiai értelemben, mert ezzel csökken az az energia, amely összetartását garantálja, és a bomlasztó erők, amelyek mindig működnek, további teret nyernek.“ (SOZ 359.)

A harc befejezésének viszonylag kisebb teret szentelt Simmel. Ebben a vonatkozásban elsősorban a kompromisszum ('az emberiség legnagyobb találmányainak egyike') és a kibékülés jelentőségét emelte ki. (SZOC 302 sk). A kibékülés taglalása a tanulmány végén egyre inkább az erotikus-baráti viszonyok érzékeny jellemzésébe, a kibékíthetetlenség taglalásában csúszott át:

> „...a tulajdonképpeni kibékíthetetlenség egyáltalában nem abban rejlik, hogy a tudat nem tud eltekinteni a múltbeli konfliktusoktól; ez sokkal inkább csak kísérőjelenség. A kibékíthetetlenség annyit jelent, hogy a harc következtében megváltozott a lélek *léte,* ezt többé nem lehet meg nem történtté tenni, és így nem behegedő sebhez, hanem az elvesztett testrészhez hasonlítható.“ (SZOC 309.)

A fejezet tehát, noha tele van olyan fejtegetésekkel, amelyek a konfliktus és a harc - mai kifejezéssel szólva — pozitív funkcióiról szólnak, mégis zárásként az emberi (erotikus) viszonyok harcból (és nem valamiféle belső, mély lelki feszültségből) következő törésének reális lehetőségét mutatja fel. Ez a szorongás jellemzi híres és sokat idézett esszéjét *Az idegenről.*[88]

Az idegen *típus.* Az idegen kategóriája 'társadalmi *a priori'* abban az értelemben, hogy a másik észlelésének egyik adott módja. Az idegent Simmel elsődlegesen annak a csoportnak a szemszögéből rajzolja meg, amely számára idegen.

[88] Lásd *Exkurs über den Fremden:* SOZ 764-771.

Az idegen nem a vándor, „aki ma jön és holnap megy, hanem ... az, aki ma jön, holnap marad". (SOZ 764.) Nem tartozik kezdettől abba a körbe, ahol van, közelség és távolság egyaránt jellemzi, de a csoporthoz tartozik.[89] Az idegen a kereskedő, mert a kereskedelem mindig is képes volt befogadni azokat, akik akkor jelentek meg, amikor már minden hely foglalt volt. „A klasszikus példa az európai zsidók története." (SOZ 766.)

Az idegenség sajátos kölcsönhatási formát jelent.

> „Az idegen magának a csoportnak az eleme, ugyanúgy, ahogy a szegény, és a sokféle 'belső ellenség' — olyan elem, amelynek immanens és tagként elfoglalt helyzetében valami külső és szemben álló is van." (SOZ 764-765.)

Az idegent elsősorban az teszi azzá, hogy idegennek látják. A szegényhez és a 'belső ellenséghez' való hasonlítás nem véletlen. Simmelnek a szegényről szóló tanulmánya[90] sem a szegénység 'objektív' jellegzetességeit kereste, hanem a környező csoport szemszögéből figyelte meg a szegényt — mint ahogy a l>első ellenség' is csak a csoport szemszögéből az, ami.

Az idegen máshogy van közel és távol, mint az, aki a csoport tagja: „a viszonyon belüli távolság azt jelenti, hogy a közeli távol van, az idegenség viszont azt, hogy a távoli közel van." (SOZ 765.) Simmel azt, hogy az idegen mint típus a csoport terméke, annak az eredménye, ahogy a csoport őt látja, stilisztikai eszközökkel is hangsúlyozza: az idegen mindig harmadik személyű, a rá irányuló beállítottságok, tekintetek alanya viszont többes szám első személyű. Az író és olvasó az idegent a csoport szemszögéből látja. Simmel ábrázolásában az idegen azon *a priori* típusok egyike, amelyek a társas világot konstituálják.

Az idegen helyzetét sajátos objektivitás jellemzi, kettős értelemben. Egyrészt az idegen objektíven, szabadon lát.

> „Minthogy a csoport egyes alkotórészei vagy egyoldalú tendenciái vonatkozásában nincs gyökerei révén kötve, az 'objektivitás' sajátos attitűdjét veszi fel ezek iránt, ami nemcsak puszta távolságot és a részvétel hiányát jelenti, hanem távoliból és közeliből, közömbösségből és elkötelezettségből álló sajátos képződményt is." (SOZ 766-767.)

Másfelől a csoportnak és csoporttagoknak az idegenhez való viszonyát is egyfajta objektivitás, elvontság jellemzi. Mint egyenlőhöz viszonyulnak hozzá a szónak abban az értelmében, hogy ugyanilyen lehetne a viszonyuk bárki máshoz is. Véletlenszerű a viszony, az összekapcsoló erőből hiányzik mindenfajta egyedi sajátosság.

> „Az idegen közel van hozzánk, mert nemzeti vagy társadalmi, foglalkozási vagy általános emberi tekintetben egyenlőnek érezzük magunkkal; távol van, amennyiben ezek az egyenlőségek szélesebb körűek, mint ő és mi, és csak azért kötnek össze minket, mert általában sokakat összekötnek." (SOZ 769.)

Az idegenben Simmel bizonyos fokig önmagát rajzolta: mint zsidó származásút és mint sajátos objektív megfigyelőt, aki idegen, és az idegent is megfigyeli. Simmel esszéjében egyszerre rajzolt meg egy általános típust és egy konkrét helyzetet, a közép-európai zsidó helyzetét — vagy pontosabban: a közép-európai és kulturálisan asszimilált zsidó

[89] „Az idegen a maga szervetlen hozzákapcsoltságával mégiscsak a csoport szerves tagja ...". (SOZ 771.)
[90] *DerArme,* SOZ 512-555.

helyzetérzékelését — általánosította típussá. A megfogalmazás feszültséggel teli: Simmel egyszerre néz és elemez a csoport és az idegen szemszögéből. Erre természetesen éppen csak az idegen képes, hiszen ő az, aki egyszerre tag és kívülálló. De idegenné csak a csoportban lehet valaki, hiszen ő az, aki 'ma jön, holnap marad'.

A modern kultúra 'tragédiája'

Simmelt természetesen egész pályáján, akár szociológiát, akár filozófiát művelt, akár esszéket írt a legkülönbözőbb témákról, a modern világ mibenléte izgatta. *A pénz filozófiája,* amely nagyjából pályája felezőpontján, 1900-ban jelent meg, ebből a szempontból kiemelkedő jelentőségű. Ebben a kötetben, amely más munkáitól eltérően nagyjából egységes, Simmel a kapitalista gazdaság központi kategóriája, a pénz köré építve próbál átfogó képet rajzolni gazdaságról, társadalomról és kultúráról. Korábbi, a 'pénz pszichológiájával' kapcsolatos írásait és a differenciálódásról szóló könyve problémáit továbbgondolva Simmel ebben a munkájában fejtette ki jellegzetes kultúrafelfogását.

A pénz filozófiája két eltérő tartalmú és stílusú részre oszlik. Az első 'analitikus' rész egy érték- és pénzelméletet tartalmaz, a második 'szintetikus' rész a modern pénzgazdaság kulturális-társadalmi jellegzetességeit elemzi.

Érték és pénz

A könyv megértése szempontjából fontos felidézni Simmelnek azt az előszóban megfogalmazott szándékát, hogy

> „... a történelmi materializmus alá építünk még egy szintet, méghozzá úgy, hogy megmarad a magyarázó értéke annak, hogy bevonjuk a gazdasági életet a szellemi kultúra okai közé, ám felismerjük, hogy maguk az említett gazdasági formák is mélyebb értékelések és áramlatok, lélektani, mi több, metafizikai előfeltevések eredményei." (PF 14-15.)

Az első rész, a történelmi materializmus 'alá' betoldott emelet, a Marxétól eltérő érték- és pénzelmélet alapozta meg Simmel szándéka szerint a könyv második részében a marxi pénz- és árufetisizmus elméletével folytatott rejtett vitát.

Ez az elmélet-emelet, amelynek kidolgozása sok gondot okozott Simmelnek[91], az értéket a vágyott objektumnak a szubjektumtól való távolságával és e távolság leküzdésére irányuló törekvéssel definiálta. (PF 29.) Más szavakkal: azoknak a tárgyaknak van értékük, amelyekre vágyunk, amelyek nem férhetők hozzá korlátlanul, de amelyeket megszerezni törekszünk. Simmel erre gondolt mint 'pszichológiai' alapra (amelynek természetesen nem sok köze van egy szaktudományos értelemben vett pszichológiához). Ezt egészíti ki a pénzelmélet, amely a szubjektivitásra (a vágyakra) alapozott értékelméletet tulajdonképpen megkerülve, a gazdasági értéket (meglehetősen konvencionálisan) a javak cseréjéből vezette le (PF 47 sk.), és így jutott el a pénzhez. A 'vágy' (a szubjektív hasznosság) és a csere kérdése összekapcsolható, mint azt a kortárs marginalista elmélet is tette. Simmel azonban ebben a vonatkozásban nem dolgozta ki elkép-

[91]1898 augusztusában írta Rickertnek: „Értékelméletem felett nyögök, és kétségbe vagyok esve. Éppen a legelemibb dolgok jelentenek számomra eddig le nem győzött nehézséget." Idézi: Frisby, Dávid R. Köhnke, Klaus Christian: Editorischer Bericht, in: Simmel, Georg: *Philosophie des Geldes* (1900), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989, 727.

zeléseit. Úgy tűnik, számára kényelmetlen és terhes feladat volt, hogy a monográfia formai követelményeinek megfelelően elméletileg levezesse a pénz kategóriáját. Az eredmény szaktudományosán nem különösebben meggyőző, de az érték 'pszichológiai' definíciójában már megelőlegeződik a kultúra későbbi felfogásának alapgondolata.

Simmelt valójában nem a pénz mint gazdasági kategória magyarázata, hanem a pénz mint társadalmi jelenség érdekelte. Az elemzés e tekintetben nem a 'pszichológiai' megalapozáshoz, az érték magyarázatában szerepet játszó 'vágyhoz', hanem a pénzhez mint csereeszközhöz kapcsolódik. Ebben mutatkozik meg ugyanis a pénz különleges természete.

> „A pénz kettős természete — jelesül az, hogy bár igen konkrét s mint nagyra értékelt szubsztancia, ám értelmét csakis a mozgásban és funkcióban való teljes feloldódásban birtokolja — azon alapszik, hogy a pénz csak a hiposztazálásban, egy tiszta funkció, az emberek közötti csere megtestesülésében áll fenn." (PF 188-189.)

A pénz a csere eszköze, de minthogy a csere az elemi kölcsönös kapcsolat, a pénz „a kölcsönhatás absztrakciója". (PF 220.) Simmel szemében tehát a pénz minden társadalmasodás alapjelenségének, a kölcsönhatásnak a legtisztább megjelenési formája.

Ebben az értelemben a pénz nem is tisztán gazdasági kategória. A pénz a tiszta társas viszony — annál is inkább tiszta, mert a pénz fokozatosan elveszti materiális jellegét, 'átszellemítődik' *(Vergeistigung),* szimbólummá válik. (PF 219.) A pénz az állandó mozgás, ugyanakkor éppen mint mozgás a legállandóbb, valamiképpen a világ 'szubsztanciája'.

> „Míg kézzelfogható egyediségként a külső gyakorlati világ legillékonyabb dolga, addig tartalma szerint a legállandóbb: indifferencia- és kiegyenlítőpontként áll összes egyéb tartalma között, ideális értelme — miként a törvényé is — az, hogy mércéje legyen az összes dolognak, de anélkül, hogy magát rajtuk mérné le ...". (PF 648-649.)

A pénz a célszerű tevékenységben a legegyetemesebb szerszám. Maga a szerszám is már absztrakció: a cél elérésére szolgáló eszköz absztrakciója (minthogy nem talált, hanem a szóban forgó célszerű tevékenységnek megfelelően kialakított eszköz), a pénz pedig magának a szerszámnak az absztrakciója, minthogy bármely cél megvalósításában eszközként szolgálhat. (PF 232-235.) A konkrét tárggyal szembeni közömbössége miatt a pénz „az a konkrét eszköz, amely maradéktalanul egybevág elvont fogalmával ...". (PF 237.) A pénz maga a testet öltött elvonatkoztatás. Simmel ezt komolyan gondolta: a pénz egyrészt a 'külső' világ eleme, másrészt rendelkezik a 'belső', gondolati világ egyik tulajdonságával is, mert elvonatkoztatott. Ez a bizonyos fokig már Marxnál megtalálható és Simmel ismeretelméletével egybehangzó megállapítás a későbbi német tudásszociológiát is erősen befolyásolta.

Simmel gondolataiban könnyen felismerhető számos, a pénzzel kapcsolatos közkeletű és néha évezredes bölcsesség. Ezek felhasználásával azonban egy eredeti megközelítést bontott ki. Simmel szemében a pénzviszonyok nem a valóságos viszonyokat elfedő szerkezetek, nem 'fetisisztikus' képződmények, mint Marxnál. Szerinte a modern kor jellegzetességei nem a pénz viszony okkal szembeállított 'valóságos' viszonyokban keresendők, mert a pénzviszonyok maguk a legtisztább társadalmi viszonyok. A 'formális szociológia' nyelvén szólva a pénz az általános forma lenne. Erre a pénzfogalomra alapozza Simmel a 'szintetikus' részben a maga diagnózisát a modern társadalomról.

Szabadság és függőség

A 'szintetikus' rész ugyanúgy a modern individualizmus problémái körül forog, mint a differenciálódásól szóló könyv, és a diagnózis ugyanolyan ambivalens. Első megközelítésben kétértelműséget vagy ellentmondást nem lehet felfedezni: a pénzviszonyok nagyobb személyes szabadságot tesznek lehetővé, mert olyan kölcsönös függőséget jelentenek, amely ugyanakkor nem személyükben köti a résztvevőket. (PF 352.) Nem elhanyagolható, hogy ennek a szabadságnak a csere igazságossága az előfeltétele. A csere nem hatalmi viszony, nem a vágyak közvetlen kiélését, hanem „objektív mérlegelést, megfontolást, kölcsönös elismerést, a közvetlen, szubjektív megkívánás felfüggesztését" tételezi fel. A cserében a felek egyenlősége, hatalmi egyensúlya „nem kölcsönös rabláshoz és harchoz, hanem a mérlegelő cseréhez vezet, melyben az egyoldalú és személyes birtoklás és birtokolni akarás a részt vevő személyek kölcsönhatásából kiemelkedő, e kölcsönhatást fölülmúló, objektív jellegű összcselekvésbe torkollik." (PF 347.) A pénz által közvetített cserében mindez úgy történik, hogy az egyenlőség és az igazságosság érvényesülése közben mindenki gyarapszik is, szubjektív nyereségre tesz szert. (PF 347.) A csere igazságossága nem látszat, ezért nincs helye Simmelnél a pénzfetisizmus fogalmának.

A pénzgazdálkodás által lehetővé tett szabadság egyik legfontosabb eleme az individualitás kibontakozása. Láttuk, hogy első könyvében Simmel ezt a differenciálódással hozta összefüggésbe: a csoport kiterjedése és az a tény, hogy az egyén különböző csoportokban vesz részt, elősegíti az individuum függetlenségét. Itt tehát az individualizálódásban a csoportok, a társas viszonyok szerepét emelte ki. Az individualizálódás értelme 1900-ban már némileg másképp vetődött fel. A hangsúly az egyén belső fejlődésére esett.

> „Amit mi szabadságnak nevezünk, az a legszorosabban összefügg a személyiség elvével, oly szorosan, hogy a morálfilozófia a két fogalmat elég sűrűn azonosnak nyilvánította. Éppen a pszichikai elemek szóban forgó egysége, mintegy egyetlen pontba sűrűsödésük, a lényeg ama szilárd körülhatároltsága és összecserélhetetlensége, amit személyiségnek nevezünk — tehát végtére is ez jelenti a függetlenséget, zártságot minden külsődlegessel szemben, a kizárólag a személyiség lényegi törvényeinek megfelelő fejlődést, azt, amit szabadságnak nevezünk." (PF 362.)[92]

Ez az, amit a pénzgazdálkodás kibontakozása lehetővé tesz. Annak a feltételezése, hogy a modernitás és a pénzgazdálkodás kibontakozása a belső gazdagság és önmeghatározottság értelmében vett individualitás kibontakozását is elősegíti, mint látni fogjuk, igen fontos volt Simmel végső diagnózisa szempontjából.

A pénzgazdaság a személyiség szabadságának növekedését tette lehetővé, amennyiben — mint ezt Simmel előtt is már sokan, köztük Marx is hangsúlyozták — megszüntette a közvetlen személyi alárendeltséget. A csereviszony, valamint a pénzviszonyokon alapuló munkaviszonyok, mint amilyen a bérmunka, tehát a személyt annál inkább szabaddá teszik, „minél tárgyibb, személytelenebb, technikaibb maga a személy és az üzem, amelyben munkálkodik." (PF 409. — a fordítást módosítottam; *ND.)* Nemcsak az üzemi munkamegosztásban válik az egyén szabadabbá és függetlenebbé, ha puszta

[92] Simmel felfogásának változását mutatja, hogy *A társadalmi differenciálódásról* című kötet tanulmányai közül a *Szociológiába* beemelt, a csoport kiterjedéséről szóló rész átdolgozása során beiktatott egy új fejtegetést az individualitás két értelméről. Az egyik a kvantitatív, a csoport kiterjedésétől függő (tehát társadalmilag meghatározott), a másik a kvalitatív, a fentebbi fejtegetés értelmében vett, amely az egyén belső kibontakozását jelenti. (SOZ 811-814.)

pénzviszony köti a helyhez, amit elfoglal, hanem másfajta csoportviszonyokban is. Simmel a pénzgazdaság különböző társulásait említi példaként, amelyekben az egyén anélkül vehet részt, hogy személyes viszonyok kötnék a csoport többi tagjához. „A pénz lehetővé tette, hogy az ember úgy alkosson egyesüléseket másokkal, hogy egy szemernyit sem kell feladnia személyi szabadságából és tartózkodásából." (PF 421.)

A pénzgazdaság sajátos hatása, hogy egyszerre növeli és csökkenti az emberek közötti távolságot. „A modern embereket a környezetükhöz fűző viszonyokban az a fejlődés játszódik le, hogy az ember eltávolodik a hozzá legközelebb eső köröktől, így próbálván közelebb kerülni a távoliabbakhoz." (PF 602.) A távolabbi körökhöz való közeledés különösebb magyarázatot nem igényel: ez a munkamegosztás és a társadalmi 'sűrűség' növekedésének a régi tétele, és hogy ezt a pénzgazdaság elősegíti, kézenfekvő. A másik változás figyelemre méltóbb: Simmel rámutatott arra, hogy a pénzgazdaság pl. elősegíti a családi kötelékek lazulását és ezzel a tagok önállósodását, lehetővé teszi a kapcsolatok objektiválódását (a javak cseréjében a személyes mozzanatok kikapcsolását).

> „Ezen a módon, mint említettük, belső korlát jön létre az emberek között, de a modern életformát egyedül ez tette lehetővé. Hiszen a nagyvárosi érintkezés tolakvó jellege és tarka kavargása egyszerűen elviselhetetlen volna az említett lelki távolságtartás nélkül." (PF 603-604. — a fordítást módosítottam; *ND.)*

Nem utolsó sorban „a pénzgazdálkodás tette lehetővé azon foglalkozási rétegek kialakulását is, melyeknek produktivitása tartalmilag mindenféle gazdasági mozgáson tökéletesen túl helyezkedik el — vagyis a sajátosan szellemi tevékenységek ... kialakulását." (PF 375.) Simmel ezt egyrészt úgy értette, hogy a pénzgazdasággal együtt járó munkamegosztásos differenciálódás vezetett a szellemi funkciók önállósulásához (ahogy Durkheim mondta volna). Másfelől a pénz, mint „a legszublimáltabb gazdasági érték" megszabadíthat „a dolgok gazdasági oldalától" (PF 375.), „egyre jobban megkímél bennünket a dolgokkal való közvetlen érintkezéstől...". (PF 593.) A pénz távolságtartást tesz lehetővé, megengedi a gazdasági szempontokat figyelmen kívül hagyó elmélyülést a szellemi értékek világában. A pénznek „teljes benső idegensége az ideális értékekkel szemben" elhárítja a gazdasági értékelés és a szellemi értékvilág összekeveredését. (PF 377.)

Az eddigiek azonban Simmel szövegében csak az egyik szálat jelentik. A pénzgazdálkodás és individualitás összefüggését Simmel úgy világította meg, hogy a pénzviszonyokat pozitívan értékelő fejtegetéseket olyan állításokkal szőtte össze, amelyek a pénzgazdaság értékszempontból ambivalens vagy romboló hatásait emelték ki.

Simmel szemében a pénzgazdálkodás által lehetővé tett egyéni szabadság azért problematikus, mert a függetlenségnek ára van: a pénz által biztosított 'maximális szabadság' más vonatkozásban újfajta 'kölcsönös függőséget' jelent. (PF 352.)[93] A személy ugyanis objektív funkciók hordozójává válik: éppen ezáltal szabadul fel, mert megszaporodott kapcsolatai nem jelentenek személyes kötöttséget. A személyes szabadság a kapcsolatok személytelenségével, a viszonyok tárgyiasulásával jár együtt:

> „... bennünket függőségeink sokaságáért talán a függésekért felelős személyiségek iránti közömbösség és a helycsere lehetősége kárpótol. És ha egyrészt szükségleteink bonyolultsága, másrészt képességeink specializálódása révén sokkal inkább függőségi viszonyban vagyunk is a társadalom egészével, mint a primitív ember ...

[93] Ez volt Durkheim munkamegosztásra irányuló, de Simmeltől eltérő irányba vezető vizsgálatainak a kiindulópontja is. (TM 54.)

viszont mi magunk rendkívüli mértékben függetlenek vagyunk a társadalom minden *meghatározott* elemétől; mivel ennek jelentősége számunkra teljesítményének egyoldalú tárgyszerűségévé változott...". (PF 356. — a fordítást módosítottam; *ND.)*

Ezt a problémát Simmel már korábban tárgyalta: ez a társadalmi differenciálódás és az egyéni szabadság viszonyának a problémája, kicsit másképp megfogalmazva. Azzal egy időben, hogy egyre nagyobb jelentőséget tulajdonított a személyiség 'belső' kibontakozásának, individuális gazdagodásának, egyre inkább előtérbe kerültek a differenciálódás problematikus kulturális vonatkozásai is.

Függőség, egymásrautaltság, kapcsolatgazdagság és közömbösség kérdése állt Simmel egyik legtöbbet idézett, a nagyvárosról szóló esszéjének a középpontjában is. Ez az esszé gondolatvilágában *A pénz filozófiájában* kifejtettekkel rokon.[94] A nagyvárosi életnek a pénzgazdálkodással összefüggő és a kultúrát legmélyebben érintő vonása az intellektualizmus.

„A nagyvárosban élő ember ... védőszervet hoz létre az elgyökértelenedés ellen, amellyel külső környezetének áramlatai és diszkrepanciái fenyegetik: ezekre a kedély helyett lényegében az értelemmel reagál, amely lelki előjogát a tudatosságnak ugyanezen okokból bekövetkező fokozódása teremti meg ...". (NSÉ 545. — a fordítást módosítottam; *ND.)*[95]

Ez az intellektualizmus az individualitás iránti közömbösséghez vezet, mondta Simmel, hiszen a lelki kapcsolat a személyek között „ezek individualitásán alapul, míg az értelmi jellegűek az embereket mint számokat, mint önmagukban közömbös elemeket veszik tekintetbe ...". (NSÉ 545. — a fordítást módosítottam; *ND.)* Az individualitást lehetővé tevő pénzviszonyok ugyanakkor egy, az individualizálással ellentétes, de az intellektualizmussal összhangban levő hatást is kifejtenek: a nagyvárosi kultúra teljesen személytelen. A személytelenség egyrészt gépies összehangoltságot jelent.[96] Másfelől az intellektuális jellegű pénzkultúra bizonyos értelemben jelleg- és jellemtelen *(Charakterlosigkeit),* hiszen „azonos értékű a pénzügyletekben minden személy is, éspedig nem azért, mert mindegyikük értékes, hanem azért, mert egyikük sem, egyedül a pénz az." (PF 540. — a fordítást módosítottam; *ND.)* Ezzel a személytelenséggel és jellegtelenséggel magyarázta Simmel a nagyvárosi szellemi életnek egy másik, az intellektualizmussal bizonyos fokig ellentétes, de hasonló forrásokból táplálkozó vonását, a szenvtelenséget *(Blasiertheit),* a lelki eltompultságot.

Ennek forrását éppenséggel abban látta, hogy az egyén a nagyvárosi sokféleségben bizonyos fajta lelki önvédelemre kényszerül.

[94] Ezt az eredetileg 1903-ban megjelent tanulmányt Simmel — más, vele egy időben született írásaival szemben — nem építette be *Szociológiájába.* Azt, hogy a tanulmány *A pénz filozófiájában* tárgyalt gondolatkörbe tartozik, Simmel egy jegyzetben egyértelműen leszögezte. Lásd Simmel, Georg: Die Grofistädte und das Geistesleben (1903), in: Simmel, Georg: *Aufsatze und Abhandlungen 1901-1908,* Band L, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995,131. A *Szociológia* rokon témájú fejezete (SOZ 687-790.), amely a teret mint társadalmasodási formát elemezi, sokkal kisebb hatást fejtett ki (az idegenről szóló, közbeiktatott esszé kivételével). A nagyváros-esszé jellegzetes témái ebben a 'formális' szociológiai eszmefuttatásban nem jelentek meg.

[95] *A pénz filozófiájában* az 'életstílus' kapcsán ejtett szót Simmel a pénzviszonyok és az élet értelmi, intellektuális oldala közti kapcsolatról. (PF 537 sk.)

[96] Ebben a vonatkozásban szokták idézni a híres órahasonlatot. „Ha Berlin összes órái hirtelen különböző mértékben pontatlanul kezdenének járni, akár csak egyetlen óráig is, akkor hosszú időre megbomlana az egész gazdasági és egyéb forgalom." (NSÉ 547. — a fordítást módosítottam; *ND.)* Simmel az individualitás ellenpontjának a gépi pontosságot, a széleskörű összehangoltságot látta.

„A nagyváros lakóinak egymás iránt tanúsított szellemi tartását formális szempontból tartózkodásként jellemezhetnénk. Ha a számtalan emberrel történő állandó külső érintkezést éppennyi belső reakciónak kellene kísérnie — mint a kisvárosban, ahol csaknem mindenkit ismerünk, akivel csak találkozunk, és mindenkihez pozitív viszonyunk van — akkor az emberek belsőleg teljesen atomizálódnának, és elképzelhetetlen lelki állapotba kerülnénk.“ (NSÉ 550.)[97]

Vagyis míg a pénzgazdálkodó nagyváros egyfelől dezindividualizálja, egyformává teszi az embereket, másfelől olyan lelki tartást kényszerít rájuk, amely mégis biztosítja önállóságukat és szabadságukat. A rejtett ellenszenv és tartózkodás a „személyes szabadság olyan mértékét és fajtáját biztosítja ugyanis az egyénnek, amelyre más viszonyok esetében nem találunk analógiát...“. (NSÉ 551.)

Ez nem változtat azon, hogy az (intellektualizált és szenvtelen, személyesen szabad) egyént „személytelen dolgok“ sokasága veszi körül, kultúrtárgyak „önmagában zárt“ világa, amely „individuumellenes“ életmódot kényszerít rá. (PF 580.) Ez a személytelen tárgyi világ[98] mint stílusok sokfélesége jelenik meg. Simmel előbb az egymást kizáró művészeti stílusok egymás mellett létezésére utalt, de a fejtegetés világossá teszi, hogy itt nemcsak a kortárs kultúra elvtelen eklekticizmusáról van szó, hanem arról is, hogy ezek az életstílusokat generáló tárgyi együttesek függetlenülnek a szubjektumtól, megszűnik szubjektum és objektum kulturális összefüggése. (PF 582-584.) Ez a függetlenülés elsődlegesen nem is a fogyasztás tárgyi világában mutatkozik meg. Simmel nem véletlenül hivatkozott a könyve bevezetésében Marxra: a kultúra tárgyi oldalának és a szubjektumok világának az elválását elsődlegesen a munka világában, a munka megosztásában fedezte fel, amely munkamegosztás egyben a munkás munkaeszközöktől való elválasztásának folyamata is. A munkaerő áruvá válásával a munka elválik a munkástól, objektív jelleget ölt vele szemben. (PF 573-574.) Azonban míg Marx számára ez (mint Marx mondta: a kizsákmányolás) volt a kapitalizmus világának meghatározó viszonya, Simmelnél ez csak egy általánosabb viszony sajátos példája.

„A munka áruvá válása tehát csupán egyik oldala annak a messze kiható differenciálódási folyamatnak, amely leválasztja a személyiségtől annak egyes tartalmait, hogy aztán ezeket önálló meghatározottságokkal és önmozgással rendelkező tárgyakként szembeállítsa vele.“ (PF 574.)

Objektív és szubjektív kultúra

Ezzel eljutottunk ahhoz a gondolathoz, amely *A pénz filozófiája* egészét meghatározó alapmotívum; és hol hangsúlyosabban, hol a háttérben az egész fejtegetést végigkíséri. A könyv minden különös gondolatmenete mintha csak azt a célt szolgálná, hogy plauzibilisebbé tegye a tételt: az objektív kultúra önállósul a személyes léttel szemben. Ennek az önállósulásnak a lehetősége — könnyen belátható — már a pénzben mint csereeszközben adva volt. A pénz által lehetővé tett szabadság — ezt már láttuk — kétértelmű

[97] Lásd ennek a gondolatnak az átformálását majd a chicagói iskolához tartozó Wirthnél: UE 51.

[98] Megjegyzendő, hogy Simmel nem használja a német filozófiai gondolkodás állítólagos nagy felismerését a kultúra és civilizáció különbségéről (amely a német szociológiába is behatolt, például Alfred Webernél). Simmel azt kívánta kiemelni, hogy a személytelen tárgyi világ és a személyes kultúra összefügg (mindkettőre rányomja bélyegét a pénzgazdálkodás vagy a nagyvárosi élet), ellentétük ebből adódik. Amikor Simmel személytelen tárgyiasságról beszélt, nemcsak a kultúra anyagi elemeire gondolt, hanem a szellemi objektivációkra is (mint a filozófia vagy a tudomány).

volt: a személyes függőség csökkenése, az egyén bizonyos értelemben vett függetlensége azzal járt együtt, hogy függővé vált a tárgyi világtól és a társadalom egészétől. (PF 356.) Simmel a kultúrában hosszú távú párhuzamos mozgást látott, amelynek a munkás sajátos függősége a (kapitalista) pénzgazdaságban csak speciális esete:

> „... egyrészt egyre világosabban és pontosabban kerül előtérbe a természeti törvényszerűség, a dolgok tényszerű rendje, a történés objektív szükségessége, másrészt a független egyéniség, a személyes szabadság, a magáértvalóság minden külsővel és természeti erővel szemben egyre élesebben és erőteljesebben hangsúlyozódik." (PF 362-363.)

Simmel szerint ebből az elválásból, az objektivizálódás és szubjektivizálódás párhuzamosságából fakad a liberális szabadság tartásnélkülisége, zavarodottsága és kielégületlensége.

> „Ebből magyarázható, hogy korunkban ugyan egészében véve minden korábbinál nagyobb a szabadság foka, ettől a szabadságtól mégsem vagyunk túl boldogok. A pénz nemcsak azt teszi lehetővé, hogy mások iránti kötöttségeinkből, hanem azt is, hogy a saját birtokunkból eredőkből kivásároljuk magunkat: felszabadít bennünket, ha adjuk, s akkor is, ha kapjuk." A dolgok azonban, amelyeket a pénz vált fel, elvesztik irányadó szerepüket: „... az élet magva és értelme folyton szinte kicsúszik a kezünkből ... ennek az érzésnek valamiféle mély vágyakozás felel meg, hogy a dolgoknak új jelentőséget, mélyebb értelmet, önálló értéket kölcsönözzünk." (PF 502-503.)

Az életstílusról szóló (a könyvet lezáró) fejezetben a szubjektív és objektív kultúra elszakadását hangsúlyozó gondolat a korábbiakhoz képest erőteljesebb lesz. A modern kultúrát Simmel szerint az jellemzi, hogy „hallatlanul kimunkáltak a dolgok, amelyek életünket tárgyiasan kitöltik és körülveszik ... Az egyének kultúrája azonban, legalábbis a népesség magasabb rétegeiben, semmiképpen sem haladt előre ilyen mértékben...". (PF 563. — a fordítást módosítottam; *ND.).* Ez a gondolat fogja egységbe a pénzgazdaságnak nagyobb részt már ismertetett simmeli jellemzését. Hogy a kapitalista termelést ez jellemzi, azt már láttuk. De a két kulturális szint ellentétét fedezhetjük fel a nagyvárosban is.

> A nagyvárosokban találjuk „... a minden személyességen túlnövő kultúra igazi színhelyét. Építményekben és oktatási intézményekben, a teráthidaló technika csodáiban és kényelmi berendezéseiben, a közösségi élet alakzataiban és az állam látható intézményeiben a kikristályosodott, személytelenné vált szellemnek olyan mindent elnyelő tömegével találkozunk, amellyel szemben a személyiség úgyszólván nem tarthatja fenn magát." (NSÉ 558.)

Másfelől viszont a nagyvárosok a színterei a szélsőséges egyediség és különösség kifejlődésének, mert az csak így érvényesülhet.

> „Ahhoz tehát, hogy e személyiség megmeneküljön, rendkívüli egyediséget és különösséget kell felmutatnia; el kell túloznia e tulajdonságait, hogy egyáltalán — saját maga számára is — hallhatóvá váljék." (NSÉ 558.)

Simmel — szokásától eltérően — e helyen nyíltan polemizált Nietzsche, „a szélsőséges individualizmus prófétája" városgyűlöletével. Simmel ugyanis, amikor diagnosztizálta az egyéni-szubjektív kultúra visszafejlődését és az objektív kultúra 'előrerohanását', azt is világosan leszögezte, hogy e kettő elválaszthatatlan: mindkettő kibontakozásának a pénzgazdaság a feltétele, amely egyszerre alapja a páratlan gazdagságú tárgyi-objektív kultúrának és a kifinomult individualitásnak. „Ha a pénz éppúgy szimbóluma, mint oka annak, hogy minden, ami csak képes erre, közömbössé és külsővé válik, ami csak ilyenné válhat, mégis ama legbenső tartalom megőrzőjévé is válik, amely immár saját határai között bontakozhat ki." (PF 593). Egyiket nem lehet a másik nélkül akarni. Simmel Nietzschétől eltérően nem vázolta fel a kivételes és amorális individualitás próféciája köré rendezett alternatív kultúra képét. Simmel komolyan vette saját diagnózisát: a modern kultúra az objektív és szubjektív kultúra hasadásában mozog, és ez meghaladhatatlan.

Egyfajta esztétizáló kilépés a dilemmából mégis észlelhető Simmelnél: a műalkotás — a modern mű is — kívül áll Simmel szerint a munkamegosztás viszonyain. Benne, de csak a műben, a kultúra objektív és szubjektív oldala nem hasadt szét.

> „A műalkotásnak ez a zártsága azonban azt jelenti, hogy benne a lélek valamilyen szubjektív egysége jut kifejeződésre; a műalkotás csak *egyetlen* embert kíván, őt azonban egészen és legbelső személyisége szerint; ezt azzal viszonozza, hogy formája lehetővé teszi a számára, hogy a szubjektum legtisztább tükre és kifejeződése legyen. ... Ahol viszont a munkamegosztás uralkodik, ott ennek következtében a teljesítmény összemérhetetlen a teljesítményt végző emberrel, aki nem ismeri fel önmagát cselekedetében ...". (PF572.)

A simmeli diagnózis szempontjából lényeges, hogy csak a mű lehet 'tiszta tükör és kifejeződés'. A szubjektív és az objektív kultúra esztétikai kiengesztelődését nem vitte át a társadalomelemzésbe.[99]

Élet és formák

Simmel modernitásfelfogása élete utolsó évtizedében bizonyos fokig módosult. *A pénz filozófiája* a szubjektív és az objektív kultúra modernitásra jellemző hasadását valamilyen értelemben 'gazdaságilag' magyarázta. Bár a szó igazi értelmében vett gazdasági elemzést a modern pénzgazdaságról nem adott, a pénz által közvetített cseregazdaságból vezette le a szellemi életben megfigyelt tárgyiasulást is. A pénzgazdaságnak ugyanazon attribútumai eredményezték az egyéntől elszakított tárgyi kultúra elhatalmasodását, mint amelyek lehetővé tették az egyéni szabadságot és kötetlenséget. Simmel felfogásának megváltozása *A pénz filozófiájából* szinte teljesen hiányzó *élet* kategóriájának a megjelenéséhez köthető.

Az élet problémája Simmelt több írásában foglalkoztatta. E helyütt a *Szociológia* bevezető tanulmányát kell kiemelni. Mint már említettem, a tanulmány a társadalom fogalma helyett a társadalmasodás/kölcsönhatás ikerfogalmaiból kiindulva próbálta megtalálni a szociológia helyét. A kölcsönhatással kapcsolatban egy ponton Simmel arról kezdett beszélni, hogy a szociológiai kutatások eddig elsősorban azokra a jelensé-

[99] Érezhető kritikával említette a pénz kettős, objektivitást növelő és bensőségességet biztosító funkcióját hangsúlyozó fejtegetésében azokat az 'esztétikai módon hangolt személyiségeket', akik a jelen láttán kétségbe esnek. (PF 593.)

gekre figyeltek, amelyek eloldódtak az őket létrehozó kölcsönhatásoktól, amelyek kikristályosodtak. (SZOC 201.) Ezekkel szemben — írta — fontosabb a még meg nem szilárdult, egyén feletti képződménnyé még nem vált kölcsönhatások tanulmányozása, az 'örök áramlásé és lüktetésé, amely összeláncolja az egyéneket'. Ebből a gondolatból úgy tűnik, hogy a szociológia feladata mégse elsősorban a formák, hanem ezen életfolyamat tanulmányozása lenne.

„Ezek a társadalom atomjai közötti, csak a pszichológiai mikroszkóp számára hozzáférhető kölcsönhatások azok, amelyek a társadalom annyira nyilvánvaló és mégis oly talányos életének egész lomha folyósságát és hajlékonyságát, tarkaságát és egységességét hordozzák." (SZOC 202-203. — a fordítást módosítottam; *ND.)*

A *Szociológia* egész koncepcióját ez a belátás még nem változtatta meg. A formákat nem mint az 'élettel' szembekerült, objektiválódott, 'kikristályosodott' képződményeket tanulmányozta, nem az 'élet' és a kikristályosodott képződmények kulturális jelentőségére irányult a figyelme.

1911-ben jelent meg *Filozófiai kultúra* című gyűjteményes kötete és benne *A kultúra fogalma és tragédiája* című esszéje, amely teljesebben fejtette ki a *Szociológiában* megfogalmazott gondolatot. Élet és objektiválódott képződmények ellentétében ragadta meg a kultúra lényegét.

„A kultúra paradoxona, hogy a szubjektív élet, amelyet folyamatos áramlásában érzékelünk, és amely spontánul saját belső beteljesedésére tör, a kultúra eszméje felől tekintve ezt a beteljesedést önmagából kiindulva nem tudja elérni, hanem csak azon önmagukban megálló zártságban kristályosodott képződmények révén, amelyek már formájukat tekintve teljesen idegenek számára."[100]

A pénz filozófiája még azt hangsúlyozta, hogy az egyre kiterjedtebb objektiválódott szellemi-tárgyi kultúrát teremtő modernitás az egyéni szabadság feltétele. 1911-ben Simmel már inkább ennek az objektiválódott kultúrának az egyénnel szembeni túlhatalmát hangsúlyozta. A kultúrtárgyak világa mint egész összemérhetetlen az egyénnel, mert e világ nem egy szubjektum teremtménye, nincs ebben az értelemben vett termelője *(Produzent),* olyan objektív értelemmel bír, amely a saját tiszta tárgyiságában gyökerezik, és nem valamely tudatból származik.[101] A modern kultúrát — az esszé záró bekezdésében — azért látta tragikusnak, mert minden cselekvés, amely ennek az elidegenülésnek a felszámolására, a tárgyiasult világ elsajátítására törekedne, szükségképpen áldozatul esik a kultúra logikájának.

„A szellem azon nagy vállalkozása, hogy tárgyát mint olyat azáltal gyűrje le, hogy önmagát is mint tárgyat teremti meg, hogy e teremtés révén gazdagodva visszatérjen önmagához, számtalan alkalommal sikerül; de ezt az önkiteljesedést azzal a tragikus eséllyel kell megfizetnie, hogy az őt is meghatározó öntörvényűséggel ebben az általa teremtett világban egy olyan logika és dinamika keletkezik, amely a kultúra tartalmait egyre nagyobb sebességgel és egyre távolabb sodorja a kultúra céljaitól."[102]

[100] Simmel, Georg: Der Begriff und die Tragödie der Kultur (1911), in: Simmel, Georg: *Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, 389.

[101] I. m. 406-407.
[102] I. m. 415-116.

Simmel utolsó kötetében — amelynek korrektúráját halálos ágyán javítgatta, de a megjelenését már nem érte meg — szubjektív és objektív kultúra konfliktusát úgy határozta meg, „hogy az élet a szellem fokán saját közvetlen kinyilvánításaként objektív képződményeket hoz létre, amelyekben kifejeződik, és amelyek viszont mint tartóedényei és formái továbbáramlását magukba fel kívánják venni — míg eszmei és történeti rögzítettségük, lehatároltságuk és merevségük előbb vagy utóbb ellentétbe és ellenségességbe lép az örökké változó, határokat feloldó, folyamatos élettel.“[103] Az élet és az objektív képződmények ellentéte itt mint az élet és a formák ellentéte fogalmazódott meg. Ezzel a 'forma' már eredetileg is összetett fogalma egy újabb, Simmel halála után nagyon népszerűvé vált jelentést vett fel.

Az objektív kultúra megmerevedett formáinak világával Simmel nemcsak az életet állította szembe, hanem a már a *Szociológiában* bevezetett 'kvalitatív' individualitást is. Az említett könyv negyedik fejezetének címe *(Das individuelle Gesetz)* erre utalt. Nem az 'egyedi törvényről', hanem az 'egyediség törvényéről' beszélt Simmel, arról, hogy az egyén számára életéből adódnak bizonyos objektív követelmények, „neki kell ezeket teljesítenie, és ha tette *erkölcsi* kíván lenni, akkor ezek mint igények belőle magából kell hogy jöjjenek, egy az *ő* létében levő kellést kell kifejezniük ...“.[104] Egyfajta heroikus és öntörvényű individualitást jelent ez, amely éppúgy különbözik a korai Simmel társadalmi differenciálódásból levezetett individualitásától, mint Nietzsche minden erkölcsiséget levetkőző *Übermenschétől,* inkább Weber szkeptikus heroizmusával rokon. Valamiképpen Simmel utolsó napjai is az ideális *Bildungsbürgernek* ezt az erkölcsi tartását példázták: hogy utolsó könyvének korrektúráját befejezhesse, nem volt hajlandó a rákos fájdalmait egyedül csillapító morfiumot bevenni.

Max Weber

A klasszikus német szociológia arculatának a kialakításában Max Weber játszotta a legjelentősebb szerepet. Eredeti kérdésfeltevése nem ismerte a későbbi diszciplináris határokat. Ő csak akkor kezdte magát szociológusnak tekinteni, amikor a későbbi szociológiai gondolkodásban meghatározó szerepet játszó művei jelentős részét már megírta. Sőt: noha a szociológiai megközelítés mint sajátos diszciplináris szempont jogosultságát élete végén elismerte, ellenezte a szociológia mint egyetemi szak bevezetését.

Weber érdeklődését a XIX. század végi német liberalizmus válsága határozta meg, amely válság egyrészt az európai liberalizmus általános, a 'tömegtársadalom' és a nagyipari kapitalizmus kibontakozásával összefüggő bizonytalanná válásából, másrészt a liberális gondolatnak a német egyesítés utáni elkorcsosulásából fakadt. Több véletlen körülmény vezetett ahhoz, hogy Weber politikai indításokból származó kutatásai egyfajta szociológiába torkolltak. A XX. század második felében aztán ezeket a kutatásokat a modern szociológia legellentétesebb áramlatai vették kiindulási alapul, így vált Weber szándéka ellenére a szociológia klasszikusává.

■ Max Weber 1864-ben Erfurtban született, nyolc gyermek között elsőnek. Apja, idősebb Max Weber bielefeldi polgárcsaládból származott, és a Bismarckkal való megegyezést kereső 'nemzeti liberalizmus' irányzatához tartozó politikus volt. Anyja, Helene Fallenstein apai ágon porosz tisztviselőcsaládból, anyai ágon Majna-Frankfurtban letelepedett huge-

[103] Simmel, Georg: Lebensanschauung (1918), in: Simmel, Georg: *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999, 351-352.

[104] I. m. 409.

notta menekültektől származott.[105] Max egyik öccse, Alfred szintén szociológus, Karl építész professzor lett.

Apa és anya eltérő életszemléletű és erkölcsi beállítottságú volt.[106] Idősebb Max kompromisszumokra hajló, az erkölcsi szigorúságot nem ismerő, vallásilag közömbös és az élet kellemes oldalait sokra becsülő ember volt. Helene viszont mélyen vallásos volt pietista szellemben, és művészi hajlamokkal rendelkezett.

A Weber család 1869-ben Berlinbe (pontosabban Charlottenburgba) költözött, az apa politikai pályája folyamatosan felfelé ívelt, előbb a porosz képviselőház, majd a Reichstag tagja lett. Lakásában sokan megfordultak a politikai és szellemi elit tagjai közül.[107] Az ifjabb Max sokoldalú érdeklődését az iskola nem tudta lekötni, nem igazán fényes eredménnyel érettségizett. Egyetemi pályája már sikeresebb volt: Heidelbergben (ahol a párbajozó, ivó diákéletből is alaposan kivette a részét), Strafiburgban, Berlinben és Göttingenben tanult jogot, történelmet, filozófiát és gazdaságtant. Strafiburgban szoros kapcsolatba került anyai nagynénje családjával, a történész Hermann Baumgartennel, egy 1848-as értelemben vett igazi liberálissal. Az ő befolyása is hozzájárult ahhoz, hogy a családi viszályokban egyre inkább anyja oldalára állt, másrészt kritikusan kezdte szemlélni a bismarcki rendszert és a nemzeti liberálisok vele kötött kompromisszumát. 1889-ben kiváló eredménnyel doktorált a középkori kereskedelmi társaságokról szóló, a jog, a gazdaságtan és a történelem határán mozgó témával. Ügyvédként dolgozott, majd 1892-ben Berlinben habilitált kereskedelmi jogból (a római agrártörténetről írott disszertációval). 1893-ban házasságot kötött rokonával, Marianne Schnitgerrel.

Még Berlinben belépett a *Verein für Socialpolitikba,* a történeti gazdaságtan és társadalomkutatás nagy hírű egyesületébe. A tudományos egyesületen belül a konzervatív Gustav Schmollerrel szemben hamar a 'modernista' vagy liberális kisebbségi szárny prominens képviselője lett. Annak ellenére, hogy Schmoller és ő politikai kérdésekben sorozatosan szembekerültek, személyesen nem lettek ellenségek. A *Verein* megbízásából végezte el a mezőgazdasági munkásokról szóló felmérés értékelését, amely nagy figyelmet keltett. Weber politikai felfogásának alakulása szempontjából fontos volt, hogy közeli kapcsolatba került Friedrich Naumannal. Ez a kapcsolat és kölcsönös befolyás 1919-ig, Naumann haláláig megmaradt.[108]

29 évesen, rövid berlini rendkívüli professzorkodás után meghívták Webert a freiburgi közgazdaságtani tanszékre, és azt 1894-ben el is foglalta. Itt tartotta meg 1895-ben nevezetes és még elemzendő székfoglaló beszédét. Weber ekkor és később is meggyőződéses nacionalista, a hatalmi politika híve volt. 1899-ig a konzervatív nacionalista *Alldeutscher Verbandnak* is tagja volt. A nemzetek közötti gazdasági versengés érdekében tartott szükségesnek politikai és gazdasági reformokat. Az 1890-es években Webert foglalkoztatta a gondolat, hogy politikai pályára lép, képviselő lesz.[109] Webert szenvedélyesen foglalkoztatta a politika, ahogy ez írásaiból is kiderül. Nagy hatású szónok volt, ugyanak-

[105] Az apai ági rokonok (így Max junior felesége, Marianne is) a tulajdonos polgárságból, a *Besitzbürgertumból* származtak, anyai ágon sok *Bildungsbürger* volt. Az anya, Helene három nővére egyetemi oktatóhoz ment férjhez. Weber családjában a német polgárság sokszor egymással szembeállított két komponense elválaszthatatlanul összekeveredett.

[106] Az utókornak az idősebb Max Weberről mondott ítéletét Max junior felesége, Marianne erősen befolyásolta. A férjéről írt életrajzban (Weber, Marianne: *Max Weber. Ein Lebensbild,* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1926), amely pillanatnyilag, noha több ponton megbízhatatlannak látszik, elsődleges forrásnak számít, elfogultan az anya pártját fogta.

[107] Az ifjabb Max pályáján az apai ház vendégei közül sokan lettek fontosak: a jogász Levin Goldschmidt, akinél doktorált, Dilthey, Tneodor Mommsen, aki patronálta, de megfordult ott a történész Treitschke is,“ a leghatásosabb antiszociológiai röpirat szerzője.

[108] Naumann előbb keresztény szellemű társadalmi reformot hirdetett azzal a céllal, hogy a munkásokat elcsábítsa a szociáldemokratáktól. Ez ugyan nem sikerült neki, de megmaradt reformernek és a következetes hatalmi politika propagátorának, a gyarmati terjeszkedés hívének. Belpolitikában a konzervatív, junker-nagytőkés szövetséggel szemben egy új, liberálisabb vezető réteg kinevelésére törekedett. Naumann Magyarországon elsősorban a világháború alatt kidolgozott és nálunk is hevesen vitatott Mitteleuropa-terve kapcsán vált ismertté. Lásd Irinyi Károly: *Mitteleurópa-tervek és az osztrák-magyar politikai közgondolkodás,* Budapest: Akadémiai Kiadó — Zrínyi Kiadó, 1973.

[109] Még habilitációja után is azt írta, hogy „igazi tudós aztán nem vagyok...“. Idézi Weber, Marianne i. m. 175.

kor indulatossága — amely többször elhomályosította ítélőképességét és arányérzékét — és kompromisszumképtelensége valószínűleg mindenképp alkalmatlanná tették volna a politikai pályára. Egyetemi karrierje viszont felfele ívelt. 1896-ban az egyik legnagyobb presztízsű gazdaságtani tanszékre hívták meg Heidelbergbe. Nagy intenzitással dolgozott, részben olyan tárgyakat adott elő, amelyekkel korábban nem foglalkozott rendszeresen (például a gazdaságtan elmélete).

1897-től szaporodtak a személyes válság jelei. Ebben házassága is szerepet játszhatott, de valószínűleg a magára rótt munkateher és az is, hogy 1897 júliusában egy családi ügyekkel kapcsolatos vitát követően kiutasította apját heidelbergi házából, és minthogy az apa ez év augusztusában váratlanul meghalt, a konfliktus feloldatlan maradt. Egyre nehezebben tudta egyetemi kötelességeit teljesíteni, egymást követték az idegösszeomlások, és 1899-ben fel kellett függesztenie egyetemi munkáját (szabadságolták, majd 1903-tól tiszteletbeli professzor lett).

Munkaképességének visszatértét 1904-től tanulmányok sorozata mutatta: kritikai gazdaságtani tanulmányok, a protestantizmus-tanulmány, majd alapvető módszertani tanulmánya a társadalomtudományi objektivitásról. E tanulmányok többnyire az *Archív für Sozialwissenschaft und Sozialpolitikban* jelentek meg, amelynek szerkesztését 904-ben vette át Sombarttal és Edgar Jafféval együtt. A tanulmányokban elemzett kérdések (a racionalizmus és szerepe a modern kapitalizmus megalapozásában, a szabad individualitás és az ésszerű megismerés lehetősége) olyanok voltak, amelyek nehezen fértek meg azokban a szaktudományokban (a gazdaságtanban és a történelemben), amelyekben Weber korábban működött. Maga Weber saját tudományos helyét elég homályosan, az egyetemi tudományosságban nem ismert terminusokkal (társadalomtudomány, kultúrtudomány) határozta meg, de a szociológiára nem gondolt.

Noha Weber idegállapota bizonytalan maradt, a tudományos és társadalmi életben intenzíven részt vett. Nemcsak a *Vereinnak* volt tagja, hanem a felsőoktatás kérdései is erősen érdekelték, több ilyen tárgyú konferencián is részt vett. Több publicisztikában foglalkozott az orosz forradalommal, ahol reményt látott egy liberális berendezkedés kialakulására. A nyilvános fellépésektől, előadásoktól azonban továbbra is vonakodott. Heidelbergi háza intenzív és sok radikális értelmiségit vonzó társas élet központja volt. Felbukkant itt a misztikus eszméivel Weber ellenszenvét kiváltó Ernst Bloch és barátja, Lukács György, akiről Webernek igen jó lett a véleménye. Ernst Tollert, az ideális anarchistát sem tartotta magától távol állónak. 1912-ben és 1913-ban többször meglátogatta Anconában az anarchista és rokon gondolkodású értelmiségiek telepét, a *Monte Veritat* Aktívan részt vett a heidelbergi vallástudományi érdeklődésű professzorok (G. Jellinek, E. Troeltsch, E. Gothein) *Eranos* körében.

Nagyjából 1909-től érdeklődése, .tervei is megváltoztak. Személyes élete is kiegyensúlyozottabb lett (több intenzív érzelmi nőkapcsolatának köszönhetően). 1909-ben kapott felkérést a heidelbergi Siebeck kiadótól egy régi politikai gazdaságtani kézikönyv új változatának szerkesztésére. Weber nagy lendülettel látott munkának. Ő maga az egyik félkötet megírását vállalta a gazdaság és „a társadalmi rendek és hatalmak" kapcsolatáról. Ezen a félköteten haláláig dolgozott, és az elkészült szöveget már kifejezetten mint szociológiát azonosította. A kézikönyv Weber által írt félkötete torzó maradt. A halála után felesége szerkesztésében *Gazdaság és társadalom* címmel megjelent mű különböző időszakokban megírt szövegekből állt össze. Ugyancsak 1909 után (egy zsákutcának bizonyult gazdaságpszichológiai kutatássorozatot követően) mélyedt el újra a racionalizmus és a vallási hiedelmek kapcsolatának kérdésében. Az elkészült, a kínai, az indiai és a zsidó vallástörténettel foglalkozó fejezeteket ugyancsak szociológiának tekintette. 1909-ben alapította a már szociológusként ismert Tönniesszel és Simmellel (valamint Sombarttal) a *Deutsche Gesellschaft für Soziologie-t* Az új társaság megalapítására a *Verein* tudományt és (szerinte rossz irányzatú) politikát keverő működésével való elégedetlenség vezette. 1912-ben azonban ebből a társaságból is kilépett.

A világháború kirobbanása után őt is eltöltötte a hazafias lelkesedés. Nemcsak állampolgári kötelességei teljesítését tartotta fontosnak (mint tartalékos tiszt 1915 végéig hadikórházak szervezését irányította), de pozitív értéket is tulajdonított a háborúnak. 1916-tól azonban egyre kritikusabban szemlélte a német politikát, élesen ellenezte a messzemenő annexiós terveket (bár egy német protektorátus alatt felállítandó Lengyelország gondola-

tát helyeselte), közreműködött a Naumann-féle Mitteleuropa-tervhez kapcsolódó munkálatokban. Ellenezte a korlátlan tengeralattjáró-háború elképzelését, mert látta, hogy ez az Egyesült Államok hadba lépését és ezzel a német győzelem reményének elvesztését jelenti. 1917-ben egy nagy feltűnést keltő cikksorozatot jelentetett meg, amelyben a háború utáni szükséges politikai reformokat körvonalazta. Ezek ugyan a szó szokványos értelmében demokratikus reformok lettek volna, de Webert nem a szó szigorú értelmében vett demokratikus elvek mozgatták. A meggyőződéses, felelős és karizmatikus politikai vezetőréteg hiányát tartotta minden baj okának.

Weber monarchista volt, az 1918-as forradalmat helytelenítette, de mint adottságot elfogadta. Elítélte a forradalmat továbbvinni törekvő radikálisok nézeteit is, akik közt több hozzá közel álló ember is volt. Elfogadhatatlannak tartotta a szélsőjobboldali törekvéseket. Mint a liberális *Deutsche Demokratische Partei* tagja több közszereplést is vállalt, pl. a békeszerződés és az alkotmány előkészítésében, a párt hivatásos politikusai azonban megakadályozták, hogy képviselő legyen.

A háború utolsó évében visszatért az egyetemre. 1918 tavaszán egy félévet Bécsben tanított, majd elfogadta a müncheni egyetem meghívását egy 'társadalomtudományi, gazdaságtörténeti és nemzetgazdaságtani' tanszékre. Intenzíven dolgozott elméleti műve és vallásszociológiai tanulmányai megjelentetésén, amikor 1920 júniusában a 'spanyolnátha', azaz egy influenzás fertőzésből kifejlődő tüdőgyulladás elvitte.

A rendkívül termékeny Weber életében igazi könyvet nem jelentetett meg. Vallásszociológiai programja (amelynek elkészült részeit még ő rendezte három vaskos kötetbe) befejezetlen maradt.[110] Módszertani írásaiból felesége állított össze egy sokat idézett gyűjteményt. A szó szoros értelmében vett tanítványa nem volt, és bár a weimari időszakban már sokan hivatkoztak rá, igazi klasszikussá csak a II. világháború után és külföldön vált.

- Fő művei:

Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie (1920), 3 kötet, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1986, (WWH)
Gesammelte Politische Schriften (1921), Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988 (GPS)
Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre (1922), Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988 (WL)
Gesammelte Aufsatze zur Soziologie und Sozialpolitik (1924), Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988
A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása" (1904) (fordította: Wessely Anna), in: Weber, Max: *Tanulmányok,* Budapest: Osiris, 1998, 7-69. (OBJ)
A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme (1904-1905) (fordította: Józsa Péter és Somlai Péter), in: Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások,* Budapest: Gondolat, 1982, 27-290. (PE)
A világvallások gazdasági etikája [részletek] (fordította: Gelléri András és Tatár György), in: Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások,* Budapest: Gondolat, 1982, 291-535. (VGE)
A szociológiai és közgazdasági tudományok „értékmentességének" értelme (1918) (fordította: Erdélyi Ágnes), in: Weber, Max: *Tanulmányok,* Budapest: Osiris, 1998, 70-126. (ERT)
A tudomány mint hivatás (1919) (fordította: Wessely Anna), i. m. 127-155. (TH)
A politika mint hivatás (1919) (fordította: Wessely Anna), i. m. 156-209. (PH)
Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. 1. *Szociológiai kategóriatan* (1922) (fordította: Erdélyi Ágnes), Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1987 (GT1)
Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. 2/1. A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái (A társadalmi szervezetek: közösségek, társulások, vallások) (1922) (fordította: Erdélyi Ágnes), Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1992 (GT2/1)
Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. 2/2. *A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái (Jogszociológia)* (1922) (fordította: Erdélyi Ágnes), Budapest-Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1995 (GT2/2)

[110] Posztumusz megjelent munkái az életében központi szerepet játszó négy nőnek ajánlva jelentek meg: a *Gazdaság és társadalom* anyjának, Helenének, a vallásszociológiai írások első kötete feleségének Mariannának, a második és harmadik kötet két barátnőjének, Mina Toblernek és Else Jaffe-Richthofennek.

Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. 2/3. *A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái (Az uralom szociológiája I.)* (1922) (fordította: Erdélyi Ágnes), Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1996 (GT2/3)
Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. 2/4. *A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái (Az uralom szociológiája 11.)* (1922) (fordította: Erdélyi Ágnes), Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1999 (GT2/4)
Gazdaságtörténet. Válogatott tanulmányok (fordította: Erdélyi Ágnes), Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1979

Max Weber századforduló előtti írásai — amelyeket a szociológiai irodalom kevéssé tart számon — rendkívül sok témát tárgyaltak. Doktori dolgozatában (1889) a középkori kereskedelmi társaságok jog- és társadalomtörténetével foglalkozott, habilitációs értekezésében (1891) a római agrártörténetről írt ugyancsak gazdaság-, társadalom- és jogtörténeti szempontból. Ez utóbbi munka alapján, amely elnyerte Theodor Mommsen, a nagy ókortörténész tetszését is,[111] Webert később a kérdés legfontosabb szakértőjének tartották, és rábízták, hogy egy államtudományi kézikönyv megfelelő, igen terjedelmes fejezetét megírja (1897, kibővítve 1909-ben). írt az antik kultúra hanyatlásának okairól is (1896). Ezekkel a jog- és társadalomtörténeti tanulmányokkal párhuzamosan 1892 és 1894 között több írásában foglalkozott a poroszországi agrárviszonyokkal és a mezőgazdasági munkásság helyzetével. 1894 és 1897 között a tőzsdéről is írt egy munkásoknak szánt ismeretterjesztő brosúra formájában.[112]

A sok irányba mutató érdeklődés azt jelezte, hogy Weber nem elégedett meg a létező egyetemi szakok rendszerével. Olyan problémák foglalkoztatták, amelyek egyszerre több szak illetékessége alá is tartoztak. Nincs jele annak, hogy már ekkor a szociológiára gondolt volna mint a résztudományok határait átlépő problémákat tárgyaló új tudományra. A történeti gazdaságtani iskola ifjú reménységének számított, és maga is így gondolta el jövőjét.[113] A tanulmányok sokféleségében megmutatkozó elégedetlenség azonban előkészítette későbbi, előbb 'kultúrtudományos', majd szociológiai fordulatát.

A kelet-elbai agrárviszonyok

Noha Weber kapitalizmusfelfogása szempontjából jog- és társadalomtörténeti tanulmányai is igen jelentősek voltak, e helyen csak az agrárviszonyokkal foglalkozó írásaira van módom kitérni. Ezek az írások a *Verein für Socialpolitik* 1890-1892-ben lefolytatott empirikus adatfelvételén alapultak.[114]

[111] Mommsen egyik fia később Max Clara húgát vette feleségül.

[112] A korai írások közül csak ez jelent meg magyarul: Weber, Max: *A tőzsde* (fordította: Mezei I. György), Budapest: Ikva, 1995. Ha valaki kíváncsi arra, hogy a történeti gazdaságtan (Weber ekkor ehhez az iskolához tartozónak számított) miként tárgyalta a gazdasági intézményeket, ezt a könyvecskét érdemes a kezébe venni.

[113] Lásd Hennis, Wilhelm: 'A Science of Man'. Max Weber and the Political Economy of the German Historical School (1988), in: Hamilton, Péter (ed): *Max Weber: Critical Assessments 2,* IV. kötet, London: Routledge, 1991, 322-356.

[114] A *Verein* a szó XIX. században szokásos értelmében vett társadalomkutatást művelte. Ebben az esetben a mezőgazdasági munkásság helyzetét vizsgálták úgy, hogy 3180 mezőgazdát *(Landwirt)* ez a kategória éppúgy jelentett nagybirtokosokat, mint parasztgazdákat — kérdeztek meg (akik közül 2277 válaszolt is), valamint kiválasztott 'szakértőket' (akiktől 291 kérdőívet kaptak vissza). Ebben a kutatásban tipikusan 'XIX. századi' volt az, hogy nem azokat kérdezték meg, akikre a kutatás irányult, hanem azokat, akik a feltételezés szerint információkat tudtak adni a kutatás tárgyáról. A *Verein* kérdőíveit ráadásul éppenséggel az ellenérdekelt félnek, a munkáltatónak küldték ki. A közvetett (és ez által eleve bizonyos irányban torzított) információszerzés mellett 'XIX. századi' a felvételekben az is, hogy a kérdőívek számos esetben szöveges értékelést kívántak meg, és csak a legnyilvánvalóbb esetekben törekedtek kvantitatív adatok megszerzésére (például a bérezésről). Természetesen a reprezentativitás mint probléma fel sem merült.

Weber azt a feladatot kapta, hogy dolgozza fel a Poroszország Elbától keletre fekvő tartományaira vonatkozó anyagot.[115]

Weber kiindulópontja[116] az volt, hogy a kelet-elbai nagybirtok (junkerbirtok) eredetileg nem is annyira gazdasági, mint inkább uralmi központ volt. Az elemzés egyik fontos fogalma a munkaviszony (szó szerint 'munkaalkotmány': *Arbeitsverfassung)* volt. A *Verfassung* (alkotmány) szó egyszerre utalt a munkával kapcsolatos jogi normákra és a munka tényleges gazdasági és technikai feltételeire. Weber ezt önálló magyarázó tényezőnek tekintette. A junkerbirtokok eredeti munkaviszonyai a jobbágyok és zsellérek személyes alávetettségét, függőségét és egyben viszonylagos szolgai biztonságát eredményezték. Ennek azonban vége van, a nagybirtok vagy tőkés üzemmé válik, vagy felaprózódik. Ezzel együtt a régi munkaviszonyok is átalakulnak.

„Más szóval, a fejlődés ahhoz vezet, hogy a mezőgazdasági munkásság alkata egyre közelebb kerül egy lényeges életfeltételeiben egységes, proletár típusú osztályéhoz, mint amilyen ma már az ipari munkásság.... A mezőgazdasági munkásság feláldozza anyagilag gyakran kedvezőbb, mindenesetre biztosabb, függő helyzetét a személyes kötetlenség utáni törekvés kedvéért. Hogy a folyamat e döntő pszichológiai oldala a résztvevők számára lényegében tudattalanul megy végbe, az csak növeli hatékonyságának lendületét. Egy olyan munkásság esetében azonban, amelynek, az ipari munkássághoz hasonlóan, rendszerint a legkisebb kilátása sincs arra, hogy az önálló vállalkozók rétegébe kerüljön, e változásnak csak mint az osztályharc előkészítő stádiumának van értelme.“[117]

A személyes szabadság vágya és a mezőgazdasági munkásság emelkedő materiális igényszintje Weber szemében egyértelműen pozitív fejlemény, ezért a 'tiszta' piaci átalakulás szinte ideális kimenetelt jelentene — de a nemzetközi verseny és a birtokok tőkehiánya más irányba tereli az átalakulást.

Tartományonként eltérő mértékben a nagybirtokok az igénytelenebb vándormunkások igénybevételére törekednek. Ez a vándormunkásság viszont lengyel. „Az 'apák bűnei' utolérik a mai birtokosokat, és egy több emberöltőnyi kulturális visszaesést jelentő szláv áradattal fenyegetnek minket.“[118] Ezért Weber a 'tiszta' piaci viszonyokkal össze nem férő rendszabályt javasolt: nemzeti szempontú, tehát a vándormunkásokat nem vagy kisebb mértékben alkalmazó német parasztságot teremtő földreformot, telepítést.

„Az itt megmutatkozó nagy kultúrkérdésbe (azt hiszem, e megfogalmazással nem becsülöm túl a mezőgazdasági munkaviszonyok és alakulásuk jelentőségét) való sikeres állami beavatkozás előfeltétele az, hogy ne tekintsük a mai keleti földbirtokmegoszlást a fennálló politikai és társadalmi szervezet érinthetetlen alapjának, amelybe radikális belenyúlást semmi esetre sem lenne szabad tervezni.“[119]

[115] Weber kutatási jelentése: Die Verältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland, in: *Schriften des Vereins für Socialpolitik LV. Die Verhätnisse der Landarbeiter in Deutschland,* Leipzig: Duncker & Humblot, 1892, 3. Band. Weber kezdeményezésére 1893-ban az *Evangelisch-soziale Kongres* a lelkészeknek is küldött ki egy kérdőívet — a mintegy 15 000-ből 1000-et kaptak vissza. Írásaiban Weber ezekre is támaszkodott. Bár Weber ezekben a tanulmányokban közel került azokhoz a törekvésekhez, amelyeket az empirikus szociológia előzményeinek lehet tekinteni, útja a szociológiához nem innen vezetett.

[116] A következőkben a kutatás egy 1894-ben keletkezett összefoglalójára támaszkodom. Weber, Max: Entwickelungstendenzen in der Lage der ostelbischen Landarbeiter, in: Weber Max: *Gesammelte Aufsatze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte,* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1924,470-507.

[117] I. m. 489.

[118] I. m. 504.

[119] I. m. 505. Meg kell jegyezni, hogy a a *Verein* hangadói (pl. Schmoller vagy Werner Sombart apja, Anton Sombart) sem voltak a junkerbirtok elkötelezett védelmezői.

Minthogy a junkerbirtok gazdasági megfontolásokból idegen, lengyel munkaerőt importál, veszélyezteti úgymond a német nemzeti érdekeket. Weber a tulajdonviszonyokba való beavatkozást ezzel indokolta. Ezzel egyben a porosz berendezkedés egyik alapelvét vonta kétségbe — azt, hogy a junker nagybirtoknak és az általa eltartott rendies elitnek nélkülözhetetlen nemzeti jelentősége van.[120]

A nemzetállam mint értékmérce

Az agrárviszonyokkal foglalkozó kutatásaiból indult ki Weber, amikor 1895-ben megtartotta nagy visszhangot kiváltott és azóta is sokat vitatott bemutatkozó előadását Freiburgban.[121] A mai olvasónak legelsőre a fiatal Weber markáns nacionalista szociáldarwinizmusa[122] és a lengyelekkel, ezen „alacsonyabb rangú fajjal“ szembeni heves, az akkor divatos fajelméleti frazeológiába öntött ellenérzése[123] tűnik fel.

Az előadás tulajdonképpeni témája a gazdaságtudomány státusának meghatározása volt. A nemzetgazdaságtan Weber szerint „politikai tudomány“, és e politikai tudomány alapvető vonatkoztatási pontja a nemzetállam, „a nemzet világi hatalmi szervezete, és ebben a nemzetállamban a nemzetgazdasági szemlélet végső értékmércéje az *'államraisorí.“* (GPS 14.) Weber elutasított mindenfajta jóléti megfontolást (ezt mint 'eudaimonizmust' bírálta), és a jövőre nézve kíméletlen hatalmi harcot jósolt a nemzetállamok között. Még utolsó írásaiban is 'uralkodó népekről' *(Herrenvölker)* beszélt (például az előre látható világháborús vereség után szükséges politikai reformokról írt cikksorozatában: GPS 442.), és a németeket közéjük sorolta.

Az előadás fő motívumai és gondolatmenete világosan mutatják azt a gondolatkört, amelyből Weber későbbi írásai fakadtak. Feltűnő az előadás diszciplínákat átfogó szemlélete: kiindulásképpen egy *'társadalmi'* kérdést, a földkérdést elemezte az egyik porosz tartományban, *politikai* problémák körül forgott és a *gazdaságtan* feladatait taglalta.

Az előadásnak fontos központi állítása az értékelések kikerülhetetlensége volt. Weber illúziónak tartotta, „hogy *egészében tartózkodni* tudnánk attól, hogy mi magunk tudatosan értékítéleteket tegyünk.“ (GPS 16.) Ez ellentétesnek látszik a későbbi írások gondolataival. Eltűnik az ellentét, ha felismerjük, hogy Weber számára az értékelés egy előzetes és tudományos bizonyításra tulajdonképpen nem szoruló, a nemzetállam mint hatalmi képződmény melletti *döntés* függvénye. Később is úgy gondolta, hogy az ilyen típusú döntések kikerülhetetlenek, és azokat vállalni kell.

Az előadás utolsó része a német állam politikai vezetésének kérdését vetette fel. A politika kérdése Weber számára — ekkor is és későbbi írásaiban is — elsősorban a *vezetés* kérdése. Az előadásnak a maga korában legnagyobb feltűnést keltő része a porosz junkerek politikai vezetésre való alkalmatlanságát taglalta. A német polgárságnak pedig a politikai epigonságot vetette a szemére; a polgárság úgymond nem érett arra, hogy a nemzet politikai vezető osztálya legyen. (GPS 18-21.)[124] Weber szerint a maga korában ez volt az igazi német nemzeti kérdés.

[120] Weber később is végzett empirikus társadalomkutatást. 1908-1909-ben az ipari munkásság 'pszichofizikáját', azaz a fáradtság és a teljesítmény összefüggését vizsgálta — a család tulajdonában levő üzemben. Lásd Weber, Max: Zur Psychophysik der industriellen Arbeit, in: Weber, Max: *Gesammelte Aufsatze zur Soziologie und Sozialpolitik* (1924), Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988, 61-255.

[121] Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik (1895), in: GPS 1-25.

[122] „A létért folytatott gazdasági *harcban* sem lehet *béke.“* (GPS 12).

[123] A lengyelekre jellemző „a létfenntartás tekintetében az alacsonyabb igényszint... amely a szláv fajnak vagy természeti sajátossága, vagy múltja során tenyésztődött ki benne...“ (GPS 6.)

[124] Ebben az összefüggésben írta le Weber a sokat idézett mondatot: „A polgári osztályok tagja vagyok, így is érzek, és ezen osztályok szemléletében és ideáljainak megfelelően neveltettem.“ (GPS 20.)

A polgárság politikai vezetésre való képességének problémája összefügg a polgári osztály 'mentalitásának', 'szellemének' kérdésével. A betegségéből felgyógyuló és újra munkához látó Weber ennek a 'szellemnek', polgári hivatástudatnak az eredetét kereste, mindig a kortárs polgárok epigon voltára, a polgári hivatás elsilányulására figyelve.

A 'nyugati' racionalizmus mint szociológiai probléma

Weber a századforduló után sajátos fordulattal általános kultúrtudományi kérdéssé alakította a kapitalizmussal, a polgársággal kapcsolatos kérdésfeltevést (amely persze az egész 'iskolát' foglalkoztatta, amelyhez tartozott). Nem a kapitalizmus-kérdés 'szociológiai' megvilágítására törekedett; ellenkezőleg: ezek az írások egy mindenféle szaktudományos határt átlépő kulturális érdeklődésből fakadtak. Webert éppúgy érdekelte a zene 'racionalizálódása' a nyugati fejlődésben, mint a vallási gondolkodás és a gazdaság átalakulása. Weber kivételesnek és sorsdöntő jelentőségűnek tartotta az egész nyugati racionalizmust, amely a világ feletti, technikai-kulturális értelemben vett uralomra *(Weltbeherrschung)* tört (WW1:534.), a világ 'varázstól való feloldásához' *(Entzauberung)* vezetett. (PE 161.)

Weber kutatási tevékenységének átalakulásában két párhuzamos hatás játszott szerepet. Az egyik az a később tárgyalandó körülmény volt, hogy *módszertani* tekintetben eltávolodott az uralkodó gazdaságtani áramlattól, azaz egyre kritikusabban szemlélte az iskola vezérférfiainak konzervatív etikára alapozott szociálpolitikai törekvéseit, és ennek hangot is adott az értékkérdések kapcsán. Már a századforduló előtt felismerte a történeti iskola módszertani deficitjét az ún. *Methodenstreit* kapcsán, és kereste azokat a lehetőségeket, amelyek megengedik az elméletibb megközelítést.

Tartalmi tekintetben az átalakulásban a kérdésfeltevés kitágítása játszott szerepet. A betegségéből felépült Webert tagadhatatlanul befolyásolta az, hogy Sombart 1902-ben megjelent könyve nyomán a kapitalizmus kérdése a német gazdaságtudomány középpontjába került. Ahogy Sombart, Weber is elkerülhetetlennek látta a modern kapitalizmus győzelmét. De ahogy Sombart, Weber sem pusztán a kapitalizmus mint gazdasági rendszer, hanem a racionális kapitalista kultúra, művészet, jog, tudomány — és persze a modern kapitalizmusban lehetséges politika — kérdései iránt érdeklődött, e racionalitás forrásait kereste.[125]

Weber sosem szemlélte kritikátlanul ezt a racionalizálódást. Azzal azonban, hogy ezt a folyamatot állította kutatásai középpontjába, a német egyetemi 'mandarin' értelmiséget megosztó vitákban a 'modernista' oldalra állt. Kikerülhetetlennek látta azt a változást, amely a modern kapitalista gazdaságot és kultúrát létrehozta. Ebből következően nevetségesnek és őszintétlennek tartotta a modernitás minden konzervatív-romantikus elutasítását. A modernizáció és a racionalizáció Weber szemében ambivalens folyamatok voltak, de elemzéseiből végül mindig az a következik, hogy szembe kell nézni a világ 'varázstól való feloldásával'.

A racionalizálódás forrásait többek között a vallási fejlődésben találta meg. Weber személyesen nem volt vallásos, kapcsolatban állt viszont 1893 után a vallási inspirációjú *Evangelisch-sozialer Kongres-szel.* Az ESK egyik tagjával, Paul Göhrével (maga is amatőr társadalomkutató) együtt végezték a *Verein* vizsgálatát kiegészítő elemzést az agrár-

[125] Vö. Schluchter, Wolfgang: *Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents* (1979), Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1998, 63. Weber ugyanakkor egy közismert helyen tiltakozott az ellen, hogy „a 'kapitalista szellem' kifejlődését... a racionalizmus irányában haladó összefejlődés részjelenségeként kellene felfogni“, és hozzátette, hogy az élet különböző területein nem figyelhető meg a racionalizmus irányába tartó párhuzamos fejlődés. (PE 85.)

kérdésről. Weber publikált az ESK egyik irányzatának a lapjában, *Die christliche Weltben.* Nemcsak unokatestvére, Ottó Baumgarten volt az ESK tagja, hanem a Weber politikai aktivitása szempontjából fontos Friedrich Naumann is, valamint a heidelbergi barát-kolléga Ernst Troeltsch[126] is. Ezt a kört a vallás és a társadalmi kérdések közti kapcsolat, az új kapitalista gazdaság szociális problémái érdekelték. Webernek tehát közvetlen tapasztalata volt arról, miként befolyásolnak vallási eszmék társadalompolitikai nézeteket.[127]

A kutatás első dokumentuma a méltán híres *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című műve. Mint láttuk, Weber kortársai, Tönnies, Simmel és Sombart is érdeklődtek a kapitalizmus keletkezése és kulturális-társadalmi következményei iránt. Amikor Weber a kutatást elkezdte, meghatározó munkáik már megjelentek (Tönniestől a *Közösség és társadalom* 1887-ben, Simmel *A pénz filozófiája* 1900-ban, Sombart *Der moderné Kapitalismus* című könyve 1902-ben). Nem a probléma, hanem Weber megközelítése volt tehát új. A munka jellegzetes kultúrtudományi-történeti értekezés, érvelésmódja megfelel az e tudományokban akkoriban elvárt mintáknak. 'Csak' a kérdésfeltevés szélesebb, általánosabb jellege emeli ki a korszak irodalmából.

A kapitalizmus szelleme

Weber többféle kapitalizmust ismert. A *Gazdaság és társadalom* 'kategóriatanában' éppen hatféle kapitalizmust különböztetett meg. Ezek közül kettőt tartott jellegzetesen 'nyugatinak': egyrészt „a folyamatosan rentábilis *piaci* nyereségszerzés és értékesítés ... szabad ... lehetőségeit“ és „javak tőkeelszámolású üzemekben való folyamatosan rentábilis *termelésének* lehetőségeit“ szem előtt tartó kapitalizmust, másrészt a spekulatív nyereségszerzésre törekvő kapitalizmust. (GT1180.) A kapitalizmus többi formája (a tradicionális kereskedő és a 'politikai', azaz a politikai hatalomhoz fennálló kapcsolatok révén való nyereségszerzésre törekvő kapitalizmus) úgymond mindenütt megtalálható.[128] A vallásszociológiai tanulmányokat összegyűjtő könyvhöz 1920-ban írt bevezetésében az őt elsősorban érdeklő modern kapitalizmust így határozta meg: „Elsősorban azt kell neveznünk 'kapitalista' gazdasági tevékenységnek, ami a *csere-esélyek* kihasználásával a nyereség elvárásán — tehát (formálisan) *békés* szerzési esélyeken — alapul.“[129] Ebben a

[126] Troeltsch volt az, aki bizonyos tartalmi kérdések megvilágítása mellett a releváns teológiai irodalomban Webert eligazította. Lásd Gráf, Friedrich Wilhelm: Friendship Between Experts: Notes on Weber and Troeltsch, in: Mommsen, Wolfgang J. — Osterhammel, Jürgen (eds): *Max Weber and his Contemporaries,* London: Allén & Unwin, 1987,214-233.

[127] Nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy anyja életében is megfigyelhette az intenzív pietista vallásosság és az e szellemben gyakorolt polgári jótékonykodás összefüggését.

[128] Weber 1891-es habilitációs írásában kapitalizmust vélt felfedezni — Theodor Mommsen nyomán — az ókori római rabszolgatartó nagybirtokrendszerben is. A kapitalizmusnak ezt a 'kiterjesztett' fogalmát később is megőrizte, így például az ókori agrárgazdaságról 1909-ben írt, könyv terjedelmű lexikoncikkében is (Agrarverháltnisse im Altertum, in: Weber, Max: *Gesammelte Aufsatze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte,* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988, 15-16., magyarul: *Gazdaságtörténet,* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1979, 309.), de ekkor már arra törekedett, hogy elhatárolja azt a szoros értelemben vett modern kapitalizmustól. Weber szerint a 'politikai kapitalizmusnak', azaz „a politikai hatalom támogatta uralommal biztosított folyamatos nyereségszerzés lehetőségeinek kihasználására“ törekvő kapitalizmusnak a szerepe Nyugaton csökken. (GT1 180-181.) Ez a csökkenő tendencia már akkor, amikor Weber e sorokat írta (valamikor 1916 után), megállt, és a 'politikai kapitalizmus' újra terjeszkedni kezdett.

[129] Weber, Max: Előszó (Somlai Péter fordítása), in: Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme.* Vallásszociológiai írások, Budapest: Gondolat, 1982,11. Lásd még 1919-20-ban Münchenben tartott és halála után hallgatói jegyzetekből összeállított előadássorozatát: „Kapitalizmusról beszélünk, ha az emberek egy csoportjának szükségleteit *vállalkozás* útján előállított javakkal fedezik ... Speciálisan *racionalista* kapitalista üzemről pedig a tőkeelszámolást alkalmazó üzemek esetén beszélhetünk ...“ (Gazdaságtörténet i. m. 223.) A weberi kapitalizmusfogalomról és -típusokról lásd Swedberg, Richard: *Max Weber and the Idea of Economic Sociology,* Princeton: Princeton University Press, 1998, 45-53.

modern kapitalizmusban Sombarthoz hasonlóan a rá jellemző 'szellemet' tartotta a legfontosabbnak. De Sombarttól (MOK11: 391 sk) eltérően ennek a modern kapitalizmusnak és a rá jellemző szellemnek az eredetét nem a későközépkori itáliai városokban találta meg.

A kapitalista szellemet két egymást kiegészítő lépésben jellemezte. A szűkebb értelemben vett (modern) kapitalizmust szerinte egy sajátos negatív ethosz különbözteti meg. Ennek az ethosznak a vezérlő célja

„... a pénzszerzés, egyre több pénz szerzése, kérlelhetetlenül megtagadva minden elfogulatlan élvezetet, és annyira megfosztva azt mindennemű eudaimonisztikus vagy akár hedonisztikus szemponttól, annyira öncél gyanánt gondolva el azt, hogy úgy jelenik meg, mint ami az egyén 'boldogságával' vagy 'hasznával' szemben merőben transzcendens és tökéletesen irracionális. Itt a vagyonszerzés nem az anyagi életszükségletek kielégítésének eszköze, hanem az emberi élet célja." (PE 50-51.)

Vagyis Weber a nyereségmaximalizálásra való törekvést, amelyet a kapitalizmus központi meghatározó elemének tartott, elválasztotta az élvezetek maximalizálására (hedonizmus), a jólétre vagy a boldogságra való törekvéstől (eudaimonizmus) és egyáltalán bármiféle konkrét hasznossági szempont által vezérelt törekvéstől. Ez a minden erkölcsi céltól megfosztott maximalizáló beállítottság Weber felfogása szerint éppen nem valami 'természetes', a különféle kulturális elemektől leválasztott antropológiai állandó, mintegy az ember természetes állapota. Amikor Weber azt hangsúlyozta, hogy a konkrét céloktól való elvonatkoztatás „az elfogulatlan érzület szempontjából teljesen értelmetlen" (PE 51.), ezzel arra utalt, hogy a nyereségmaximalizálás elve nem az emberi természet valamiféle eredendő sajátja, ezért megjelenése magyarázatra szorul.

A modern (racionális) értelemben vett nyereségmaximalizálásra való — a fentiek szerint (erkölcsi) érzületi szempontból értelmetlen — törekvés, a kapitalista 'szellem' forrását mégis egy pozitív erkölcsi elvben, a következetes egyéni kötelességérzetben, a *hivatásban* végzett munka erkölcsi mintájának kialakulásában találta meg. A kapitalista kultúra jellemzőjének tartotta, hogy az egyénnek kötelességtudatot kellett éreznie 'hivatásbeli' tevékenységének tartalmával szemben, bármi legyen is az, s tekintet nélkül arra, hogy az elfogulatlan érzület előtt ez akár mint munkaerejének, akár mint dologi javainak ('tőke') tiszta értékesítése tűnik fel." (PE 52.) Míg a nyereségmaximalizálás első megközelítésben csak bizonyos természetes hajlamok megtagadását kívánta meg, a modern kapitalista ethosznak ez a második eleme, a hivatás iránti elkötelezettség határozott tartalmi követelményeket támasztott az egyénnel szemben.

Az, hogy mit jelent a kötelességszerűen végzett hivatásbeli munka, ellentétével, egy másfajta kapitalista élet- és munkafelfogás segítségével világítható meg. Ez a tradicionális életvitel, amelyben a gazdasági viselkedést gazdaságon kívüli szempontok irányítják. (Hasonlatos ez a tradicionális gazdasági szemlélet ahhoz, amit Sombart a 'táplálás' *(Nahrung)* szükséglete által vezérelt gazdálkodásnak nevezett.) Bankok, nagykereskedelmi vállalkozások, háziipari (Verlag-rendszerben működő) vállalkozások Weber szerint csak tőkés vállalkozások lehetnek (a definíció értelmében), de úgymond „szigorúan tradicionális szellemben is irányíthatók". (PE 70.) Weber nagyon életszerűen írta le a tradicionális ipari-kereskedő vállalkozó mindennapjait, akihez a parasztok beszállítják a házimunkában előállított szövetet, és ő azt utazó közvetítő kereskedőknek adja el. Ez a vállalkozó kényelmesen élt, nem dolgozta agyon magát, tűrhetően keresett. „Naponta mindnyájan eljártak a kávéházba, ott elég sok időt töltöttek, és ezenkívül olykor szűk körű mulatságokat rendeztek. Egész életüket a kényelmes-kedélyes élettempó jellemezte." (PE 71-72.) A leírás plaszticitása nem véletlen: Weber apai nagy- és dédap-

ja ilyen bielefeldi Verlag-rendszerben dolgoztató hagyományos vállalkozó volt.[130] E vállalkozók személyes célja (a kényelmes élet) és a vállalkozás célja (a szövetek termelése és értékesítése révén a nyereség maximalizálása) nem esett egybe, a vállalkozó hedonisztikus céljai a racionális kapitalista vállalkozás fölé rendelődtek. A vállalkozó tevékenységét nem hivatásnak, hanem a pénzkereset kényelmes módjának tekintette. Tradicionalista módon viselkedhetnek egyébként a bérmunkások is, amennyiben egyrészt nem jövedelmük maximalizálására törekszenek (hanem például munkabefektetéseik minimalizálására), másrészt munkafeladatuk iránt nem éreznek hivatásszerű elkötelezettséget. (PE 61 sk.)

Weber szerint az egyén 'hivatás' iránti elkötelezettsége azt jelenti, hogy mindent alárendel tőkéje hosszú távú optimális értékesítésének (ha tőkés), vagy munkaereje hozadéka maximalizálásának (ha munkás). (PE 52.) A tőke racionális, üzemszerű és társadalmi hasznossági, eudaimonisztikus célokat nem tekintő felhasználása és a munka racionális megszervezése jellemzi a kapitalizmust. (PE 61.) Ez a tanulmány címében is szereplő 'kapitalizmus szelleme'. Ez a szellem 'formálisan racionális', hiszen lényege a tartalmilag meghatározott céloktól való eltekintés. A kapitalizmusban nem meghatározott javak előállításáról van szó, hanem 'bárminek' az előállításáról, ami nyereséget hoz. Az egyén csak a nyereség vagy jövedelem maximalizálásában lehet érdekelt, a javakhoz fűződő, azok konkrét hasznosságával kapcsolatos 'természetes' beállítottságaitól el kell szakadnia. Másfelől ez a fajta kapitalista 'szellem' hosszú távú racionalitást kíván. Nem az azonnali nyereség érdekli, hanem a rendszeres, előre látható megtérülés. Ezért fontos a hivatás gondolata. A hivatásának élő ember képes arra, hogy pillanatnyi vágyait, indulatait távolabbi célok alá rendelje. A 'kapitalizmus szelleme' tervezést, előrelátást, következetességet, az azonnali nyereségről való lemondás képességét jelenti, ahogy azt Weber Benjámin Franklin példáján szemléltette. (PE 44 sk.) 'Igazi' kapitalizmusnak csak az e 'szellem' által vezérelt előretekintő, racionális, üzemszerű gazdálkodást tartotta.

Weber bevallott célja nem az volt, hogy a kapitalizmus keletkezését megmagyarázza (ahogy ezt Sombart tette), hanem csak az, hogy a kapitalizmus kialakulásában fontos szerepet játszó racionális kapitalista 'szellem' kialakulását bemutassa. A 'szellem' a kapitalizmus kialakulásában csak az egyik tényező.

Racionalizmus

Weber a protestantizmus-tanulmány megírását követő viták *után,* egy 1920-ban keletkezett szövegrészben utalt arra, hogy a racionalizmus sokértelmű fogalom: „az életet a legkülönbözőbb szempontok szerint és a legkülönbözőbb irányokban lehet 'racionalizálni'". (PE 86., vö. PE 51.) A weberi vallásszociológia racionalitásfogalmának értelmezéséhez segítséget adhat egy, a későbbi irodalomra is támaszkodó rendszerezés.[131]

a) Racionális mindenekelőtt a tőkés gazdálkodás és üzemszervezet, nyilvánvalóan az erőforrások optimális kombinációja és a ráfordítások, valamint a várható eredmények összevetésén alapuló döntéshozatal (a rendelkezésre álló eszközök szabályozott használata, a hatékonyság) értelmében. (PE 61.) Ez az *eszközválasztás* racionalizmusa (amelyet Weber félreértésekre okot adható módon *célracionalitásnak* nevezett).

[130] Lásd Weber, Marianne i. m. 26-27.

[131] A következőkhöz lásd Schluchter, Wolfgang: *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980,10 sk., Habermas, Jürgen: A cselekvésracionalitás aspektusai (1977) (fordította: Felkai Gábor), in: Habermas, Jürgen: *Válogatott tanulmányok,* Budapest, Atlantisz, 1994, 223-257., Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns.* Band 1. *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, 239 sk.

Racionális a módszeres életvezetés is, az élet egy célnak, adott esetben a hivatásnak való következetes alárendelése, (pl. PE 229.) Ezt nevezhetnénk *gyakorlati racionalitásnak,* ha ez a kifejezés nem hiányozna Weber szótárából. Ez a racionalitástípus már átmenetet mutat a következőhöz, hiszen benne a cél (a hivatás) által implikált értékek feltétlensége domináns, ugyanakkor megkívánja az életvitelnek a körülményekhez is igazodó rendszerességét.

b) Racionális lehet a célok választása is, ha érvényesül benne a logikai ellentmondásmentesség és a következetesség (vö. OBJ 11.), ha az értékválasztások elveken alapulnak — ebben az értelemben racionális a kálvinizmus is. (pl. PE 173-174.) Ezt a racionalitást nevezte Weber olykor *materiális* racionalitásnak, szembeállítva az előző típussal, amelyet formális racionalitásnak nevez. Például:

> „A gazdálkodás *formális* racionalitásán itt a *kalkuláció* technikai lehetőségének és tényleges alkalmazásának ... a mértékét értjük. *Materiális* racionalitáson ezzel szemben azt értjük, hogy egyfajta gazdasági irányultságú társadalmi cselekvés adott embercsoportok ... javakkal való mindenkori ellátását milyen fokig alakítja azon meghatározott ... *értékelő posztulátumoknak* megfelelően, amelyeknek szemszögéből a gazdasági irányultságú társadalmi cselekvés adott módját szemlélték, szemlélik vagy szemlélhetik." (GT1 101.)

A közismertebb terminus az *értékracionalitás. A* racionalitás növekedéséről beszélhetünk a világképek belső összefüggéseinek kidolgozása, formalizálása és rendszerezése esetében is. A nagy világvallásokban egy ilyen értelmű racionalizálást (a mágikus gondolkozástól való elszakadást) figyelt meg Weber. Ennek a '*kulturális*' *racionalizációnak* az egyik aspektusa az egyes tudásterületek, szimbolikus szférák (tudomány, politika, művészet) elválása (és ebből következően vezérlő értékszempontjaik egymástól való elválása).

A vallás szerepe

Weber úgy látta, hogy az a tartalmi különbségekkel szemben közömbös kötelességtudat, amely a racionális kapitalizmusra jellemző, nem lehet a gazdasági viszonyok automatikus eredménye. A kapitalizmus kialakulásának pusztán 'gazdasági' magyarázata nem adhat magyarázatot e beállítottság kialakulására és társadalmi hatékonyságára. A kapitalizmus egyfajta etikát feltételez: a hivatás etikáját. Ilyen beállítottság Weber szerint csak bizonyos kulturális, konkrétan vallási tényezők hatására alakulhatott ki.

> „Az életvitelnek és a hivatás felfogásának a kapitalizmus jellegzetességeihez idomult módja csak úgy 'választódhatott ki', azaz csak úgy arathatott győzelmet más módok felett, *hogy előbb nyilvánvalóan létre kellett jönnie, éspedig nem elszigetelt egyénekben, hanem embercsoportok felfogásmódjaként."* (PE 53.)

Weber tézisének a lényege az a paradox tétel, hogy az absztrakt, minden konkrét erkölcsi tartalomtól eltekintő, racionálisan nyereségmaximalizáló viselkedés uralma egy sajátos hivatásetika elterjedésének a következménye. Ez az állítás abból következett, hogy Weber szerint a nyereségmaximalizáló viselkedés nem az ember 'természetes' viselkedésformája, csak sajátos kulturális folyamatok eredménye lehet. Ez a kulturális-vallási folyamat érdekelte.

Az az állítás, hogy a protestantizmusnak a gazdaság fejlődésében, a kapitalizmus kialakulásában fontos szerepe volt, Weber korában közhelynek számított.[132] Weber tehát nem ezt kívánta igazolni, hanem arra törekedett, hogy ezt az ismeretlen erősségű összefüggést 'értelmezően megértse'. Nem az egyes vallások gazdasággal kapcsolatos nézeteit vizsgálta, hanem a vallás életvitel-alakító szerepét — történeti vonatkozásban. Úgy vélte, hogy így találhatja meg a kapitalizmusra jellemző hosszabb távú racionalitás forrásait — éspedig éppen azokban a szövegekben, ahol a legkevésbé sem a gazdaságról volt szó.

Luther és a hivatás

Weber a magyarázó tényezők valószínű helyét a reformáció életvitel-alakító vallási tanításaiban jelölte meg (vagyis nem az észak-itáliai városokban kereste, mint Sombart). Első lépésben Luther szövegeit elemezte, és nagy jelentőséget tulajdonított annak a ténynek, hogy Luther Bibliafordításában több helyen bizonyos terminusokat az addig használatos *Ruf* (elhivatás, felhívás) szó helyett a *Beruf* (hivatás) szóval fordított. A gondolat azért volt fontos, mert ebben szerinte az evilági tevékenységgel kapcsolatban egy új beállítottság fogalmazódott meg: „a kötelességérzet megbecsülése a világi hivatáson belül, mint olyan legfőbb tartalomé, melyet az erkölcsi öntevékenység egyáltalán megkívánhat. Ez volt az, ami szükségszerűen maga után vonta a mindennapi világi munka vallásos jelentőségének képzetét ...". (PE 96.) Weber szerint újdonság volt a középkori katolicizmushoz képest a lutheri reformációban, hogy a világi hivatást erkölcsileg értékelte. Következett ez a a *sola fide* elvből, a reformációnak abból az alapgondolatából, hogy nem az egyház mint intézmény teszi lehetővé az egyén üdvözülését, hanem csak a hit, ez pedig vallási jelentőséget adott a hívő minden, így világi tevékenységének is.

A hivatás felértékelésének gondolata alapvető jelentőségű volt Weber számára, ezért tartotta jelentősnek az említett Luther-féle fordítási megoldást. Úgy látta, hogy ettől eltekintve a lutheri reformáció nem sokkal járult hozzá a modern racionalista szellem kialakulásához. Weber szerint a lutheri irányzatok alapvetően tradicionálisták maradtak, az alkalmazkodás követelményét hangsúlyozták, azt hogy az egyén maradjon meg a számára Isten és a felsőbbség által kijelölt helyen. (PE 106-109.) Az, ahogy Weber a lutheri reformációról írt, elárulja gyűlöletét és megvetését ezzel az alkalmazkodó etikával szemben. A lutheri reformáció tehát csak előkészítette a döntő lépést, maga még tradicionalizmusa miatt nem tekinthető a kapitalista hivatásetika forrásának.

Kálvin és a predestináció

A hivatásbeli aktív és önálló életvitel elve Weber szerint a reformáció radikálisabb ágaiban, a kálvinista és rokon törekvésekben jelent meg. Ezt a kegyelmi kiválasztás, a predestináció elvének az elfogadása eredményezte. Ez az elv azt jelenti, hogy az üdvözülés Isten kiismerhetetlen döntésének az eredménye.[133] Ebben az elvben Weber joggal

[132] Lásd Bendix, Reinhard — Roth, Guenther: *Scholarship and Partisanship. Essays on Max Weber,* Berkeley: University of California Press, 1971, 299 skk. Webert tehát a protestantizmus és a gazdasági racionalizmus közti összefüggésre nem Martin Offenbachernek a tanulmány bevezetésében (PE 27 sk.) idézett és számítási hibákat is tartalmazó, kétes érvényességű statisztikai kutatásai ébresztették rá. Lásd Samuelsson, Kürt: *Économie et religion. Une critique de Max Weber* (1957), Paris: Mouton, 1971,115-121.

[133] Kálvin szavaival: „Eleve elrendelésnek hívjuk Istennek azt az örök elhatározását, mellyel önmagában elhatározta, hogy mi legyen minden egyes ember sorsa. Mert nem egyforma feltétellel teremtetnek mindenek, hanem egyeseknek örök életet, másoknak örök kárhozatot rendel el Isten kezdettől fogva. Így tehát, aszerint, hogy ki-ki egyik vagy másik célra rendeltetett-e, azt mondjuk, hogy az életre, vagy a halálra van elrendelve." Kálvin János: *Az eleve elrendelésről* (fordította: Szabó Piroska), Budapest: Európa, 1986,19.

„patetikus embertelenséget“ látott, amely „az egyes egyének hallatlan belső elmagányosodását“ eredményezte (PE 131.), hiszen a hívő egyedül, segítség és támasz nélkül állt, szemben egy kiismerhetetlen és ebben az értelemben irracionális végzéssel. „Belső elszigetelődés“, „az érzéki kultúra gyökeres elhárítása“, „illúziómentes és pesszimista színezetű individualizmus“ — ezekkel a szavakkal jellemezte Weber a kálvini vallásosságot.[134] (PE 134.) Teológiai értelemben következetes és racionális volt a kálvini tézis — de az életvitel vonatkozásában fölöttébb irracionális, hiszen Isten döntése elvileg kiismerhetetlen (kegyelme Ingyen kegyelem', azaz nem érdemek szerint osztott). Weber igen merészen (és kétségbe vonható módon) feltételezte, hogy a teológiai elvből logikusan adódó következtetések egyben a hívek viselkedésének hatékony motívumai is voltak.

Weber tehát arra tett kísérletet, hogy megmutassa, milyen gyakorlati következményekkel járt a teológiai hiedelemrendszer a hívők életében. Weber szerint a kálvinista tanításban is jelentős súlya volt annak, hogy az elv értelmében a hivatásban végzett munka *(Berufsarbeit)* Isten parancsai szerint történik, a „személytelen társadalmi hasznosság érdekében végzett munka Isten dicsőségének kedvez, és ezért Isten akarata szerint valónak tekintendő.“ (PE 143.) De nem ez a lutheri etikával összehangzó mozzanat volt a jelentős. A következetes kálvinista számára az élet leglényegesebb kérdésévé úgymond a kiválasztottságáról való megbizonyosodás vált, ebben pedig az egyén nem számíthatott közvetítő intézmények segítségére. Egyedül maradt Istennel szemben. (PE 143-145). Ez pedig alig elviselhető szorongáshoz vezetett. Csak erős egyéniségek esetében kínált megoldást az, hogy a bizonytalanság már önmagában a hit elégtelenségének, a kiválasztottság hiányának a jele lenne, ezért az erős hit egyben az üdvözülés jele is. (PE 146-148). Weber tehát a hívők feltételezett motivációit, vallásosságuk dinamikáját próbálta kutatni — nem csak az eszmék összefüggését.

Evilági aszkézis

Az eredeti predestinációs elvből egyfajta passzív fatalizmus is következhetett volna[135] (mint ahogy a predestináció elvét szintén elfogadó janzenista etika hajlott erre). A kálvinista puritanizmusban viszont az a gyakorlati megfontolás érvényesült, hogy „az önmagukra vonatkozó bizonyosság *megszerzésére* a legkiválóbb eszköz *& fáradhatatlan hivatásvégzés* volt, és a lelkipásztorok is ezt tanácsolták.“ (PE 149.) Ez a megfontolás gyakorlati, hiszen nem következik a predestináció tanából, hanem a predestináció elvéből következő életvitelbeli feszültségek feloldását szolgálja. Értelemszerűen a hivatásvégzés aszketikus volt, hiszen célja nem világi eredmények elérése vagy a világi javak élvezete, hanem kötelességteljesítés Isten eszközeként. (PE 153.) Ez a hivatásbeli aszkézis módszeres kellett, hogy legyen, és az egész életvitelt érintette, hiszen nem állt rendelkezésére sem a katolikus bűnbánat szentsége, amely tettei következményei alól időrőlidőre mentesíthette a hívőt (PE 160-161.), sem a lutheri érzelmesség, amely az Istenséggel való 'misztikus egyesülést' ígérte. (PE 150-151, 180-181.) Következetesnek kellett lennie, hiszen mindent a kiválasztottságról való megbizonyosodásnak rendelt alá.

[134] Ugyanezt az illúziómentességet, pesszimizmust és az életélvezet helyett a követelményekkel való szembenézést tartotta fontosnak freiburgi előadásában. Az akkor erős szociáldarwinista megalapozás helyét most a kultúrtörténeti megközelítés vette át. Az 'érzéki kultúra' elutasítása aligha független attól, ahogy apja életszemléletét a magáéval szembeállította — és a saját életvezetését stilizálta. Az idézett fejtegetésnek az a gyakran hivatkozott kitétele, mely szerint itt egy nagy vallástörténeti folyamat végpontjáról, a Világ varázstól való feloldásáról' van szó (hiszen a kálvini reformáció végleg lehetetlenné teszi az üdvkeresés minden mágikus befolyásolását) (PE 133.), 1920-ból származó betoldás, ahogy ezt a 'folyamatra' való utalás is mutatja.

[135] Ezt Weber is megfogalmazta. Lásd Weber, Max: A megértő szociológia néhány kategóriájáról (fordította: Erdélyi Ágnes), in: Erdélyi Ágnes: *A társadalmi világ ideáltipikus felépítése,* Budapest: Typotex, 2003,123.

A modern kapitalista (nem hedonista és hosszú távú) racionalitás forrását jelentő kulturális tényezőt Weber a kálvinizmusban, pontosabban a kálvinista elvek által indukált viselkedésformákban találta meg. A puritán aszkézisben azt a morális beállítottságot stilizálta át történeti ideáltípussá, amelyet a maga számára is példaértékűnek tartott. Ez az aszkézis egyaránt tagadta a világ esztétikai élvezetét, az erotikának az életvezetés centrumába vonását és a világidegen testvériségetikát, az egyetemes szeretet érzületetikáját.

Az üdvözülésről való megbizonyosodás az aszketikus hivatásvégzés révén nem teológiai elv, hanem a vallási gyakorlat feszültségeinek a gyakorlati feloldása. Mint Weber egy másik tanulmányában írta, nem a 'tan' volt a puritanizmusban fontos az ő szempontjából, hanem a viselkedés, illetve azok a vallási ösztönzők, amelyek egy meghatározott életvezetés elterjedését támogatták. (WW1:234-235.) Tehát nem azt kellett kimutatnia, hogy az aszketikus hivatásvégzés közvetlenül következik a predestináció teológiai elvéből (ezt nem is lehetett igazolni), hanem azt, hogy a gyakorlatban a kálvinista felfogásból következő feszültségeket fel lehetett oldani az evilági aszkézis mint életvezetési elv segítségével, illetve hogy volt is rá példa, hogy azokat így oldották fel. Az aszketikus protestáns puritanizmus lehet az (egyik) forrás, ahonnan a következetes életvezetést kívánó kapitalista szellem, a hivatás gondolata eredt.[136] Weber tézisét ebben az értelemben 'empirikus' próba alá vetette. A tanulmányban a figyelem az eszmék összefüggéséről átterelődött a cselekvések és a cselekvésvezérlő tényezők valóságos összefüggésének elemzésére.

Elsősorban a radikális kálvinistának számító angol puritanizmust, Richárd Baxter munkáit elemezte, de kitért más kálvinista áramlatokra és szektákra is. (PE 230 sk.) Az elemzés tanulságait abban foglalta össze, hogy a puritánok evilági aszkézise „megszabadította *a javak szerzését* a tradicionalista etika gátlásaitól, és úgy rombolta le a nyereségvágy korlátait, hogy nemcsak legalizálta azt, hanem ... kifejezetten az isteni akaratot láttatta benne." (PE 269.) Minthogy módszeres evilági tevékenységük végzésében az emberek igaz hitük legbiztosabb beigazolódását látták, ez ösztönözte a kapitalizmus 'szellemének' megfelelő életfelfogás terjedését. (PE 271.) 1906-ban az amerikai szektákról írott tanulmánya ezt annyiban egészítette ki, hogy hangsúlyozta a szekta mint csoport szerepét is az evilági aszketikus magatartás kialakításában: „A szekta ... tagjának, hogy a közösségbe beléphessen, meghatározott *minőségekkel* kellett rendelkeznie, és ezek birtoklása fontos volt a modern kapitalizmus fejlődése számára." (WW I: 234.)

Az aszketizmus mintegy mellékesen elősegítette a tőkeképződést, hiszen a fogyasztás korlátozásához vezetett. (PE 272.)

> „Ameddig a puritán életfelfogás hatalma elért, minden körülmények között javára vált a polgári, gazdaságosan *racionális* életvezetés tendenciájának — és ez természetesen sokkal fontosabb, mint a puszta tőkeképzés elősegítése; ez a puritán életfelfogás volt ennek az életvezetésnek az egyedül következetes hordozója." (PE 275-276. - a fordítást módosítottam; *ND.)*

[136] Weber tézisének végső formája tehát az volt, hogy a kálvinizmus talaján kialakulhat az evilági aszketikus életvitel, és ez az életvitel hozzájárulhat a kapitalizmus kialakulásához. A tézist nem falszifikálja, ha a kálvinista hitelveken alapuló vallásosság nem eredményezi az említett életvitelt. Ez a helyzet Magyarországon. Már Weber is tudta, hogy a XVII-XVIII. századi magyar kálvinizmusban az általa keresett hivatásetika nem jelent meg. Lásd Weber, Max: *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken* (Hrsg Johannes Winckelmann), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1978, 179. Ennek részletes igazolását lásd Molnár Attila: *A „protestáns etika" Magyarországon: a puritán erkölcs és hatása,* Debrecen: Ethnica Kiadó, 1994. Nem falszifikálja az sem, ha bizonyos esetekben van evilági aszketikus életvitel, de nincs kapitalizmus (Skócia a XVII. században), de az sem, ha bizonyos esetekben van kapitalizmus, de nem volt evilági aszketikus életvitel (a kapitalista gazdaságok többsége). Csak az falszifikálná, ha az evilági aszkézis *sehol* nem járna együtt kapitalista fejlődéssel.

Fontos annak belátása, hogy Weber szerint a (Baxter által is képviselt) puritanizmus nem azért járult hozzá a 'kapitalizmus szelleme' kialakulásához, mert a gazdagságot, az anyagi javak és a tőke felhalmozását erkölcsileg pozitívnak tartotta volna — hiszen ennek az ellenkezője az igaz, ahogy ezt Sombart 1913-ban megfogalmazott kritikája (B 324 sk.) nyomán Weber is elismerte. (PE 232-233.) A puritanizmus vallási megfontolásokból olyan beállítottság kialakulását segítette elő, amely a puritánok szándékaitól függetlenül és azok ellenére jótékonyan hatott a kapitalizmus kialakulására azokon a területeken, ahol a puritánok voltak többségben. Minthogy közismert ténynek számított, hogy a puritánok és utódaik fontos szerepet játszottak az angliai kapitalizmusban, és döntő szerepük volt az amerikai Új-Anglia államaiban, az a gyenge tétel, hogy a protestantizmus bizonyos áramlatai egyes helyeken lényeges szerepet játszottak a modern kapitalizmus kialakulásában, bizonyítottnak tűnt.

'Spirituális' kauzalitás

Mi volt Weber tézisének a pontos értelme? Aki a tanulmányt először olvassa, könnyen jut arra a következtetésre, hogy Weber szerint a vallási gondolatok és gyakorlat átalakulása a kapitalizmus létrejöttének az oka. Mintha maga Weber is így gondolta volna, hiszen amikor arról értekezett, hogy Új-Angliában előbb jött létre a puritán gyökerű 'kapitalista szellem', mint maga a kapitalizmus, megjegyezte, hogy ebben az esetben „tehát az oksági kapcsolat a 'materialista' tanítás fordítottja." (PE 53.) Weber kortársai is úgy látták, hogy ez állításának lényege.[137]

Weber tagadta, hogy ezt kívánta volna állítani. Leszögezte, hogy „a legkevésbé sem fogunk védelmezni olyan balga-doktrinér tézist, mint például azt, hogy a 'kapitalista szellem' ... *csakis* a reformáció bizonyos hatásainak következtében *jöhetett* létre, vagy akár azt, hogy a kapitalizmus, mint *gazdasági rendszer* a reformáció terméke." (PE 116.) Nem kívánta a materializmus helyébe a „spirituális kauzalitást" állítani. (PE 289.) A 'protestáns etikát' tehát nem tartotta a kapitalizmus 'adekvát okának' (a terminus értelmezésére később térek vissza).

Állítása szerint csak azt akarta kideríteni, hogy „egyáltalán felismerhető-e és milyen pontokon ismerhető fel határozott 'rokonlelkűség' *(Wahlverwandtschaft)* a vallásos hit és a hivatásetika bizonyos formái között. Ezzel egyúttal a lehetőségek szerint világosabb lesz az is, milyen módon és milyen általános *irányban* befolyásolta a vallásos mozgalom e rokonlelkűség következtében az anyagi kultúra fejlődését." (PE 116-117.) A 'rokonlelkűség' (vagy affinitás) olyan viszonyt jelent, amelyben a hatások kétirányúak: a kapcsolatban részt vevő két elem egyaránt hat a másikra, jelen esetben a vallásos hit a hivatásetikára, és viszont. Más helyeken viszont Weber egyirányú, tehát oksági kapcsolatról beszélt.[138] Így például megállapította, hogy „a hivatás *gondolatán* alapuló racioná-

[137] Lásd a vita egyes részleteit: Weber, Max: *Die protestantische Ethik* II. *Kritiken und Antikritiken* (Hrsg. Johannes Winckelmann), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1978. 1905 április 2-án Rickerthez írt levelében tanulmányát azzal ajánlotta a címzett figyelmébe, hogy az „a modern gazdaság egyfajta 'spiritualista' konstrukciójáról" szól. Idézi Weber, Marianne: *Max Weber. Ein Lebensbild,* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1926, 359.

[138] Erre jó oka volt A 'rokonlelkűség' laza terminusa több értelmezést enged meg. Felfogható úgy is, hogy az evilági aszketikus protestáns vallásosság azokon a területeken tudott gyökeret verni, ahol a kapitalizmus csírái már megjelentek. Ez a 'materialista oksággal' rokon nézet lenne. Lényegében ezt a nézetet képviselte R. H. Tawney: *Religion and the rise of capitalism: a historical study,* London: J. Murray, 1926, és Norman Birnbaum: The Zwinglian Reformation in Zürich (1959), in: Hamilton, Peter (ed): *Max Weber: Critical Assessments 1,* London: Routledge, 1991,327-343. A 'rokonlelkűség' lehet annak szemérmes bevallása, hogy a puritán vallásosság és a racionális kapitalizmus kialakulása között nincs egyértelmű kapcsolat (mint ezt Kürt Samuelsson vélte: *Économie et religion. Une critiaue de Max Weber* (1957), Paris: Mouton, 1971). Weber elemzé-

lis életvezetés a *keresztény aszkézis* szelleméből született." (PE 285.) A puritán aszkézis úgymond „közreműködött" a mechanikus gépi termeléshez kötött rend kialakulásában. (PE 287.) A tanulmány elején arról is szólt, hogy a különböző felekezetekhez tartozók eltérő gazdasági viselkedésének okát a felekezet belső sajátszerűségében kell keresni. (PE 34.) A tanulmány publikálását követő kritikákra adott válaszaiban is visszatértek az okságra utaló, igaz, nagyon laza terminusok.[139] Vagyis Weber mégiscsak a 'materialista tanítás fordítottját' állította.

A modern kapitalizmus szelleme

A vallásos hit, a hivatásetika és a racionális gazdasági viselkedés (kapitalizmus) közötti egyirányú oksági viszony feltételezése ellen szólt azonban egy megfontolás, amelyet Weber nagyon fontosnak tartott. Látta, hogy a mai kapitalista és a puritán kapitalista lényeges tekintetben különbözik. A modern kapitalista racionalitás értékszempontokat nem követ, csak a tőkemegtérülés hosszú távú logikáját. A puritán számára ellenben minden tevékenység végső értelmét csakis az üdvözüléshez való viszonya adja meg. A gazdasági tevékenység a puritán szemében annyiban értékes, amennyiben (valamilyen körmönfont logikával) igazolható, hogy kapcsolatban áll a mindennél fontosabb üdvösséggel. A puritán kapitalista Weber szerint mindenképpen gazdaságon kívüli célokat követ. Ebből viszont az következik, hogy a feltételezett oksági kapcsolat csak a kapitalizmus kialakulása idején létezhetett.

> „A mai tőkés rend roppant univerzum, amelybe az egyén beleszületik, és amely számára, legalábbis mint egyén számára gyakorlatilag változtathatatlan közegként adva van, amelyben élnie kell. Amennyiben az egyén piacra lép, ez a rend rákényszeríti a gazdasági cselekvés normáit." (PE 52.)

Más szavakkal: a kapitalizmus 'szellemének' újratermelődéséhez már nem szükséges a gazdaságon kívüli, a vallási racionalizálódás — csak a kialakulásához. Ha viszont a kapitalizmus 'szelleme' minden hivatásgondolattól függetlenül újratermelhető, akkor felmerül az a kérdés is, hogy a kapitalista hivatásgondolatnak valóban 'adekvát oka' volt-e a múltban a protestáns etika.

A kapitalizmus 'szellemét' minden hivatásgondolattól függetlenül újratermelő mechanizmusok és erők működése elé Weber komoly kételyekkel nézett.

> Az aszkézis „... abban is közreműködött, hogy felépüljön a mechanikus-gépi termelés technikai és gazdasági előfeltételeihez kötött modern gazdasági rend hatalmas kozmosza. Ez határozza meg ellenállhatatlan erővel mindazoknak az egyéneknek az életstílusát, ... akik ebbe a hajtóműbe beleszületnek ... Baxter nézete szerint 'mint egy kopott kabát, amit bármikor levethetnénk', olyan a világi javak gondja a szent emberek vállán. Ebből a kabátból a sors acélkemény héjazatot *(stahlhartes Gehause)* csinált. Miután az aszkézis átépítette a világot, ... e világ külsődleges javai a törté-

sének csak akkor van értelme, ha feltételezhető az egyértelmű és 'spirituális' oksági kapcsolat. A szociológiaelméletben a 'Weber-tézis' úgy él, mint a szociológiai oksági elemzés klasszikus példája. Lásd James S. Coleman: Társadalomelmélet, társadalomkutatás és cselekvéselmélet, in: Felkai Gábor — Némedi Dénes - Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a* XX. *században,* Budapest: Új Mandátum, 2000, 200-202.

[139] Lásd Weber, Max: *Die protestantische Ethik* II. *Kritiken und Antikritiken* (Hrsg. Johannes Winckelmann), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1978.: „döntő szerep" (162), „hat" (163), „okságilag hat" (305), „fontos előfeltétel" (312), „előkészítése" (324), minden esetben a vallási eszméknek és elveknek a gazdasági viselkedésre való hatásáról szólva.

nelemben még soha nem ismert növekvő hatalomra tettek szert az emberek felett, amely elől nincs menekvés.... A győzedelmes kapitalizmusnak ... nincs többé szüksége [az aszkézis szellemére] mint támaszra." (PE 287. — a fordítást módosítottam; *ND.)*

Nyilvánvaló, hogy ez nem egy optimista történetfilozófia vázlata. Webernek a kapitalizmussal kapcsolatos ellenérzéseiben szerepet játszott a bürokrácia gyarapodása miatt érzett aggodalma. De ebben a passzusban nemcsak erről van szó.

Weber úgy látta, hogy a 'magasabb szellemi kultúrértékek' a hivatás világából, így a gazdasági cselekvések világából is eltűntek. (PE 204.) Két egymástól elszakított szférát érzékelt: a bensőségesség, a hivatásbeli világtól elkülönülő emberi életét, amelyben ápolhatok ugyan a régi értékek, de szubjektivista módon, az élet egyfajta esztetizálásával, másfelől a gazdaság és politika világát, amely józanságot, illúziómentességet követel meg, és ezért tulajdonképpen szenvedélymentességet is, noha Weber éppen a szenvedélyes elkötelezettségben látta minden jelentős történeti cselekvés és alkotás előfeltételét. A kortárs világ — nem utolsó sorban politikai — kisszerűsége éppen ebből a felületes józanságból, az értékek egyidejű eltűnéséből fakad. „Akkor mindenesetre e kultúrfejlődés 'utolsó emberei' számára igazak lehetnek e szavak: 'Lélektelen szakemberek, és az élvezetek szívtelenjei: ez a semmi képzeli úgy, hogy felér az emberiség eddig el nem ért csúcsaira'." (PE 288.)[140]

A vallásszociológia programja

Eredetileg Weber a protestantizmus-tanulmány folytatását, az abban érintett kérdések részletesebb vizsgálatát tervezte. A tanulmányt követő viták, kritikák és 'antikritikák' után és azzal párhuzamosan, ahogy a 'társadalomgazdaságtani' kézikönyvén dolgozott, az 1910-es években mégis egy nagyszabású összehasonlító vallás- vagy kultúrszociológiai program megvalósításába kezdett bele. Ebben a nyugati racionális kapitalizmus kialakulását elősegítő tényezőket vizsgálta, sok tekintetben új megközelítésben. A legfontosabb újdonság az volt, hogy a racionalizálódás problémáját mintegy világtörténeti összefüggésbe állította, míg korábban nagyon erősen hangsúlyozta, hogy kutatás csak egy partikuláris kulturális jelenségre, 'történeti individuumra' irányul.

Weber az eredeti program feladását azzal indokolta, hogy Troeltsch egy nagy munkában *(Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppén)* számos őt érdeklő kérdést tisztázott. Az indoklásban érezhető valami lemondás és csalódottság. Ernst Troeltsch ugyan munkájában újra és újra hangsúlyozta, hogy mennyire egyetért Weberrel, hogy saját kutatásai mennyire alátámasztották Weber állításait, és a protestantizmus-tanulmányt követő vitákban is mellé állt.[141] De az ő munkája inkább áttekintő-történeti jellegű volt, míg Weberé történetisége mellett inkább ideáltipizáló-elméleti. Weber megjegy-

[140] Érdemes Weber diagnózisát összevetni Simmelnek a szubjektív és objektív kultúra szakadásáról kifejtett gondolataival.

[141] Troeltsch szerint is a kálvinizmus a modern kapitalizmussal leginkább összhangban levő keresztény egyházi alakulat; behatóan és Weberrel egyező értelemben foglalkozott azzal, hogy miként következik a kálvinista predestináció-dogmából a rendszeres és célirányos munkavégzés, önfegyelem, az evilági aszkézis; Weberhez hasonló módon foglalkozott a kálvinizmus gazdaságetikájának és a kapitalizmusnak a kapcsolatával. Lásd Troeltsch, Ernst: *Die Soziallehren der schristlichen Kirchen und Gruppén* (1912), Tübingen: J. C. B. Mohr, 1994, 607., 618., 623-624., 645-646., 716-717. Troeltsch munkája a Weberével szemben teológiai-eszmetörténeti jellegű. Szándéka az volt, hogy összefoglalja a különböző keresztény áramlatok, egyházak és csoportok 'szociológiai', azaz az államra, a gazdasági-munkamegosztásos viszonyokra, a családra vonatkozó nézeteit és ezek összefüggését a társadalmi jelenségekre, a vallási eszmék hatását a társadalomra és függését attól. Lásd i. m. 1-15.

zésének melankóliája tehát érthető. Barátja hatalmas művében mintegy 'elírta' előle a témát, de más szellemben, mint ahogy ő csinálta volna.

A nagy vállalkozás elméleti alapjait a világháború előtti években írt és 1915-ben publikált *Bevezetés* és a kínai rész utáni *Közbevetés* volt hivatva tisztázni. (VGE 291-388.) A *Gazdaság és társadalom* vallásszociológiai fejezete (amely e munka 'második', de korábban keletkezett részéhez tartozik — GT2/1109-323.) az összehasonlító kutatással párhuzamosan íródott, és több olyan kérdést is tárgyalt, amelyre az elemző írásokban nem került sor. Ez abból következett, hogy e könyvméretű fejezetben Weber többé-kevésbé szisztematikus áttekintést kívánt adni, amelyben a vallási eszmék és a vallási intézmények bemutatásától lépett tovább a vallás és a társadalmi szerkezet közötti összefüggés bemutatásához, majd a vallásnak a kultúrfejlődésre, az életvitelre gyakorolt hatásával zárta le a témát.

A világvallások gazdasági etikájáról írva Weber figyelme nemcsak a teológiai tanokra, a kifejezetten gazdasági vonatkozású előírásokra irányult, hanem „a vallások pszichológiai és pragmatikus összefüggéseiben megokolódó *gyakorlati cselekvési indítékokat*" is figyelembe akarta venni. (VGE 292-293.) Más szavakkal: a vallási hiedelmek és gyakorlatok, valamint a gazdasági viselkedés közötti összefüggés érdekelte. A 'vallás' és a 'gazdaság' közötti közvetítő fogalom az *életvitel* volt, amelyet meghatározott a társadalmi-gazdasági helyzet és a vallásosság adott formája egyaránt. Mint írta, „így csakis arról a kísérletről lehet szó, hogy esetről-esetre kihámozzuk ama társadalmi *rétegek* életvitelének mértékadó összetevőit, mely rétegek leginkább meghatározóan befolyásolták az illető vallás gyakorlati etikáját, és annak jellemző ... vonásait kiformálták." (VGE 293; lásd GT2/1 230 sk.) Példaképp erre a polgári rétegeket említette, amelyek életvitele „természetében hordozta a törekvést az életvitel *gyakorlati* racionalizmusára." Ezért „e rétegekben mindig fennállt a technikai és gazdasági racionalizmus tendenciáihoz kapcsolódó *lehetőség,* hogy *etikai* racionális életszabályozást alakítsanak ki." (VGE 316.) A Nyugat vallásait kivételesnek és egyedinek látta, mert egy sajátos racionalizmus kialakítását tették lehetővé, és csak itt történt meg „a világnak a varázstól való feloldása és az üdvösség útjának áttevődése a világtól való kontemplatív menekülésből *('Weltflucht')* a világon aktív aszketikus munkálkodásba *('Weltbearbeitung')..."'.* (VGE 324. — a fordítást módosítottam; *ND.)*

A fentebbi idézetekben is világosan érzékelhető Weber szemléletének bizonyos megváltozása. Szerinte ugyanis a vallási tanokat hordozó rétegek életvitelét és ehhez kapcsolódó vallási beállítottságát gazdasági-társadalmi helyzetük magyarázza. Ez a korábban hevesen elutasított 'materialista' megközelítés lenne. Másfelől persze a vallási tanok és gondolatok befolyásolják az életvitelt és így a gazdasági-társadalmi helyzetet is. Ez lenne az ugyancsak egyoldalú 'spiritualista' vagy idealista magyarázat.[142] Weber egyfelől elutasította azt a tételt, hogy „bármely vallásosság sajátosságai egyszerűen csak ama társadalmi réteg helyzetének funkciói volnának, amely az adott vallásosság legjellegzetesebb hordozójának tűnik" (VGE 295.), ellenkezőleg: a vallásos ethoszok jellege „mindig elsődlegesen vallási forrásokra megy vissza." (VGE 296.) Más helyen viszont azt írta, hogy „a különböző vallásokban a legfőbb jóként célul kitűzött (evilági) üdvözültségi, illetve újjászületés-állapotnak a jellege nyilvánvalóan szükségképp különböző kellett hogy legyen, éspedig ama réteg karakterének megfelelően, amelyik az illető vallásosság legfontosabb hordozója volt." (VGE 309.) A *Gazdaság és társadalom* vallásszociológiai fejezetének 7. alfejezetében részletezően bemutatta, hogy az egyes rendek, rétegek,

[142] Lásd Schluchter, Wolfgang: Weltflüchtiges Erlösungsstreben und organische Sozialethik. Überlegungen zu Max Webers Analysen der indischen Kulturreligionen, in: Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984, 44.

osztályok (parasztság, nemesség, bürokrácia, polgárok, kispolgárok, értelmiség) vallásosságának melyek a réteg helyzetéből eredő jellemző vonásai. (GT2/1173 sk.)

Az, hogy Weber két különböző megközelítést használt, eléggé nyilvánvaló.[143] Jól kifejezi ezt az a metafora, amellyel később mások is éltek.

> „Az emberek cselekvéseit közvetlenül érdekek uralják (anyagiak és eszmeiek), nem eszmények. Az 'eszmék' által teremtett Világképek' azonban igen gyakran váltóbeállító rendszerként működnek, döntő pontokon megszabják, mely pályán mozgatja tova az érdekek dinamikája a cselekvést." (VGE 310.; vö. VGE 319.)[144]

Az összehasonlító tanulmányokat olvasva felmerül a kérdés, hogy vajon Weber (a metaforánál maradva) nem váltogatja-e a mozdony és a váltó szerepét, és nem tűnik-e gyakran úgy, hogy valójában az érdekek a váltók, és az 'eszmék' a cselekvésvezérlő erők? A *Gazdaság és társadalom* említett fejezetében például részletesen írt arról, hogy milyen gondolkodást és cselekvést meghatározó erő az intellektualizmus szükséglete, azaz az a belső késztetés, hogy az ember „a világot *értelemmel bíró* kozmoszként ragadja meg". A vallások jellegét ezentúl az befolyásolta, hogy mely rétegekből kerültek ki az intellektualizmus képviselői. (GT2/1 203.) Ebben az esetben tehát a szellemi tényezők jelentik a mozgatóerőt, a társadalmi szerkezet állítja a váltókat. Weber e 'tudásszociológiai' kérdésre sosem adott egyértelmű választ, de e kései vallásszociológiában sokkal erősebb a 'materialista' megközelítés.

A teodicea kérdése

Weber azt feltételezte, hogy a különböző vallások egy alapvető, az ember világban elfoglalt helyét érintő problémára kínálnak különböző megoldásokat. Ez a probléma a 'teodicea' problémája, vagyis az a kérdés, „hogy miként lehet egy ilyen isten rendkívül nagyra nőtt hatalmát összeegyeztetni az általa teremtett és kormányzott világ tökéletlenségének tényével." (GT2/1 220.)[145] Weber sietett hozzátenni, hogy ez a probléma akkor is létezik, ha a világrendet személytelen, de értelmes rendnek képzelik. Minthogy a meg nem érdemelt szenvedésből az következne, hogy a világ is értelmetlen és irracionális, ezért mindig komoly szellemi erőfeszítésre, a hiedelmek következetes racionalizálására volt szükség ahhoz, hogy a látszatra irracionális világ mégis értelmesnek tűnjön. A teodicea problémája által kiváltott megváltásszükséglet

> „mint tudatosan és állandóan ébren tartott vallási tartalom mindig és mindenütt mint az élet realitásainak rendszeres és gyakorlati racionalizálására tett kísérlet következménye született meg. Másként fogalmazva: ama kívánalom következményeként jött létre ... hogy a világ folyása, legalábbis amennyire az ember érdekeltségeit érinti, értelemhordozó folyamat legyen." (VGE 380.)

Weber tehát úgy látta, hogy a nagy vallási rendszerekben létezett egyfajta belső eredetű szükséglet és tendencia nemcsak a tanok, hanem ebből következően az életvezetés racionalizálására is.

[143] Alexander, Jeffrey (*Theoretical Logic in Sociology.* Volume Three. *The Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max Weber,* London: Routledge & Kegan Paul, 1983, 59 sk.) ebben a kettősségben látja Weber szociológiájának 'multidimenzionális' voltát.

[144] Ilyen Váltóbeállító' világképnek tartotta az ókori zsidó próf   éciát és a kálvinista puritanizmust.

[145] Szigorúan véve ez a 'szenvedés teodiceájának' a kérdése. A boldogság teodiceája' érthető módon könnyen megoldható, mert a 'boldogok' részéről soha nem kívánt különösebb értelmi erőfeszítést annak igazolása, hogy ők jogszerűen boldogok. Lásd VGE 297-298.

Weber több helyen (VGE 303., 385-387.) megjegyezte, hogy összesen három, teljesen racionális megoldás kínálkozik a teodicea problémájára: az indiai *karman*-tan (amely a szenvedést az előző életben elkövetett bűnök — pontosabban: rituális vétségek — következményének tartja), a zarathusztrai (iráni) dualizmus, amely két, egymással ellentétes isteni elvet, a jó és rossz közti harcot tételezi fel és a (protestáns) predestináció-tan,[146] amely a szenvedést a rejtőzködő isten *(deus absconditus)* kiismerhetetlen végzésének tekinti. A három 'megoldás' elhelyezhető egy skálán, amelynek egyik végén egy teljesen immanens oksági összefüggés található (a *karmán),* a másik végpontján egy teljességgel transzcendens és kifürkészhetetlen végzés, középen két egymást kiegyenlítő erő, a jó és rossz princípiuma. Ezek a megjegyzések egy kutatási programot jelölnek, amely e megoldások eltérő racionalitását lenne hivatva vizsgálni. Kissé meglepő módon Weber nem ezt a programot valósította meg. Vallásszociológiája ugyan befejezetlen maradt, de a zarathusztrai vallásosság részletes elemzése még terveiben sem szerepelt. E helyett a nagy kultúrterületek (Kína, India, a zsidó kultúra, az iszlám, az antik és a nyugati kereszténység) vallásosságát[147] kívánta összehasonlító módon elemezni.

Az alkalmazkodó kínai vallásosság

A Kínáról írt tanulmányban *(Konfuzianismus und Taoismus,* in: WW I: 276-536.) Weber egy olyan esetet vizsgált, amelyben bizonyos kedvező feltételek és a gyakorlatias racionális kulturális beállítódás megléte ellenére sem alakult ki a racionális kapitalizmus.[148] A kínai kultúrában az aszketikus protestantizmus ideáltipikus ellentétét vélte megtalálni, amelynek ábrázolásával pontosabban meg lehet érteni, hogy melyek voltak a nyugati racionális kapitalizmus kulturális feltételei.[149]

Bár a tanulmányt Weber 'vallásszociológiainak' tekintette, legterjedelmesebb része gazdaság- és társadalomtörténeti volt. Állítása szerint a kapitalizmusnak „látszólag na-

[146] Érdekes módon a *Gazdaság és társadalom* vallásszociológiájában a predestináció-tant olyannak tartja, amely meg sem engedi a teodicea problémájának a felvetődését, nemhogy megoldást kínálna rá. (GT2/1 223-224.)

[147] Weber tisztában volt azzal, hogy sem a kínai konfucianizmus és taoizmus, sem a hinduizmus nem tekinthető nyugati értelemben vett vallásnak (és a buddhizmus is csak fenntartásokkal). Ezeket a strukturális különbségeket azonban nem elemezte.

[148] A tanulmányt feltehetőleg 1913-ban fogalmazta meg, 1915-ben publikálta, majd 1919-ben nagymértékben kibővítette. Weber természetesen nem volt sinológus, és az I. világháború után a sinológiában olyan alapvető átalakulások történtek, amelyek számos állítását érvénytelenítették. Weber kevés figyelmet szentelt a nagyjából időszámításunk kezdete és a XIX. század eleje közti időszaknak; alábecsülte a városok gazdasági és társadalmi jelentőségét; túlbecsülte a központi állam szerepét a folyamszabályozásban és az árvizek elleni védekezésben, alábecsülte a kereskedelem méreteit, nem volt egyértelmű a véleménye a pénzgazdaság jelentőségéről; a valóságosnál archaikusabbnak tartotta a kínai jogrendszert. A kínai bürokrácia racionálisabb, a kínai tudomány fejlettebb volt, mint azt Weber feltételezte; a konfuciánus rendies elit gondolkodásában a 'világhoz való alkalmazkodás' kevésbé volt uralkodó, mint gondolta. Weber — részben saját magával is ellentmondásba kerülve — vallásnak és a valóságosnál egységesebb képződménynek tekintette a 'konfucianizmust'. Lásd Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983.

[149] Weber — megjegyzéseiből így tűnik — már a részletesebb tanulmányok előtt ellenérzéssel gondolt a kínai világra és mentalitásra, és ezek az ellenérzések a részletesebb tanulmányban — sajnos — riasztóan etnocentrikus és előítéletes fejtegetésekben mutatkoztak meg. (Például WW I: 517 sk. ahol kritikátlanul átvette a misszionárius-irodalom állításait 'a kínaiak' jellemvonásairól.) A XIX. század számára Kína az Európával szembeállított negatív ellenpélda volt. Nietzsche megjegyzései jól mutatják azt a gondolati sematizmust, amely Weber nézeteit is meghatározta. „Kína annak az országnak a példája, ahol az elégedetlenség nagyjábólegészéből, míg az átváltozás képessége már évszázadokkal ezelőtt teljesen kihalt; Európában a szocialisták, valamint az állam bálványimádói az élet jobbá tételét és biztonságát célzó intézkedéseik révén könnyedén nálunk is kínai körülményeket tudnának teremteni, eljuttatva minket a kínai 'boldogsághoz' ...“ Friedrich Nietzsche: A vidám tudomány (1882) (fordította: Romhányi Török Gábor), h. n. Szukits, 2003, 33.

gyon kedvező feltételei" voltak Kínában,[150] mégsem jelentek meg „a modern kapitalista fejlődés legcsekélyebb kezdeményei sem". (WW I: 341.) Annak okát keresve, hogy „miért nem jött sehol sem létre a modern fejlődés specifikumát képező racionális ipari kapitalizmus e rendszerben" (WW I: 393.), több tényezőt is felsorolt: Kína egyetlen birodalom volt, azaz nem voltak egymással versengő államok, amelyek viszálya megkívánta volna a racionális hadvezetést; nem volt jelentős mértékű tengeri távolsági kereskedelem, gyarmatosítás, és így nem jött létre az európaihoz hasonló zsákmányoló kapitalizmus; nem volt formálisan garantált jog és igazgatás. Mindezeken túl azonban hiányoztak a modern kapitalizmus „érzületi alapjai". (WW I: 394-395.) Mint írta, ez elemzésének tulajdonképpeni témája. A fordulat meglepő. A felsorolt tényezők[151] önmagukban is elégséges magyarázatot adnának arra, hogy miért nem jött létre Kínában racionális kapitalizmus. De Weber szerint a legfontosabb tényező egy sajátos arculattal és érzülettel rendelkező mandarin írástudó rend *(Literatenstand)* léte, és azok a hatások, amelyek e rendnek és sajátos érzületvilágának tulajdoníthatók, mintegy ráépülnek az előzőekben említett gazdaság- és társadalomtörténeti tényezőkre.

E rend legfontosabb jellemzőjének gyakorlatias politikai racionalizmusát tartotta. (WW I: 398.) Arculatát Weber szerint a hivatalnokok vizsgáztatásában és így utánpótlásában meghatározó szerepet játszó klasszikus szövegek (mindenekelőtt a Konfuciusnak [Kung Fu-ce] tulajdonított tanok) határozták meg. E rendi műveltség szélsőségesen irodalmias jellegű volt, a hivatalnoki tanulmányokban a szakképzés nem játszott szerepet,[152] hiányzott belőle a retorikai képzés, nem nevelt rendszeres gondolkodásra; a számolás művészete fejletlen maradt. A képzés ugyan világias volt, de ceremoniális jellegű is, és szélsőségesen hagyományhű. (WW I: 412-416., 440.) E hivatalnokrend arculatát Weber még az általa ismert irodalom által sugalltnál is egységesebbnek láttatta. (WW I: 454.) A mandarin Weber szerint művelt, kiegyensúlyozott, udvarias, rendi becsületére kényes, a viszonyokhoz mindig alkalmazkodó, az ősök és az uralkodó hatalmak iránti kegyelet megőrzését fontosnak tartó és végső soron világi helyzetével elégedett ember volt. Ez a hivatalnokrend éppen ezért a gazdaságban csak a fiskális és rendőri szempontokra ügyelt, távol állt tőle mindenfajta vállalkozói kapitalista szellem. Racionális volt, de gyakorlatias, alkalmazkodó módon, azaz nem törekedett a világ aktív átalakítására.

A konfuciánus bürokratikus államrezon és társadalometika lényege Weber szerint az volt, hogy „sosem tekintett a csillagokra". (WW I: 435.) Weber számára a konfucianizmusban ez a 'feszültségmentesség' volt a leginkább ellenszenves.

> „Az a racionális ... etika, amely az abszolút minimumra redukálta a világgal szembeni feszültséget, a világ vallási elértéktelenítését éppúgy, mint gyakorlati elutasítását, mint láttuk, a konfucianizmus volt. A világ a lehetséges világok legjobbika volt, az emberi természet hajlama szerint etikailag jó, és az emberek a világban, mint minden más dologban is, fokozatilag különbözőek, de elvileg egyenlőek és mindenesetre korlátlanul tökéletesíthetők és alkalmasak az erkölcsi törvény betöltésére." (WW I: 514.)

[150] A kedvező feltételek között említette például a nemesfémvagyon és a pénzgazdaság fejlődését, a népesség gyarapodását (WW I: 290.), a népesség munkaképességét és szorgalmát (WW I: 349.), nagy vagyonok kialakulását a hivatali pozíciók kihasználásával, az adóbérlet révén (WW I: 374, 393.), a születési kiváltságok hiányát, a szabad költözés lehetőségét (WW 1:390.), a többször említett, de részletesen nem elemzett kereskedő osztály létét stb.

[151] És néhány más körülmény: az önálló, testületet képező városok hiánya (WW I: 292.), a hatalom teokratikus jellege (WW I: 392.) stb.

[152] Weber is felismerte, hogy e vonatkozásban van valami hasonlóság a konfuciánus gondolkodás és a német humanisztikus műveltségideál között. Lásd WW I: 409-410.

E világigenlést *(Weltbejahung)* és a világhoz való alkalmazkodást *(Weltanpassung)* tartotta Weber felelősnek a racionális kapitalizmus lehetőségének elszalasztásáért. Szerinte annak, hogy valaki vállalkozói módon a világot átalakítsa, az egyik feltétele a következetes és egységes belső magatartásra, életvitelre való képesség. Ez szerinte nem volt meg az általa is ismert módon erős önkontrollra szoktatott kínaiaknál. A másik feltétel az, hogy az embernek a világot mint formálandó és formálható anyagot kell felfognia, ez pedig — ez lehetett Weber alapgondolata — aligha lehetséges másképp, mint ha a létet Isten és a világ feszültségében fogják fel. Az alkalmazkodó, pragmatikus konfucianizmus nem így szemlélte a világot, számára a teodicea fentebb említett problémája tulajdonképpen nem létezett.

A világtagadó indiai vallásosság

A hinduizmusról és buddhizmusról írott könyvméretű és először 1916-ban publikált fejezettel kapcsolatban is felvethetők ugyanazok a kritikák, mint a Kínával foglalkozóval szemben: Weber kénytelenségből nyugati nyelveken megjelent feldolgozásokból dolgozott, néha túlzottan is megbízva bennük.[153]

Weber is, mint ahogy minden európai, aki a hindu civilizációval foglalkozott, elsőként a kasztrendszer kérdésével került szembe.[154] Weber több helyen is hangsúlyozott tézise az volt, hogy a kasztrendszer a történelem legkövetkezetesebb teodiceáján (WW II: 120.) alapul: míg a tanítások tekintetében a hinduizmus igen toleráns, a kasztok szerint eltérő rituális kötelességek *(dharma)* tekintetében szigorú. A lélekvándorlás tana *(somsára)* összekapcsolódott a kötelességek teljesítése szankcionálásának tanával *(karman),* és e szerint a hindu sorsának jobbra fordulását csak attól várhatta, hogy rituális kötelességeit pontosan betartva a következő alkalommal nem 'egy kutya bélférgeként', hanem egy *brahman* lányának ölében születik újjá. A következmény: egy tradicionális, a gazdasági racionalizmust lehetetlenné tevő rendszer (WW II: 122.), amely ugyanakkor bizonyos értelemben racionális.

> „A kaszt legitimitásának a karmán tanával és a sajátos brahmanista teodiceával való, a maga módján zseniális összekapcsolása egészében csak a racionális gondolkodás terméke, nem pedig valamiféle gazdasági 'feltételeké'." (WW II: 131-132.)

Bár a kasztrendszer és a hozzá kapcsolódó hiedelmek ábrázolása azt sugallná, hogy ez a rendszer a maga merev következetességében és tökéletességében változásképtelen, Weber is felismerte az indiai vallási és társadalmi rendszer dinamizmusát. E dinamizmus Weber szerint az újjászületés könyörtelen körforgásából való kiszabadulás vágyából fakad. (WW II: 173.) Weber a *brahman* értelmiségiek spekulációin keresztül közelítette meg ezt a problémát. A megváltás a hindu kultúrában csakis egyéni és az egyén, a vallási virtuóz műve lehetett (hiszen a közösséget, a kasztot kötötte a *dharma). A* megváltás a világtól való elforduláshoz, a világ megtagadásához *(Weltflucht, Weltablehnung)* vezetett, hiszen a világ a *karmán* kauzalitásához kötött maradt.

[153] Forrásaira lásd Golzio, Karl-Heinz: Zur Verwendung indologischer Literatur in Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus, in: Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984, 363-373.

[154] Schluchter Weber alapján a következőképpen definiálta a kasztot: „A kaszt rituális együtt-étkezési és házasodási korlátok által kifelé lehatárolt, pozitív vagy negatív privilegizáltság és sajátos gazdasági viselkedés révén befelé zárt örökletes közösség egy átfogó társadalmi köteléken belül." Lásd Schluchter, Wolfgang: Weltflüchtiges Erlösungsstreben und organische Sozialethik. Überlegungen zu Max Webers Analysen der indischen Kulturreligionen, in: Schluchter, Wolfgang i. m. 47.

„Mindig arról volt szó, hogy miképpen lehet elszabadulni az érzékek világától, a lelki izgalmaktól, a szenvedélyektől, az ösztönöktől és a törekvésektől, a mindennapi élet célok és eszközök szerint rendezett megfontolásaitól, hogy így teremtsék meg egy végállapot előfeltételeit, amely örök nyugalmat jelent: megváltást *(moksha, mukti)* ettől a mozgalmasságtól és egyesülést az istenivel.“ (WW II: 171.)

Weber következetesnek látta ezt a megváltás-törekvést, elsősorban végletes individualitásában: csak az egyén nyer megváltást (mint egyébként a predestináció-hitben is), de a megváltás csak az egyén műve (eltérően a predestináció-hittől). (WW II: 174-175.) Ez az elképzelés is racionális. Teljes következetességgel és egy valóban racionalizált hiedelemrendszer keretében természetesen a buddhizmusban fogalmazódott meg ez a fajta Világelutasító' megváltáshit. A buddhista megváltástípus lényegét Weber a következőképpen fogalmazta meg:

„A kegyelmi állapotról való megbizonyosodást, a tudást az ember a saját megváltottságáról *nem* valamiféle — 'világon belüli' vagy 'világon kívüli' — *cselekvésben,* valamifajta műben kereste, hanem ellenkezőleg: egy, a tevékenységtől mentes *állapotban.“ (WW 11: 230.)*[155]

Weber kétféle, egyformán következetes és ennyiben (bizonyos fenntartásokkal) racionális 'vallástípust' talált Indiában. Mindkettő — a kínaihoz hasonlóan, de más okokból — akadályozta a nyugati típusú és ezért kapitalizmushoz vezető racionalizmus kialakulását. A kasztrendszert alátámasztó, a lélekvándorlással és a rituális kötelességek szükségszerű szankcionálásával kapcsolatos önmagukban következetes vallási hiedelmek tradicionalizmushoz, a világhoz való tökéletes alkalmazkodáshoz vezettek. Ennyiben rokonságot mutatnak a konfucianizmussal (ahogy azt Weber ábrázolta). Különbség a tekintetben mutatkozik„ hogy a konfuciánus etika megkívánta a pragmatikus, a világgal ugyan kiegyező, de annak egyensúlyát aktívan fenntartó cselekvést, míg a feltételezett kasztetika csak merev rituális kötelességeket ismert. A másik következetes 'vallástípus' 'világtagadó' *(weltablehnend),* megváltást kereső, és a megváltáshoz vezető utat a szemlélődésben, végső soron az ebből kialakuló misztikában találja meg. (WW II: 377). Mint Weber az indiai tanulmányt lezárva megállapította: a konfucianizmus, hinduizmus és buddhizmus egyformán alkalmatlan arra, hogy a (gazdasági) mindennapokban kialakítson egy világon belüli *(innerweltlich)* életvezetést. Így, bármennyire is racionális mindegyik a maga módján, a világot nem tudja kivezetni az 'elvarázsolt kertből' *(Zaubergarten),* nem szabadít fel a 'varázs alól'. (WW I: 513., WW II: 370., GT2/1 320.)

A zsidó prófécia

Weber korábban az aszketikus protestantizmusban látta a nagy történeti fordulatot, amennyiben az a teodicea problémáját úgy oldotta meg (vagy kerülte ki), hogy az egyén megváltását Isten kifürkészhetetlen végzésétől tette függővé, és ebből vezette le a következetes racionális és aktív életvitel követelményét, mint a modern kapitalizmust lehetővé tevő tényezőt. A *Gazdaság és társadalom* vallásszociológiájából úgy látszik, hogy

[155] Weber a buddhista aszkézist — amennyiben az puszta kontempláció és nem 'élet', nem módszeres életvezetés — több helyen nem-racionálisnak minősítette. (WW II: 235, 237.)

a nagy fordulatot korábbra tette, a zsidó próféciától kívánta a szálakat végig követni. Mindebből csak a zsidó vallással foglalkozó tanulmány egy részét tudta megírni.[156]

Feltűnő, hogy ebben a tanulmányban az előző két rész elemzéseit meghatározó fogalmi keret szinte eltűnt. Weber leszögezte, hogy a zsidóságot ama szerepe szempontjából kell elemezni, hogy a mai világ meghatározó vallási etikájának a forrását jelenti., hogy a zsidó párianép vallása „az egész nyugati és az előázsiai keleti kultúrfejlődés fordulópontja“ volt. (WWIII: 7.) A teodicea kérdéséről azonban alig esett szó, nem említődött a világhoz való alkalmazkodás és a világtól való menekülés problémája. Viszonylag nagy hangsúlyt kapott a racionalizmus és a racionális kapitalizmust megalapozó életvitel akadálya, a sokszor emlegetett zsidó kettős morál, amely (a 'párianépi' létből következően) eltérő mércét alkalmazott volna a hitsorsokkal és a kívülállókkal fenntartott kapcsolatokban.[157] (Például VGE 485.)

Weber figyelmét a szöveget írva egyre inkább a próféták megjelenése kötötte le, és ezzel elemzése újabb irányba fordult. A babiloni fogság előtti zsidó prófécia forrását Weber tisztán vallási motívumokban találta meg. (VGE 400.) Az ismert próféták, Ézsaiás, Jeremiás és a többiek alakját Weber aprólékos gondossággal rajzolta meg. Kiemelte mindenekelőtt, hogy a régi prófécia nem valamely gyülekezeti, közösségi vallásosság terméke.

> „Éppen a magányban szállja meg őket a profetikus szellem. ... Meg nem értettnek és a hallgatók tömegétől gyűlöltnek tudják magukat, sohasem egyetértő társaktól hordozottaknak és körülvetteknek ... Inkább a benső magány egész pátosza nyomasztja a száműzetés előtti prófécia túlnyomórészt kemény és keserű ... hangoltságát.“ (VGE 420-121.)

A próféták a mindennapi cselekvés kérdéseire összpontosították figyelmüket, „a világon kívüli istenség misztikus birtoklását elutasították egy világ feletti, de elvileg érthető Isten szolgálatában történő aktív cselekvés javára ...“. (VGE 448.) Ha a próféták magányosak is, az erkölcsi és vallási problémák, amelyekkel foglalkoznak, a közösség evilági problémái, a fenyegető politikai veszedelmek. „Mert a megjósolt ítélet egészen aktuális volt, mindenkinek az egzisztenciáját érintette, s mindenkit arra a kérdésre kényszerített: mi történhetne az elhárítására.“ (VGE 462.) A próféták politikai kérdésekről nyilatkoztak, de állásfoglalásuk vallási gyökerű. Egy hagyományos vallás érzületetikai szublimálása volt prófétálásuk tartalma. (VGE 473.) A sorozatos katasztrófák ellenére a próféták mindig visszataláltak a hithez, amely egyedül nyújthatta az életet elviselhetővé tevő reményt. (VGE 463.)

Az aktív és dinamikus zsidó próféták igazi ellenpontjai a pragmatikus mandarinoknak és a buddhista szerzetesek passzív üdvözültségének. A zsidó vallásról a világháború alatt, éspedig a sejtett vereség előérzetében írt fejezetekben a politikai próféta alakja rajzolódott ki, aki hazája iránt szenvedélyesen elkötelezve, elszigetelve és reménytelenül beszélt a politikai és nemzeti katasztrófához vezető állapotokról. A zsidó prófécia vázlata mögött a nevezetes politikai cikksorozatot író Weber alakja tűnt fel. Érthető,

[156] A zsidóság esetében Weber nyelvi szempontból is biztosabb alapokon mozgott (fiatal korában héberül is tanult). Természetesen e tanulmányában is lehet számos pontatlanságot és feltehető tévedést találni. Lásd Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): *Max Weberes Studie über das antiké Judentum. Interpretation und Kritik,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981 és Crüsemann, Frank: Israel in der Perserzeit. Eine Skizze in Auseinandersetzung mit Max Weber, in: Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): *Max Webers Sicht des des antiken Christentums. Interpretation und Kritik,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985, 205-231.

[157] Sombart korábban említett, *Die Juden und das Wirtschaftsleben* című könyvében egyebek mellett éppen e kettős morál *miatt* tartotta a zsidókat a kapitalizmus igazi előmozdítóinak.

hogy ekkor a történeti anyagban is ennek a magatartásnak a logikája érdekelte: a meggyőződés, a szenvedély, a gyakorlatiasság és racionalitás, az érzület, amely vezeti. (VGE 447.)

Tipológiák és elvi etika

A világvallások összehasonlíthatók lennének a teodicea problémájára adott válasz alapján, de Weber — láttuk — nem ezt az összehasonlító sémát használta a történeti elemzésekben, hiszen a legtöbb kultúrvallás nem helyezhető el benne.

A kultúrvallások rendszerezhetők aszerint is, hogy milyen választ adnak az egyéni üdvözülési út kérdésére. Wolfgang Schluchter Weber szövegeire támaszkodva kidolgozott *egy* ilyen rendszerezési sémát, amelyben elhelyezhetők a *megírt és* tervezett elemzések.[158] E szerint megkülönböztethetők világigenlő *(weltbejahende)* vallások és világtagadó *(weltverneinende)* vagy megváltáskereső vallások. Világigenlő a kínai, világelutasító az összes többi. A világtagadó kategórián belül megkülönböztethetők a világtól elforduló *(weltabgewandte)* és a világ felé forduló *(weltzugewandte)* vallások, mindegyik csoporton belül tovább megkülönböztetve az aszketikus és a kontemplatív-eksztatikus vallásokat. Világtól elforduló és aszketikus a nyugati keresztény szerzetesség (Weber nem elemezte), világtól elforduló és kontemplatív-eksztatikus a hinduizmus és buddhizmus (de a *karmán* tan nem sorolható ide), világ felé forduló és aszketikus a protestantizmus evilági aszkézise, világ felé forduló és kontemplatív-aszketikus az antik zsidóság (Weber nem ebből a szempontból elemezte), az őskereszténység, a keleti kereszténység és az iszlám (Weber egyiket sem elemezte).

Maga Weber a *Gazdaság és társadalom* vallásszociológiájában kidolgozott egy üdvözülés-tipológiát (GT2/1 230-268.) — amelyet a világvallások elemzésében ugyancsak nem használt. E szerint az üdvözülés lehet magának az egyénnek a műve, aki ezt elérheti rituális (mágikus) úton, elérheti szociális úton (mint például a kínai mandarin) és az öntökéletesítés útján. Ez utóbbi út lehet aszketikus (például a buddhizmus) vagy misztikus. Másfelől lehet, hogy az üdvözülés nem az egyén műve. Ekkor lehet mágikus, éspedig vagy egy karizmatikus kegyelemosztótól elnyert, vagy intézményes kegyelem (ez utóbbira példa a katolicizmus). De az üdvözülés elnyerhető hit útján is (például Luther szerint), illetve kegyelmi ajándékként (a predestináció elvét valló protestánsok szerint). A megírt vallásszociológiai szövegek e séma szerint sem rendezhetők el.

A Weber számára fontos problémát nem e tipológiák alapján lehet megérteni. Mint emlékezhetünk, a kínai mandarinoknak azt vetette a szemükre, hogy 'nem nyúlnak a csillagok után'. A 'csillagok után nyúlás' azt jelentené, hogy a fennállót az adott kontextust meghaladó, valamilyen értelemben 'transzcendens' nézőpontból ítélnék meg. Ez kizárná a világhoz alkalmazkodó opportunizmust. Az életvitel következetes vallási rendszerezése, az érvényesnek tartott értékek következetes képviselete hamar szembekerül a másfajta elvek szerint rendezett világgal.

> „Minél szisztematikusabban és racionálisan rendezetté válik ... vallási szempontból ez az álláspont, annál alapvetőbbé válhat az *evilági* rend és a közte meglevő etikai feszültség. Ez annál inkább így van, minél öntörvényűbb, és minél inkább önnön törvényeit követve szisztematizálódik az evilági rend. Létrejön a világot elutasító etika...". (GT2/1 274.)

[158] Schluchter, Wolfgang: *Religion und Lebensführung.* Band 2: *Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991,102.

Az értelmet kereső ember így szembekerül azzal a paradoxonnal, hogy az értelmes evilági rend vallási szempontból irracionálisnak bizonyul — és fordítva. Az értékszféráknak ezt a Weber által újra és újra hangsúlyozott összeegyeztethetetlenségét a Weber által elképzelt kínai világ nem tudta érzékelni. Az indiai civilizáció és vallásosság már képes ennek az etikai feszültségnek valamifajta érzékelésére és feldolgozására, de Weber szerint a zsidó proféciában tudatosult először ez a szembenállás. A három elemzett kultúrkör és vallási rendszer a racionalitás foka szerint is különbözik egymástól. Weber szerint racionális az az etika, amely előírásait nem ad hoc módon, hanem általános vagy általánosítható elvekből vezeti le. Ennek viszont előfeltétele az, hogy az etika érzékelje a feszültséget a világ adott és megkívánt állapota között. Az ilyen etikák a kanti rigorizmuson nevelkedett és a megalkuvó életélvezetet családjában is elutasító Weber számára személyesen is rokonszenvesek voltak. De nem puszta személyes rokonszenvről volt szó. Annak a 'nagy vallástörténeti folyamatnak', amelyről Weber beszélt, a Világ varázstól való feloldásának' (PE 133.) a magva éppen az ilyen etikák kiképződése volt. Ennek a 'folyamatnak' — nem fejlődésnek — az ábrázolása volt a vallásszociológia feladata. Weber vallásszociológiája töredék maradt. A megírt részekből is látszik azonban, hogy a protestantizmus-tanulmánytól eltérően, ahol a kultúrtudományról akkor vallott nézeteihez illeszkedve a nyugati racionális kapitalizmus kialakulását egyszeri eseménynek látta, későbbi írásaiban a racionalizálódást már nagy világtörténeti folyamatként értelmezte. Ez nem jelentette a XIX. századi fejlődéskoncepcióhoz való visszatérést, de Weber szemléletileg eltávolodott a történelmi képződmények összehasonlíthatatlanságát valló német historizmustól. Ez a szemléleti változás, a történeti összehasonlító kutatás felértékelése egybeesett azzal, hogy saját tudományos munkájának megjelölésére is használni kezdte a szociológia szót.

Az 1910-es években keletkezett vallásszociológiai írásokban nagyon sok helyen és sok értelemben használta Weber a 'karizma' fogalmát, amelyet Rudolf Sohm egyháztörténész és egyházjogász közvetítésével Pál korinthusiakhoz írott első leveléből (lKor 12,1; lKor 12,31) vett át. A szó eredetileg a szentlélek kegyelmi adományát (a magyar Bibliafordításban 'lelki, kegyelmi ajándék') jelentette. Webernél a karizma az egyénhez tapadó különleges, racionálisan nem értelmezhető tulajdonságokat jelentett, amelyek révén az másokra hatni tud. Segítségével pontosabban ragadta meg az a problémát, amely már a kiindulásnál, a *Protestáns etikában* elsődleges jelentőségű volt: miképpen hatnak a vallási eszmék, értékbeállítottságok a társadalmi valóságban. A karizmatikusán vezérelt cselekvés az a pont, ahol az eszme tényleges jelentőségre tesz szert a történésben. A karizma, ahogy ez a zsidó próféták példáján jól látható, teremtő, átalakító, 'forradalmasító' hatású, és — ami Weber szemében különösen fontos — a karizma tipikusan individuális jellegű, az egyénhez kötött és az egyénen át hat.[159] Ez a fogalom, amely e szempontból a racionalitás ikerpárja, összekapcsolja a hit által vezérelt egyéni cselekvés vallásszociológiai kérdését a politikai cselekvés, egyáltalán a cselekvés értelemvezérelt voltának kérdésével, de azzal a módszertani problémával is, hogy a racionális megismerés egyéni értékdöntésektől függ.

[159] Ez az, ami a vallási eksztázis durkheimi fogalmától, a 'kollektív pezsgéstől' *(effervescence collective)* megkülönbözteti. Egyik sem mindennapi, de a durkheimi 'pezsgés' az egyén feletti, a weberi karizma pedig éppenséggel az individuális jelleget emeli ki.

'Módszertani' fejtegetések

Weber nem írt összefoglaló és rendszeres szociológiai vagy kultúrtudományi módszertant. Ennek ellenére a szociológia és tágabban a társadalomtudományok módszertani klasszikusai közé számít, cikkek és könyvek tömege foglalkozik módszertaninak tekintett írásaival. Ezek az írások[160] többnyire alkalmi és erősen polemikus jellegű munkák. Ebből ered olykor zavaró sokrétegűségük, a polemikus jelleg miatt pedig az eredeti vitaösszefüggésből kiszakítva sokszor nehezen érthetőek.

Valamennyi tanulmány és szinte az összes bennük felvetett kérdés szorosan kapcsolódik Weber már említett alapproblémájához: a modernitás tudományos elemzésének a kérdéséhez. E tanulmányokban tehát a módszertani kérdések tárgyalását Weber nem szűkítette le egyetlen szaktudomány — és legkevésbé a szociológia — problémáinak vizsgálatára. Valamennyi felvetett módszertani probléma arra a sokfelé ágazó kutatásra vonatkozik, amelyet röviden az előző fejezet tekintett át. Az 1910-es években született írásokban ugyan már élesebben vetődött fel a tudományos munkamegosztás, a szaktudományosság kérdése, de Weber megközelítése még ekkor is pluridiszciplináris maradt.

Az áttekinthetőség kedvéért a tanulmányokban felvetett kérdéseket három nagyobb témakörbe sorolom. Ezek: az értékmentesség kérdése, az értékvonatkoztatás, illetve az ideáltipikus elemzés problémája. Ez a felosztás az első 'módszertani' írás rendjét követi. A későbbi írásokban az egyes kérdések eltérő súllyal szerepelnek.

Az értékmentesség kérdése

Az értékmentesség elvének első, 1904-ből származó megfogalmazása viszonylag áttekinthető:

> „Mindörökre áthidalhatatlan különbség van a között ..., hogy valamely érvelés érzelmeinkhez és ahhoz az adottságunkhoz szól-e, hogy konkrét gyakorlati célok avagy kulturális formák és kulturális tartalmak fellelkesíthetnek bennünket..., *vagy pedig* ahhoz a képességünkhöz és szükségletünkhöz, hogy a tapasztalati igazság *érvényességének* igényével *gondolkodva rendezzük* az empirikus valóságot.“ (OBJ 15.)

Weber itt egy régóta ismert elvet fogalmazott újra. Hume annak idején ugyanerről a következőket írta:

> „Az általam ismert erkölcsi rendszerek mindegyikében megfigyeltem, hogy jóllehet a szerzők egy ideig a megszokott következtetési mód szerint haladnak előre fejtegetéseikben, s megállapítják Isten létezését, vagy elmondanak valamit az emberi élet dolgairól, de a szokásos állítások — valami így van, más meg nem így van — egyszer csak hirtelen megszakadnak, és már csupa ilyen kijelentést találok: ennek így kell lennie, annak meg nem szabad így lennie. Az átmenet észrevétlen, de — úgy érzem —

[160] Legteljesebb gyűjteményük: *Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre* (1922), Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988 — WL.

[161] Az 'értékmentesség' a német *“Wertfreiheit'* szó meggyökeresedett és némileg félrevezető fordítása. A magyar 'mentesség' szóval ellentétben a német *'Freiheit'* nemcsak valaminek a hiányát, valamilyen kötöttség nemlétét jelenti, hanem a függetlenséget, és természetesen a szabadságot is. Mint látni fogjuk, Weber kifejezetten arra gondolt, hogy a tudományos következtetéseknek az értékeléséktől *függetlennek* kell maradni, de ez nem jelenti azt, hogy értékeléséktől *mentesek* lehetnének. A Weber által választott terminus eredetileg is félrevezető volt, hiszen nem az értékektől *(Wert),* hanem az értékeléséktől *(Wertung)* való függetlenségre, 'szabadságra' gondolt.

annál nagyobb jelentőségű. Ugyanis ez a *kell* és *nem szabad* valamilyen új állítást vagy relációt fejez ki, és efölött nem tudok elsiklani, ez okvetlenül magyarázatra szorul; egyben pedig várom annak a megindoklását is, ami különben teljesen felfoghatatlannak tűnik a számomra, hogy ezt az új relációt miként lehet levezetni a többi, egészen másféle relációból."[162]

Weber állító módban fogalmazta újra Hume kételyét: kétfajta érvelési mód létezik, és a kettő logikai értelemben független egymástól. Ténymegállapításokból (deskriptív mondatokból) nem lehet kellést, óhajt, felszólítást, értékelést tartalmazó normatív állításokat levezetni. Az 1918-ból származó pontosabb megfogalmazásban: „a két probléma — egy gyakorlati imperatívusznak mint normának az érvényessége egyfelől és egy empirikus ténymegállapítás igazságtartalma másfelől — teljesen heterogén síkon helyezkedik el...". (ERT 83.; ui. TH 145.) A tézis látszólag egyszerű, pedig tele van problematikus elemekkel.

A kontextus

A szálak kibogozását azzal érdemes kezdeni, hogy feltárjuk, milyen kontextusban fogalmazódott meg az 'értékmentességi' elv. Weber 1904-ben Werner Sombarttal és Edgár Jafféval együtt átvette az *Archív für soziale Gesetzgebung und Statistik* szerkesztését (pontosabban: Jaffe megvásárolta a lapot az előző, csődbement kiadótól), azt *Archív für Sozialwissenschaften und Sozialpolitiknak* keresztelték át, és Weber írt egy beköszöntő tanulmányt. (OBJ.) E hosszú tanulmány első, az értékmentességgel foglalkozó szakasza a közös szerkesztési elveket volt hivatva rögzíteni.

A polemikus fejtegetés nemcsak a korábbi szerkesztő ellen irányult, hanem a három szerkesztő közös tanítómestere és a német gazdaságtan vezető tekintélye, Gustav von Schmoller és hívei ellen is. 1883-84-ben zajlott le a 'módszertani vita' *(Methodenstreit)* Schmoller és Carl Menger, a gazdaságtan 'osztrák' iskolájának egyik alapítója között. Menger a vitában hangsúlyozta, hogy az elméleti gazdaságtanban lehetséges szigorú, a természettudományoshoz hasonló törvények kidolgozása, amelyek azonban 'valóságidegenek', és ideális körülményeket tételeznek fel (a kedvenc példák ebben a korban az ideális gázokra vonatkozó törvények voltak). Ez a későbbi terminussal 'neoklasszikusnak' nevezett gazdaságtan szigorú, történelemtől és szociológiától független szaktudomány volt. Schmoller, aki egy átfogó szupertudományként képzelte el a gazdaságtant, terméketlennek tartotta ezt a törvénytudományi megközelítést. A leíró-történeti módszert részesítette előnyben, amely induktív úton jut el az általánosításokig. Mintegy húsz évvel később Weber 'módszertani' írásaiban egyfajta közvetítő álláspontot foglalt el: nagyra értékelte az elméleti gazdaságtant, több állítása (így az értékmentesség posztulátuma vagy az értékvonatkoztatás módszertani elvének az értelmezése) csak az 'osztrák iskola' feltevéseivel egyeztethető össze, de kutatásaiban inkább a történeti gazdaságtanban szokotthoz hasonló eljárásokat követett.[163]

Webert már a *Verein für Socialpolitik* tanácskozásain is irritálta Schmoller és köre konzervatív, a birodalmi bürokrácia igényeihez igazodó, a társadalmi és tudományos ellentéteket elsimítani törekvő és mindezt etikai gondolatmenetekkel alátámasztó álláspont-

[162] Hume, Dávid: *Értekezés az emberi természetről* (1739) (fordította: Bence György), Budapest, Gondolat, 1976, 641.

[163] Lásd Schluchter, Wolfgang: *Religion und Lebensführung. Band 1: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, 25-40.

ja. Elfogadhatatlan volt számára a szerepek vegyítése, az elvtelen egyeztetés. De nem csak szerepkérdésről volt szó. A történeti gazdaságtan szociálpolitikai elvei azon a feltevésen alapultak, hogy vannak általánosan érvényes értékek. Ebből nemcsak az a követelmény következett, hogy a tudománynak ezeket az értékeket kell igazolnia és szolgálnia, hanem az is, hogy a történelemnek is van 'értelme'. Weber az objektivitás-tanulmánnyal egy időben több befejezetlenül maradt cikkében[164] bírálta a történeti iskolának ezeket a feltevéseit. Ez a leszámolás egyfajta szimbolikus apagyilkosság volt, kettős értelemben is: apja világfelfogása is közel állt a bírált álláspontokhoz, és a megbírált tudósok (Schmoller, Knies) Weber tanárai és mentorai voltak.[165]

Weber nem látta, hogy hol lehetne megtalálni az említett egyetemesen érvényes értékeket. A történelmi haladás gondolata idegen volt tőle, a haladás gondolatának mind a pozitivista, mind a marxista változatait tudománytalannak tartotta. Nacionalizmusa nem azt jelentette, hogy hitt volna valamiféle történelem feletti nemzeti küldetésben. Nem gondolta, hogy lennének olyan egyetemes természetjogi alapelvek, amelyek a történések értékelését lehetővé tennék. Weber gondolkodása (amelyre Nietzsche gondolatai, és éppen a historizmus-kritikája erősen hatottak[166]) a liberalizmus századvégi válságának jellegzetes terméke volt. Az értékválasztásban az egyén nem hivatkozhatott magasabb instanciákra, magának kellett vállalnia minden — Weber szerint heroikus és tragikus — döntéséért a felelősséget.

> „Annak a kulturális korszaknak, amely evett a megismerés fájáról, az a sorsa, hogy tudnia kell: a világbeli történés *értelmét* átvizsgálásának mégoly tökéletesített eredményeiből sem olvashatjuk ki, hanem képessé kell válnunk arra, hogy ezt az értelmet magunk alkossuk meg; hogy 'világnézetek' sohasem lehetnek az előrehaladó tapasztalati tudás *termékei;* hogy tehát a minket legnagyobb erővel mozgató legfőbb eszmények minden időkben csak a másféle eszményekkel vívott harcban fejtik ki a hatásukat, melyek másoknak épp annyira szentek, mint nekünk a magunkéi.“ (OBJ 14.)

Az 'értékmentesség' elve ezt az egyszerre etikai és tudománypolitikai álláspontot volt hivatva alátámasztani.

Értékelés és ténymegállapítás

Az értékmentesség tézisét fentebb (Hume-ra hivatkozva) úgy interpretáltam, hogy Weber normatív kijelentések (felszólítások, kívánságok) és ténymegállapítások logikai értelemben vett különbségét (és természetesen *nem* az értékelések általában vett megengedhetetlenségét) állította. Ez így nagyon leegyszerűsíti a dolgot. Weber megfogalmazása filozófiai értelemben pontatlan volt.[167] Ténykijelentések és 'értékítéletek' logikai különbségének komolyabb elemzését Weber sem ekkor, sem később nem végezte el.

[164] *Roschers „historische“ Methode; Knies und das Irrationalitätsproblem; Objektive Möglichkeit und adäquate Verursachung in der historischen Kausalbetrachtung,* in: Weber, Max: *Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre* (1922), Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988,1-145., 266-290.

[165] Hennis, Wilhelm: *Max Webers Fragestellung,* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987,161.

[166] Lásd különösen: Nietzsche, Friedrich: *A történelem hasznáról és káráról* (1874) (fordította: Tatár György), Budapest: Akadémiai, 1989; vö. Lichtblau, Klaus: *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996,126 sk.

[168] Weber olyan ellenféllel vitatkozott, aki inkább csak az ő fantáziájában létezett. Schmoller nem azt állította, hogy ténymegállapításokból értékítéleteket lehet alkotni, hanem azt, hogy a végső tudományos következtetésekbe mindig belekeverednek „vezérmotívumokként etikai értékelképzelések és az emberi történelem menetére és az érintett állam sorsára vonatkozó teleológiai világképek.“ (idézi Nau, Heino Heinrich: *Eine „Wissenschaft vom Menschen“. Max Weber und die Begründung der Sozialökonomik in der deutschsprachigen*

A fentebb idézett helyen arról írt, hogy az értékelések és ténymegállapítások két különböző 'képesség' (a 'gondolkodva rendezés', illetve az 'érzelmek' és a 'lelkesülés' képessége) termékei. E 'képességek' mibenlétéről nem sokat írt. Az (erkölcsi) akarat és az érzelem kapcsolata az értékeléssel homályos maradt. Egy másik, az 'objektivitás'-tanulmánnyal nagyjából egyidejű kritikai elemzésében *(Roscher und Knies)* pontosabban fogalmazott. Itt szembeállította az 'értéket' a puszta 'érzelmi tartalommal', és azt írta, hogy érték csak az lehet, „amely alkalmas arra, hogy egy állásfoglalás, egy artikulált-tudatos pozitív vagy negatív 'ítélet' tartalma legyen ...". (WL 123.) Az értéket (és az értékelést) tehát az érzelmi beállítottságtól, lelkesültségtől stb. az különbözteti meg, hogy mindig és szükségszerűen nyelvi, diszkurzív formát ölt, kijelentésekben testesül meg (és ezért lehet logikai, tudományos elemzés tárgya), ami nem azt jelenti, hogy Weber szerint az értékekre vonatkozó kijelentések ugyanolyan természetűek lennének, mint a ténykijelentések.

Weber azt írta, hogy értékelés és ténymegállapítás esetében kétféle 'képességről' és 'szükségletről' (és nem kétféle kijelentésfajtáról) van szó. Láttuk, hogy ez a megfogalmazás nemcsak zavaró, hanem más, pontosabb állításaival ellentétes is. Egy mellékesnek tűnő (és eléggé rosszízű) megjegyzése mégis megvilágítja, hogy miben látta az értékekre vonatkozó és a ténykijelentések különbségét. A 'gondolkodva rendezés' 'képességét' értelmezve mondta, hogy „a módszerében korrekt tudományos bizonyítás akkor ért célt, ha helyességét egy kínainak is el kell ismernie ...". (OBJ 15.) A kínai itt — úgy tűnik — az emberi racionalitás szélső, tőlünk legtávolabb eső és talán leggyengébb esetét jelzi.[168] Ebből úgy tűnik, hogy Weber szerint a megismerő, tapasztalati tudományos tételek egyetemes, 'még a kínai' számára is hozzáférhető érvényességre tarthatnak igényt. A tapasztalati tudás jellegzetessége az, hogy érvek segítségével egyetértésre lehet jutni. Ezzel szemben az értékekre vonatkozó kijelentések, ha nem is kognitív tartalom nélküliek, de partikulárisak. Ténymegállapítások és értékítéletek különbsége tehát nem a homályosan meghatározott lelki 'képességek' különbségéből ered, hanem abból, hogy az egyik esetében lehetséges racionális egyetértés, a másik esetében tulajdonképpen nem.

Weber nem állította azt, hogy a tapasztalati tudás, az oksági összefüggések megismerése előfeltevésmentes lenne. Nem volt pozitivista. Weber úgy gondolta, hogy a tapasztalati tudásnak előfeltétele (de csak előfeltétele) bizonyos értékkijelentések megfogalmazása. Ez a felfogás ugyan nem nagyon egyeztethető össze azzal, ahogy a 'tapasztalat gondolati rendezését' az érzelmi-gyakorlati lelkesültségből fakadó beállítottságok és állítások értelmében felfogott értékítéletekkel szembeállította. Összeegyeztethető azonban azzal az állítással, hogy az értékelések szükségképpen partikulárisak (az értékelő választásaitól függenek), ezért alkalmatlanok a tapasztalat érvényes 'rendezésére'.

Webert erőteljesen hangsúlyozta a probléma tudományetikai vonatkozását. Ellenszenves volt számára a kompromisszumkereső következetlenség, az ellentétes értékelések egyeztetésének szándéka, amelyből mindig a felsőbbséggel szemben udvarias álláspont következett. Ennek az egyeztető hajlandóságnak az egyik forrását az értékelések és ténymegállapítások nem kellően következetes elválasztásában látta.

> „A tények tudományos fejtegetésének és az értékelő elmélkedésnek az állandó *vegyítése* szakmánk egyik, még mindig legelterjedtebb, de egyben legártalmasabb sajátos-

Ökonomie 1871 bis 1914, Berlin: Duncker & Humblot, 1997, 85.) Schmoller szerint tehát a gazdaságtanban a tényismeret és az 'erkölcsi *(sittliche)* világnézet' elválaszthatatlanul, 'objektív értékítéletek' alakjában összefonódik. Az értékálláspontoknak, a kulturális értékeknek Weber is konstitutív szerepet tulajdonított, de nem abban a homályos formában, ahogy ezt Schmoller tette.

[168] Weber mint vallásszociológiájából látható, erősen negatív elfogultsággal ítélte meg a kínai kultúrát.

sága. Az előbb mondottak e *vegyítés* ellen irányulnak, és *nem* a saját eszmények vállalása ellen ...". (OBJ 17.)

Weber tudományos aszkézist várt el a kutatóktól, és úgy vélte, hogy

„... a szerzőnek minden pillanatban világosan tudatosítania kell az olvasókban, de önmagában is, hogy *melyek* azok a mércék, amelyeken a valóságot méri és amelyekből értékítéletét levezeti, ahelyett, hogy azon igyekeznék, ... hogy a legkülönfélébb értékek pontatlan egymásba csúsztatásával elkenje az eszmék közötti konfliktusokat, hogy 'mindenkinek nyújthasson valamit'." (OBJ 16.)

Az elfogulatlan tényvizsgálat és elemzés tehát az értékszempontok tudatosítását kívánta meg. Weber nem adta fel azt az 1895-ös freiburgi előadásában megfogalmazott elvet, hogy a gazdaság- vagy kultúrtudománynak valamiféle értékmércéhez kell igazodnia. Nem 'mentesíteni' akarta a tudományt az értékelésektől, hanem következetesen megkülönböztetni értékeléseket és ténymegállapításokat, kiirtani a kettő keveredését, és mindenekelőtt kiirtani azt az elképzelést, hogy lehetséges az értékelések valamiféle tudományos 'megalapozása'. Megkövetelte viszont a saját értékelések egyértelművé tételét és vállalását.

A tanulmányban Weber többször hangsúlyozta, hogy az értékek (értékelések) tekintetében a választás a cselekvő dolga, az értékelések racionálisan tulajdonképpen nem vitathatók meg (OBJ 11.), „az értékek *érvényességének a megítélése hit* dolga...". (OBJ 12.) Az értékelések tekintetében szerinte nem lehetséges igazi meggyőző kommunikáció. E mögött az álláspont mögött kezdett kirajzolódni Webernek a későbbi években megfogalmazódó cselekvésfelfogása, amelynek a középpontjában a 'szándékolt' *(gemeinter)* értelem, azaz a cselekvő személyes döntése állt.

„A mérlegelést lezáró döntés persze már nem lehet tudományos feladat, hanem az akaró ember dolga, aki a saját lelkiismerete és személyes világnézete szerint mérlegel és választ a szóban forgó értékek között." (OBJ 10.)

Ha a modernitás azt jelenti, hogy nincsenek általánosan érvényes vagy közös értékek, akkor az egyetlen biztos pontot a következetes, önmagával és 'sorsával' tisztában levő és ezért illúziótlan egyén jelentheti. Weber szívesen idézte Goethe *Orphikus igék. Démon* című versének egy sorát: „És ez vagy. Magad elől hiába szöknél ..." (Somlyó György fordítása). Az a gondolat, hogy az értékdöntések a tapasztalat által igazolhatatlan egyéni döntések, és hogy az egyénnek vállalnia is kell a döntést, összefügg azzal a feltevéssel, hogy az egyre inkább bürokratizálódó világban egyedül a karizmatikus egyén cselekvése jelentheti az újítás forrását, és azokkal a vallásszociológiai megfigyelésekkel is, amelyek a karizmatikus személyek, a próféták jelentőségét hangsúlyozták.

Más vonatkozásban — a lentebb tárgyalandó értékvonatkoztatás problémájával kapcsolatban — Weber is világosan látta, hogy az értékelések kulturálisan adottak, nem egyéni választás tárgyai, hanem annak a világnak a részei, amelyben élünk. Ebben az értelemben tehát mégsem szuverén egyéni döntésekről van szó. De tény ítéleteink is éppúgy kulturális előfeltételek függvényei, mint ahogy értékeléseink is annak a kultúrának a részei, amelyben élünk. Ilyen körülmények közt nincs olyan egyszerű 'logikai' eljárás, amellyel tisztán elkülöníthető volna ez a két kijelentésfajta. Weber mégis ragaszkodott ahhoz, hogy a kettő jól elválasztható (noha pontosan nem határozta meg, hogyan kellene ezt az elválasztást végrehajtani). Ez azzal magyarázható, hogy mindenképpen el akarta kerülni a különböző (tudósi, kultúremberi és politikai) szerepek keve-

redését, amely Schmoller álláspontjából következett. Mint liberális beállítottságú embernek ellenszenves volt a felsőbbség iránti etikailag színezett lojalitás.

A szerepek elválasztásával kapcsolatos gondolatok tárgyalása előtt röviden vissza kell térni a tényítéletek és értékítéletek 'logikai' megkülönböztetéséhez.

Kibékíthetetlen értékrendek

Weber szerint értékeléseket a társadalomtudományban jogosan három esetben lehet vizsgálni. Egyrészt „érvényesen meg tudjuk állapítani, hogy *mely* eszközök alkalmasak vagy alkalmatlanok valamely elképzelt cél elérésére ...“. Másrészt „megállapíthatjuk, hogy a szükséges eszközök alkalmazása ... milyen *következményekkel* járna a szándékolt cél esetleges elérésén *kívül.“* Harmadrészt megismertethetjük a cselekvővel „azon céljai összefüggését és jelentőségét, amelyek közül választ ...“. (OBJ 10-11.; lásd még ERT 92-93.)

Az első, a cél-eszköz viszonyra vonatkozó vizsgálat jogosultsága triviális. A második, a mellékkövetkezményekre irányuló vizsgálat helyénvalósága könnyen belátható, de nem annyira problémamentes, mint Weber nyomán gondolnánk. A harmadik típusú elemzéshez is kívánkozik néhány megjegyzés.

A lehetséges célok közötti összefüggések elemzése értékek közötti kapcsolatok elemzését jelenti. Weber úgy vélte, hogy vannak bizonyos végső értékaxiómák, és a konkrét értékelések ezekből következnek, levezethetők. A végső értékaxiómák maguk nem vezethetők le semmiből, közöttük csak választani lehet. Az elemzés tehát csak arra terjedhet ki, hogy az adott, konkrét célok mely értékaxiómákból vezethetők le, és melyekkel állnak logikai természetű ellentmondásban. (OBJ 11.) Pontosabban: az egyes végső értékaxiómák között Weber kiengesztelhetetlen, egzisztenciális természetű ellentétet látott.[169]

Szigorú, kompromisszumokat nem ismerő, Weber által heroikussá stilizált etika ez. Weber maga — legalábbis az elvek szintjén — nem volt hajlandó engedményt tenni az eudaimonisztikus vagy hedonista megközelítésnek. Ezért rokonszenvezett a kérlelhetetlen puritánokkal, és ezért volt számára végképp ellenszenves az elképzelt kínai konfucianizmus a maga pragmatizmusával és mérsékelt hedonizmusával. Weber nemcsak az értékaxiómák, hanem a különböző értékszférák összeegyeztethetetlenségét is feltételezte. Esztétikai, tudományos, politikai és erkölcsi megfontolások keveredését elfogadhatatlannak tartotta, mert „lehet valami igaz, annak ellenére és azért, mert nem szép, nem szent és nem jó“. (TH 147.) Weber látta, hogy a tudományos közösségekben, amelyekben működött, a megengedhetetlen vegyülés volt az általános, és ő épp azért harcolt, hogy ezt megváltoztassa.

Álláspontja egyrészt filozófiai, másrészt történetfilozófiai megfontolásokon nyugodott. A filozófiai hátteret a megismerőképesség (az igaz), a gyakorlati ész (a jó) és az ítélőerő (a szép) kanti megkülönböztetése alkotta — anélkül, hogy Weber érveket hozott volna fel e megkülönböztetés érvényessége mellett. Történetfilozófiai tekintetben feltételezte a politika, a gazdaság, a tudomány és más társadalmi szférák elkülönülését. Ezt — úgy tűnik — Weber magától értetődőnek tekintette.

A Weber által említett értékelések nagyon összetett halmazt alkotnak. Szerepelnek köztük a szó tulajdonképpeni értelmében vett értékek, mint az egyéni szabadság vagy (gazdasági vonatkozásban) a termelékenység, olyan elvek, amelyek alapján fontos kul-

[169] „Az értékek esetében ugyanis nemcsak alternatívákról van szó, hanem végső soron mindenütt és mindig újra kiengesztelhetetlen, halálos harc folyik közöttük, akárcsak Isten' és az 'ördög' között.“ (ERT 89.)

turális területek elválaszthatók (a szép, jó és igaz mint az esztétikumot, az erkölcsöt és a tudást konstituáló végső értékek), és az erkölcsi viselkedést szabályozó alapelvek (a felelősségetika és az érzületetika megkülönböztetésében). Ezek (talán) összefüggnek, de nem alkotnak logikai értelemben homogén halmazt. Weber alkalmi megjegyzésektől eltekintve nem fejtette ki, hogy mi az érték (és ennek megfelelően mit jelent az 'értékelés'). Weber, mint láttuk, úgy vélte, hogy a tudomány legitim feladata annak elemzése, hogy milyen mellékkövetkezményekkel jár a vágyott célok elérése. Úgy gondolta, hogy ez nem érinti értékítéletek és tényítéletek elválasztását, hiszen a következmények elemzése pusztán oksági összefüggések elemzését kívánja meg. A politikával kapcsolatos indulatos fejtegetései azonban különösen világosan mutatják, hogy itt nem lehet megállni.

> „A világ egyetlen etikája sem kerülheti meg azt a tényt, hogy a 'jó' célok elérése számos esetben együtt jár erkölcsileg aggályos vagy legalábbis veszélyes eszközök alkalmazásával és a káros járulékos következmények lehetőségével vagy valószínűségével. Egyetlen világi etikából sem tudható meg, hogy mikor és milyen mértékben 'szentesíti' az etikailag jó cél az etikailag veszélyes eszközöket és a mellékkövetkezményeket.“ (PH 201.)

Ez az idézet egy előadásból származik, amelyet Weber másfél évtizeddel az értékmentesség kérdését felvető tanulmány után tartott. Ebben keményen érvelt a pacifisták és bolsevikok ellen és a politikai felelősségetika mellett. Mintha valóban érezte volna, hogy a (mellék)következmények szigorúan ténytudományos elemzése jár bizonyos következményekkel az értékelésekre nézve is.

Miféle elv vezérelhet a következmények elfogadhatósága tekintetében? Ez csakis valamiféle pragmatikus kritérium lehet arra nézve, hogy milyen mennyiségű nem kívánatos mellékkövetkezmény kell ahhoz, hogy az eredeti politikai célt a cselekvő feladja. A szélsőségesen káros, a célt veszélyeztető mellékkövetkezményekre utaló érv csak akkor nem vezet az eredeti cél elvetéséhez, ha eleve egy olyan erkölcsi-politikai álláspontot fogadunk el, amely kizárja a mellékkövetkezmények tekintetbevételét (Weber terminusaiban: ha érzületetikai elveket követünk a felelősségetikaiak helyett). A felelős cselekvőnek felül kell vizsgálnia azokat az értékválasztásait, amelyek 'túlságosan sok' negatív mellékkövetkezményhez vezetnek, éspedig a következményekre vonatkozó ténymegállapítások alapján. Természetesen a 'felelős' magatartás választása is valamilyen 'értékválasztás', de más szinten helyezkedik el, mint maguknak a ('szubsztantív') céloknak a választása. Tulajdonképpen döntés egy procedúra mellett. Tehát még akkor is, ha elfogadjuk Weber kiindulópontjait, ahhoz a következtetéshez kell jutnunk, hogy értékelő kijelentések és tényítéletek általa kívánt elkülönítése nem valósítható meg.

Értékmentesség és egyetempolitika

Weber 1904 után gyakorlati és elméleti tekintetben is ragaszkodott ahhoz, amit értékmentességnek tartott. A *Deutsche Gesellschaft für Soziologie,* amelynek az alapításában részt vett, az ő kezdeményezésére az alapszabály 1. §-ában a weberi értékmentesség-tézisre emlékeztető elvet fogalmazott meg[170] — hogy aztán Weber, aki a gúnyosan

[170] „[A társaság] egyenlő mértékben teret biztosít a szociológia minden tudományos irányának és módszerének, és elveti bármely gyakorlati (etikai, vallási, politikai, esztétikai stb.) cél képviseletét.“ Idézi Käsler, Dirk: *Max Weber. Eine Einführung in Lében, Werk und Wirkung,* Franfurt — New York: Campus, 1995,242. A megfogalmazás nem egyértelmű: Weber maga a célok, értékek képviseletét módszertani írásaiban megengedhetőnek tartotta, a társaság vitáiban viszont kifogásolta, ha az előadó explicit értékkijelentéseket tett.

*Werturteilspolizei*nak (értékítélet-rendőrség) nevezett elvhez való következetes ragaszkodást nem tudta elérni a Társaságban, 1913-ban megszakítsa vele a kapcsolatokat. A *Verein* tanácskozásain is az értékmentességi elv szellemében nyilatkozott. Így például 1909-ben a bécsi, a községek gazdálkodásának szentelt tanácskozáson újra hevesen kikelt a Schmoller által képviselt irány bürokratikus és az ellentéteket kibékíteni igyekvő törekvései ellen. 1913-ban a *Verein* vezetése számára szakvéleményt készített az értékmentességi tézisről (és ebben már nyíltan, a nevet is megemlítve bírálta Schmoller felfogását), és ismét majdnem egyedül maradt álláspontjával.

Az 1913-as szakvélemény 1918-ban publikált szövege *(A szociológiai és közgazdasági tudományok „értékmentességének" értelme* — ERT) és az 1917-ben tartott és 1919-ben megjelentetett előadása, *A tudomány mint hivatás* (TH) egyetlen, de lényeges vonatkozásban mutatott határozott eltérést a korábbi megfogalmazástól: az általában vett tudomány helyett a tudós, az egyetemi tanár szerepe került a középpontba. Weber 1908 és 1911 között aktívan részt vett a felsőoktatás körüli vitákban.[171] Ilyen tárgyú publikációiban élesen bírálta azt a porosz egyetemi rendszert, amely aláássa a tanár tudományos és oktatói függetlenségét. Weber indulata az „államilag hitelesített próféták" (ERT 73.), „államilag fizetett vagy kedvezményezett kis próféták" (TH 152.)[172] ellen irányult, vagyis azok ellen, akik államilag védett állásuk birtokában a hivatalnak megfelelő érzülettel vallanak meg értékeszméket, és ezeket a hallgatókra kényszerítik. A 'prófétákban' Webert nem a prófétaság bosszantotta, hanem az 'állami hitelesítettség'.

> „Tekintettel arra, hogy éppen a gyakorlati-politikai szempontból döntő fontosságú értékekkel kapcsolatos kérdéseket tiltják ki tartósan a katedráról,[173] számomra csak az látszik összeegyeztethetőnek a tudomány méltóságával, ha képviselői az olyan értékproblémákról is *hallgatnak,* amelyek taglalását nyájasan engedélyezik nekik." (ERT 78.)[174]

A professzori prófécia elleni polémia Weber szándéka szerint is a tudomány és az egyetemek védelmét szolgálta. Védelemre szorult a német egyetem egyrészt a felsőbbség kívánalmaival szemben, másrészt azzal a reakcióval szemben is, amely a felsőbbséghez igazodó alkalmazkodó beállítottságra a körülmények előre látható megváltozása után bekövetkezik. Weber amiatt aggódott, hogy a közeledő politikai válság a szervilis tudományosságot szervilizmusa miatt — de tényleges tudományos értékeivel együtt — el fogja sodorni.

[171] Ezekről lásd Hennis, Wilhelm: „Die volle Nüchternheit des Urteils". Max Weber zwischen Carl Menger und Gustav von Schmoller. Zum hochschulpolitischen Hintergrund des Wertfreiheitspostulats, in: Wagner, Gerhard — Zipprian, Heinz (Hrsg.): *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994,105-145.

[172] Weber nevetségesnek és tisztességtelennek tartotta a tanári prófétálást. „Még aggályosabb, ha minden egyetemi tanár maga dönthet arról, vezérként mutatkozzék-e a tanteremben, vagy sem. Mert azok, akik a leginkább annak tartják magukat, többnyire a legkevésbé azok, és ami a legfontosabb: vezérségük *próbájára* a katedrái szituáció nem nyújt semmiféle lehetőséget. ... Mert túlságosan is kényelmes hitvalló bátorságát ott fitogtatnia [a tanárnak], ahol a jelenlevők és esetleg másként gondolkodók hallgatásra vannak ítélve." (TH 149.) A prófétaságot — politikai szociológiájában kulcsszerepe volt — egyébként Weber nagyra értékelte.

[173] Weber a nagyra tartott és általa személyében is kedvelt szocialista Michelsnek a Németországból való kiutalására gondolhatott. 1917-es előadásában a pacifista Foerster ellen támadásokra utalt. (TH 144.)

[174] „Nézetem szerint mindenesetre egy olyan álláspont, amely *elvi* alapon támaszt igényt arra a jogra, hogy a katedrán értékeljen, csak akkor volna következetes, ha egyúttal azt is szavatolná, hogy *minden* pártnak alkalma legyen a katedráról hirdetni értékelését." (ERT 76.) Látható, hogy itt a politikai vonatkozású értékeléseknek a katedráról való száműzését egy méltányossági procedurális elv vezérli: ha a lehetőség nem adott mindenki számára, akkor ne legyen adott senki számára se. Ez rokonszenves alapelv, de nem azonos a tényítéleteket és értékítéleteket elválasztó logikai megfontolással.

Az értékmentesség kérdésében az egyetem- és tudománypolitikai elemek előtérbe állítása Weber esetében (minthogy elsősorban nem tudományfilozófiai kérdések izgatták) érthető és az utókor számára nagyon tanulságos is. Ezzel az értékmentességi elv értelme némileg megváltozott. A tanári és állampolgári szerepek elválasztása politikai és nem logikai elv. A tudomány és az egyetem intézményes rendjének a megítélésétől függ, hogy e szerepek elválasztása mennyiben kívánatos, lehetséges vagy elvetendő. Weber a német egyetem ismerete alapján a szerepek elválasztását javasolta. Szerinte a professzor az előadóteremben korlátozza magát a szakkérdésekre, állampolgárként pedig hirdesse, „amit istene vagy démona diktál neki". (ERT 74.) Az értékkérdések nem tartoznak a szakszerű képzést nyújtó katedrára, mert azok tekintetében Weber szerint haladás és intellektualizálódás nem képzelhető el. Az 1917-es előadás befejezésében szerepel a következő szép mondat a világ varázstalanodásáról:

> „A világot racionalizáló, intellektualizáló és mindenekelőtt a varázsától megfosztó korunknak az a sorsa, hogy éppen a végső és legfenségesebb értékek a nyilvánosságból visszahúzódtak vagy a misztikus életnek a világtól távoli birodalmába, vagy pedig az egyének közvetlen kapcsolatainak testvériességébe." (TH 154.)

Az értékek ilyen Visszahúzódása' természetesen hitelteleníti a hamis katedraprófétákat. A katedraproféciát Weber szerint a humboldti humanisztikus ideál helyébe lépett szaktudományosság is hiteltelenítette.

> „Aki az egyetemek számára és ezzel — egyetemi oktatói képesítése folytán — önmaga számára még ma is igényt tart arra az egyetemes szerepre, hogy embereket formáljon, politikai, etikai, művészi, kulturális vagy egyéb szellemiséget hirdessen, az másként fogja ezeket a feladatokat látni, mint az, aki *úgy* véli, el kell fogadnia azt a tényt (és a konzekvenciáit), hogy az egyetemi előadótermek ma már csak a szakszerű képesítéssel rendelkezők szakszerű oktatómunkája során fejtenek ki igazán értékes hatást, és ezért itt az Intellektuális becsületesség' az egyetlen sajátos erény, amelyet neveléssel ki kell alakítani." (ERT 72.)

A szakszerűség követelményét Weber 1917-es előadásában összekapcsolta a 'haladás', a racionalizálódás, a 'világ varázstalanítása' már tárgyalt problémájával. „A tudományos haladás csak töredéke, éspedig a legfontosabb töredéke annak az intellektualizálódási folyamatnak, amelynek évezredek óta részesei vagyunk ...". (TH 137.) A szakszerű tudományosság művelése azt jelenti, hogy a tudós ezt az intellektualizálódási folyamatot elfogadja. A tudományosság maga is csak egy a világgal kapcsolatos lehetséges beállítottságok közül. Weber már korábban világossá tette, hogy ez a választás is azok közé tartozik, amelyek tekintetében a tudomány nem nyújthat eligazítást. Máshogy fogalmazva: a tudományos kutatás melletti döntés a tudományos megismerés általános előfeltevése, amely tudományosan, azaz racionálisan nem alapozható meg. Az előfeltevés-mentes tudás lehetetlenségéből ez a következtetés logikusan következik.

Weber — ha legyengített formában is — végig ragaszkodott ahhoz, hogy az értékek érvényessége tekintetében végső soron csak az egyén személyes döntései az irányadóak. Ez a decizionizmus megakadályozta, hogy elgondolja az értékek racionális (kritikai) megvitathatóságának lehetőségét.[175] Márpedig éppen a tudósi szereppel kapcsolatban

[175] Weber az értékeket egymást kizárónak tartotta, holott azok inkább az előnyben részesítés viszonyában állnak egymással, azaz preferenciasorrendbe állíthatók, és a sorrend megvitatható. A normákkal kapcsolatban valóban csak az elutasítás vagy elfogadás lehetséges, de a döntés indokai megvitathatok. Lásd Habermas,

az ilyen kritikai megfontolások kézenfekvőek. Vajon igaz-e, hogy bármilyen intézményi feltételek mellett távol kell tartani a katedrától az értékkérdések vitatását? Vajon ha a hatalom nem korlátozza a képviselhető értékek körét, megengedhető-e, hogy a tudás a megismerésben konstitutív szerepet játszó értékek érvényessége tekintetében hallgasson? Tudjuk ugyanis, hogy Weber szerint az értékeknek — bár 'démonunk' diktálja, hogy melyeket tartsunk érvényesnek — a tudományos megismerésben mégis konstitutív jelentőségük van.

Az értékvonatkoztatás problémája

Az értékelések és ténymegállapítások megkülönböztetése csak a módszertani kérdések kisebb részét oldotta meg. Az értékelések és ténymegállapítások közti különbségtétel fontosságát elismerte volna bármely pozitivista is, de velük Weber nem akart közösködni. Az általa elképzelt tudományosság körvonalait akkor kezdte felrajzolni, amikor az 1904-es tanulmány II., már egyedül a saját álláspontját rögzítő részében a 'társadalmi-gazdasági megközelítés' jellegzetességét kezdte kifejteni.

Ez a rész is erősen polemikus. Weber egyrészt az 'általános társadalomtudomány' *(allgemeine Sozialwissenschaft)* képzete ellen hadakozott, amely azon a címen, hogy mindennek megvan a társadalmi *(soziale)* oldala, valamiféle összefoglalásra törekedne (a történeti gazdaságtanban volt ilyen 'szupertudományos' törekvés), másrészt a történelem gazdasági értelmezésének „határtalan túlbecsülése“, azaz a „materialista történelemfelfogás“ ellen, amely persze „teremtő, termékeny tudományos elv“ lehet, a neki kijáró helyre szorítva. (OBJ 25.) Másrészt Weber közvetítő pozíciót keresett a történeti-leíró schmolleri megközelítés és a törvénytudomány lehetőségét felvető Menger között. Ez felvetette azt a kérdést, hogy miként lehet az elméleti elemzést[176] úgy elvégezni, hogy az szakadjon el a történeti tapasztalattól, illetve: milyen lehet az történeti elemzés, amely nem puszta és elmélettelen tényrögzítés?

1902-ben feleségének ezt írta Weber: „Most fejeztem be Rickertet. Nagyon jó; nagyrészt azt találom meg benne, amit erről magam is gondoltam — még ha logikailag nem is ilyen kidolgozott formában. Aggályaim vannak viszont a terminológiát illetően.“[177] A levélben Heinrich Rickertről (1863-1936), Weber filozófus kortársáról és freiburgi tanártársáról és annak 1902-ben megjelent *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbüdung* című könyvéről van szó. A könyv címe ellenére elsősorban a szellem- vagy történeti tudományok lehetőségének kérdésével foglalkozik, amely ekkor a német filozófiát, különösen Dilthey 1883-ban megjelent *Einleitung in die Geisteswissenschaften* című munkája óta erősen foglalkoztatta. Rickert[178] azt a Kanttól levezethető tézist képviselte, hogy a valóság irracionális abban az értelemben, hogy fogalmakból (Hegel módjára) nem vezethető le, és fordítva: a valóságból nem adódnak a fogalmak. Más szóval: a valóság nem kínálja fel önmaga osztályozásának eszközeit. Ezt a gondolatot

Jürgen: *Faktizitat und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992, 311.

176 Weber természetesen a szó szoros értelmében vett gazdaságtani elméleti elemzésre sosem vállalkozott, noha a mengeri értelemben vett elméleti gazdaságtant nagyra becsülte!

177 Weber, Marianne: *Max Weber. Ein Lebensbild,* J. C. B. Mohr: Tübingen, 1984, 273.

178 Rickert nézeteihez lásd Burger, Thomas: *Max Weber'és Theory of Concept Formation. History, Laws, and Ideal Types* (1976), Durham: Durham University Press, 1987, Oakes, Guy: *Weber and Rickert. Concept Formation in the Cultural Sciences,* Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1988 és Erdélyi Ágnes: *A társadalmi világ ideáltipikus felépítése,* Budapest: Typotex, 2003. Burger szerint Weber felfogása lényegtelen eltérésekkel megegyezik a Rickertével, Oakes és Erdélyi szerint lényeges vonatkozásokban eltér tőle. Ezt az utóbbi álláspontot meggyőzőbbnek látom.

Weber is átvette, érvelésében több helyen megfogalmazta, mindig más módon, a szemléletes metaforáktól sem visszariadva. Így azt írta, hogy „az élet, mihelyt megpróbáljuk elgondolni abban a formájában, ahogy közvetlenül szembetaláljuk magunkat vele, a bennünk' és 'kívülünk' egymás után és egymás mellett felbukkanó és eltűnő folyamatok végtelen sokféleségét mutatja.“ (OBJ 29.) Arról írt, hogy a valóság teljes leírására irányuló kísérlet csak számtalan tapasztalati állítás káoszát eredményezné. (OBJ 35.) A világtörténés végtelensége értelmetlen. (OBJ 38.) „A mérhetetlen történés folyamata végtelen áradatban hömpölyög az örökkévalóságba.“ (OBJ 42.) A színes fordulatok feledtetik a megfogalmazások pontatlanságait. Weber szemléletes képeiben a megismerő jelenik meg, aki azzal az első pillantásra lehetetlen feladattal szembesül, hogy rendet teremtsen egy áttekinthetetlen és végtelen sokféleségben.

A feladat megoldható, ha — mint Weber tette Rickertet követve — feltételezzük azt, hogy a megismerő rendelkezik kétféle rendezési szemponttal. Rickert szerint a megismerő, ha természettudományos módon jár el, az észleléseket törvények szerint rendezheti. E törvények nem a valóság törvényei a szó realista értelmében, hanem konstrukciók. A kultúrtudományos megismerő másféle, individualizáló fogalomalkotó eljárást követ. Ez a megismerő tárgyát értékekkel kapcsolja össze, így a jelenségek a szemében történeti individuumok lesznek. A történeti kutató nem képes és nem köteles állást foglalni ezekkel az értékekkel kapcsolatban, de képes arra, hogy tisztán elméletileg ezekre az értékekre vonatkoztassa *(beziehen)* a vizsgált történeti individuumot.

Értékvonatkoztatás

Weber messzemenően leegyszerűsítette Rickert bonyolult (és törékeny)[179] gondolatmenetét. Megőrizte természetesen azt a tézisét, hogy természet- és kultúrtudományok logikai természete eltérő,[180] és hogy ez utóbbiak az individuális iránt érdeklődnek.

> „Mármost a társadalomtudományos érdeklődés kiindulópontja kétségtelenül a minket környező társadalmi kulturális élet *valóságos,* tehát egyedi alakulása a maga *egyetemes,* de ettől természetesen még nem kevésbé *egyedi módon* alakuló összefüggésében és más, magától értetődően ugyancsak egyedi jellegű társadalmi kulturális állapotokból való keletkezésében.“ (OBJ 31.)

Ebben az értelemben beszélt arról, hogy a művelni kívánt társadalomtudomány 'valóságtudomány' *(Wirklichkeitswissenschaft)* (OBJ 29.) — tudniillik nem törvénytudomány, hanem az egyedi és ebben az értelemben egyedül valóságos jelenségek tudománya.[181] A törvények szerinti megismerés tehát irreleváns a társadalomtudomány számára, mert éppen a leglényegesebbet, tudniillik az egyedi jelenséget nem képes megragadni. Az egyediség értelmében vett valóságtudomány csak az értékvonatkoztatás elvére épülhet.

[179] „Hiszen Rickert szinte soha nem gondolt végig rendszeresen és gondosan egy filozófiai problémát...“. Oakes, Guy: Rickerts Wert/Wertungs-Dichotomie und die Grenzen von Webers Wertbeziehüngslehre, in: Wagner, Gerhard — Zipprian, Heinz (Hrsg.): *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik,* Frankfurt a. ML: Suhrkamp, 1994,163.

[180] „A valóság értékeszmékre vonatkoztatása, ami jelentőséget kölcsönöz neki, és ezáltal átszínezett alkotórészeinek kulturális *jelentőségük* szempontja szerinti kiemelése és rendezése merőben másnemű és eltérő szempontot követ, mint a valóság *törvények* szerinti elemzése és általános fogalmakba rendezése. A valóság gondolkodó rendezésének e két módja között nincs semmilyen szükségszerű logikai összefüggés.“ (OBJ 34.)

[181] A Valóságtudomány' kifejezést ebben az értelemben használta már Simmel 1892-ben írt történetfilozófiájában. (PG92 348-349.) Weber tanulmányának magyar fordításában „a valóság tudománya“ szerepel, ami félrevezető, hiszen éppen arról van szó, hogy 'a' valóság mint olyan rendezetlen káosz.

A Valóságtudomány' tárgyát képező 'történeti individuumok' az értékekre való vonatkoztatás révén konstituálódnak.[182] Weber azt írta, hogy a „kultúra fogalma *értékfogalom",* és a szöveget úgy folytatta, hogy az „empirikus valóság számunkra azért és annyiban 'kultúra', amennyiben értékeszmékkel hozzuk kapcsolatba...". (OBJ 33.) Ki a 'számunkra'? A kultúrát vizsgáló történész vagy a kultúrában részes laikus (aki adott esetben a kultúrtudományos megismerés tárgya lesz)? Weber válasza: mindkettő számára.

„A 'kultúra' a világtörténés értelmetlen végtelenségének az *ember* álláspontjáról értelemmel és jelentőséggel felruházott véges szelete." (OBJ 38.) Valamely történés tehát annyiban tekinthető kulturális történésnek (történeti individuumnak), amennyiben a történeti individuumot képező laikusok, a cselekvők valamely értékegyüttessel kapcsolatba hozzák azt, amit tesznek, ami őket körülveszi (Webernél az 'értelem' *[Sinn]* és a 'jelentőség' *[Bedeutung]* értéktartalmú). Az értékvonatkoztatás ebben az értelemben a történeti individuum létrejöttének, *konstitúciójának* központi eleme. Weber így folytatta: „Erre a tisztán *logikai, formális* tényállásra gondolva beszélünk minden történeti individuum logikailag szükségszerű 'értékeszmékbe' ágyazottságáról." (OBJ 38.) A kultúra értékvonatkoztatottsága ebben az értelemben nem 'tisztán logikai, formális tényállás', hanem tartalmi kijelentés arról, hogy mit tekinthetünk kultúrának.

A (rickerti értelemben) 'logikai, formális tényállással' akkor van dolgunk, ha a kultúrtudományi *megismerést* vizsgáljuk. Weber szerint a kutató is csak azzal a feltétellel ismerheti meg a kulturális jelenségeket, hogy képes azokat értékekre vonatkoztatni.

> „Mindennemű *kultúrtudománynak* a transzcendentális előfeltétele ugyanis *nem* az, hogy egy meghatározott 'kultúrát' vagy egyáltalán valamilyet *értékesnek* tartsunk, hanem az, hogy 'kultúremberek' vagyunk, akik azzal a képességgel és akarattal rendelkeznek, hogy tudatosan *állást* foglaljanak a világgal szemben, és *értelemmel* ruházzák fel azt." (OBJ 38 — a fordítást módosítottam; *ND.)*

A mondat egyértelmű abban a tekintetben, hogy az értékvonatkoztatás *nem azt* jelenti, hogy a kutató a vizsgált történeti individuum konstitúciójában szerepet játszó értékekre vonatkoztatja a jelenségeket, hanem az, hogy a kutató képes valamilyen (értelemszerűen a kutató kulturális környezetében jelen levő) értékre vonatkoztatni a vizsgált eseményeket. Ez az értékvonatkoztatás második értelme, a vizsgált tárgy lehatárolásának, *demarkációjánok* problémája, azaz annak meghatározása, hogy a 'végtelen sokféleségből' mi lesz a vizsgálat tárgya, és ezt értelemszemen a kutató saját értékei döntik el.

Weber a továbbiakban nem elemezte a létrejövetel, a *konstitúció* és a lehatárolás, a *demarkáció* értelmében vett értékvonatkoztatás viszonyát, vagyis azt, hogy mi a viszony a vizsgált kultúrában élőknek, az adott kultúrát mint kultúrát létrehozóknak az értékei és a kutatónak a kultúrát mint vizsgálati tárgyat meghatározó értékei között. Az 1904-es tanulmány egésze azt sugallja, hogy a kutató a saját kora értékeinek megfelelően határolja le kutatása tárgyát, vagyis a konstitúció a megismerés szempontjából irreleváns. Weber természetesen tisztában volt azzal, hogy milyen problémát jelent a kultúrtudomány gyakorlatában azoknak a konstitutív szerepet játszó értékszempontoknak a megismerése, amelyek a vizsgálat tárgyát képező történeti individuumoknak a cselekvését vezették.

[182] A következőkhöz lásd Oakes, Guy: *Weber and Rickert. Concept Formation in the Cultural Sciences,* Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1988,18 sk.

Weber nem tért ki arra, hogy milyen kapcsolat van az értékvonatkoztatás Rickerttől átvett és módosított módszertani eszméje és a megértés problémája között. Amennyiben egy korszak megismerésének az lenne a feltétele, hogy a kutató átvegye az adott korszak kultúráját konstituáló emberek értékszempontjait, a tudományos kutatás objektivitását biztosító egész újkantiánus konstrukció összeomlana. Láttuk, hogy ennek a konstrukciónak az a kiindulópontja, hogy a tapasztalati tények összessége rendezetlen. Ami rendezettség tapasztalható, az a kutató által alkalmazott szempontoktól függ. Az a feltevés azonban, hogy a kulturális objektumokat az adott kultúrában részt vevők értékvonatkoztatásai hozzák létre és határolják körül, egyrészt azt jelentené, hogy a kutató mintegy készen találja ezeket a tárgyakat, másrészt azt, hogy valamiféle beleélés, azonosulás szükséges a megismeréshez. Ez a historicista típusú megismerés szükségképpen relativista lenne, ezzel elvesztené a jogosultságát mindenfajta történeti összehasonlítás (hiszen az egyes korok vagy 'történeti individuumok' értékvonatkoztatásai a weberi feltevések szerint összemérhetetlenek). Rickert ezt a kellemetlen relativista következtetést megpróbálta elkerülni, és ebben Weber egyetértett vele. Mint rövidesen látni fogjuk, a kívánatos objektivitást eltérő módon próbálták biztosítani.

A század elején Webert tehát alapvetően a kultúrtudományban használható *demarkációs* (szelekciós) *kritérium* kérdése foglalkoztatta. Sokszor beszélt a jelentőségről, ami kiemeli „az élet mindenkor egyedi jellegű valóságából" a vizsgálatra érdemes vonatkozást. (OBJ 38.) A jelentőség az adott összefüggésben egyértelműen mint értékszempontból való jelentőség került szóba.

> „Más szavakkal: azt, hogy *mi* lesz a kutatás tárgyává, és hogy milyen messzire hatol ez a vizsgálat az oksági összefüggések végtelenségében, azt a kutatónak és korának uralkodó értékeszméi határozzák meg ...". (OBJ 41.)

Ez a megfogalmazás kizárt minden további kérdést arra vonatkozóan, hogy mi a viszonya a kutató értékeszméinek a kutatott történeti individuum értékeszméihez. 1918-as tanulmányában a megfogalmazásból is érezhető türelmetlenséggel került ki minden további kérdést: „Ezért csak arra emlékeztetek, hogy az 'értékvonatkoztatás' kifejezés csupán azt jelenti és értelmezi a filozófia nyelvén, hogy az empirikus vizsgálatban a tárgy kiválasztását és megfogalmazását a sajátos tudományos *'érdeklődés'* irányítja." (ERT 94.) Az állítás triviális és mindenfajta tudományos vizsgálatra nézve igaz.

Az a történeti gazdaságtan, amelyből Weber 'szociológiája' vagy 'kultúrtudománya' kinőtt, ugyancsak úgy gondolta, a kutatást a kutató kora értékeitől függő 'érdeklődése' vezérli. A gazdaságtan Schmoller szerint is egy 'etikai kultúra' elfogadásán alapult. Weber azért próbálta élesen elválasztani a tényítéleteket és értékítéleteket, hogy lehetővé tegye az értékszempontok tudományos jelentőségének az elismerését anélkül, hogy ebből a szigorú elméleti elemzés elutasítása és valamiféle általános és etikailag színezett tudományosság következne. Weber feltehetően azért fogadta olyan lelkesedéssel Rickert könyvét, mert az megadta neki azokat a filozófiai eszközöket, amelyek lehetővé tették az értékszempontoknak mint demarkációs kritériumoknak az elismerését anélkül, hogy ebből a társadalomtudomány hagyományos etikai elmélkedéssé válása következett volna. Ha az értékszempontok pusztán demarkációs kritériumok, és az a kultúrtudományos ténymegismerés, amelyet lehetővé tesznek, érvényességükre nézve semmit nem állíthat, akkor nincs alapja semmiféle tudományos 'etikai kultúrának'.

Az értékek relativitása

A kultúrtudományos és törvénytudományi vizsgálat Rickert és Weber szerint szimmetrikus. A törvénytudományos (természettudományos) vizsgálat törvények alá foglalva elemzi a tapasztalat tényeit, és ezek a törvények nem a jelenségvilágban valamilyen formában benne levő, abból mintegy 'kiáramló' törvények (ahogy a hegeliánusok feltételezik), hanem a tudomány konstrukciói. Hasonlóképpen a kultúrtudományos vizsgálat értékekre vonatkoztatja az empirikus tényeket, és ezek nem a 'valóságban' meglevő, azokból mintegy 'kiáramló' értékek, amelyeket a kutató 'beleérző' módon magába fogad, hanem a kutató kulturális 'érdeklődéséből' származó értékek. Mindkét tudomány ugyanarra a rendezetlen és végtelen sokféleségre vonatkozik, és mindkettő egy sajátos 'szűrőt' alkalmaz, amely csak a sokféleség egy véges, de a két esetben eltérő szeletét engedi át.

A Weber tanulmányának címében szereplő objektivitás kérdése arra vonatkozott, hogy mennyiben tekinthetik az értékvonatkoztatás révén nyert ismeretet azok is érvényesnek, akik nem ugyanabban a kulturális világban élnek, mint az, aki az ismeretet létrehozta.[183] A kulturális szempontok és ezzel az értékvonatkoztatások pluralitását Rickert is elismerte. Számára a probléma azzal oldódott meg, hogy bevezetett egy metaempirikus feltevést mint a tudás objektivitásának szükségszerű feltételét. E feltevés szerint kell hogy legyenek feltétlenül érvényes, ebben az értelemben objektív értékek. Azt ugyan, hogy melyek ezek az értékek, nem tudjuk megmondani (ezért metaempirikus a feltevés), de lenniük kell, különben a kultúrtudományos megismerés lehetetlen lenne. (A gondolatmenet emlékeztet Kantnak az Isten létezésével és a lélek halhatatlanságával kapcsolatos feltevéseire.) Rickert számára az objektív értékek léte abból következik, hogy tapasztalati módon igazolhatóan létezik kultúrtudomány.

Ez a fajta érvelés Webertől teljesen idegen volt. Közismert, milyen kedvvel és irodalmi fordulatokban gazdag megfogalmazásban ecsetelte az értékek szükségszerű relativitását. 1904-es tanulmányának a befejezése erősen hangsúlyozta a kutatást vezérlő értékek relativitását:

> „ ... az élet irracionális[184] valósága és *lehetséges* jelentőség-tartalma kimeríthetetlen, ezért az értékvonatkoztatás *konkrét* alakulása változékony, és a változásnak alávetett marad az emberi kultúra sűrű homály fedte jövőjében is. A legfőbb értékeszmék fénye mindig más-más véges részt világít meg a történéseknek az időkön át hömpölygő mérhetetlen, kaotikus áradatából.“ (OBJ 68-69.)

A megismerés sohasem juthat végérvényes eredményre. A szaktudomány, írta, öntudatlanul alkalmazza a kiválasztás szempontjait.

> „Ám egyszer csak megfordul minden: a gondolkodás nélkül alkalmazott szempontok jelentősége bizonytalanná válik, az út homályba vész. A kultúra nagy problémáinak fénycsóvája máshová vetül. Akkor a tudomány is összeszedi magát, hogy új helyről és új fogalmi apparátussal a gondolat magasából lepillantson a történés áradatára.“ (OBJ 69.)

Az irodalmias kép nem a legjobb eszköz a módszertani tézis megvilágítására. Világos azonban, hogy Weber szerint a különböző értékszempontoknak megfelelően létre-

[183] A következőkre lásd Oakes i. m. 103 sk.

[184] Irracionális abban az értelemben, hogy magából a valóságból nem nyerhetők ki azok a szempontok, amelyek szerint a tapasztalatokat a megismerés rendezheti, és nem abban az értelemben, hogy az élet irracionális menetét kellene a filozófiai elmélkedésben az előterébe állítani.

jött ismeretek nem halmozódnak, nem épülnek egymásra. A megfogalmazás azt sugallja, hogy azok az értékeszmék, amelyek az anyag szelekcióját meghatározó szempontokat vezérlik, egymással összevethetetlenek, ennek megfelelően nem hasonlíthatók össze azok a tudások sem, amelyek a szelekció eredményeképpen létrejöttek.

Webernek az a nézete, hogy a különböző értékek összeegyeztethetetlenek (és ennélfogva elképzelhetetlen valamiféle objektív, általános elismert értékrend) az idő múlásával csak erősödött. 1918-as tanulmányában az értékek vonatkozásában csak a „teljes politeizmust mint a sokféleségnek egyedül megfelelő metafizikai álláspontot" tartotta elfogadhatónak. (ERT 89.) A 'politeizmus' kétféleképpen értelmezhető. Egyrészt úgy, hogy ugyanazon életszférákra vonatkozóan egymástól eltérő és egymással szemben álló értékelések lehetségesek (például az életvezetés tekintetében a kompromisszumkereső, életélvező beállítottság szemben az aszketizmusba hajló következetességgel). Másrészt úgy, ahogy 1917-es előadásában fogalmazott: az egyes életszférák kibékíthetetlen ellentétben vannak egymással. „Ha ma valamit újra megértettünk, akkor ezt: lehet valami szent, nemcsak annak ellenére, hogy nem szép, hanem *azért* és *amennyiben* nem szép — Ézsaiás könyvének 53. részében és a 22. zsoltárban utánanézhetnek ...". (TH 147.)[185] Fiatal hallgatósága előtt az Istenek harca' régi metaforájával tette pregnánsabbá az értékrelativizmus tételét: „A régiek megannyi istene, varázsától immár megfosztottan, személytelen hatalmak alakját ölti, feljön sírjából, hatalomra tör életünk felett és újrakezdi örök harcát egymással." (TH 148.)

A weberi álláspont (filozófiai pontossággal és elmélyüléssel ki nem fejtett) értékrelativizmusa azt jelenti, hogy az értékvonatkoztatás nem alapozhatja meg a társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés objektivitását, mindössze csak e megismerés lehetőségét teremti meg.

Oksági elemzés és ideáltipikus fogalomalkotás

Weber szerint a megismerés objektivitását, azaz mindazok számára való érvényességét, akik az igazságot akarják (lásd OBJ 41.), az oksági elemzés garantálja, valamint az, hogy az elemzés elméleti fogalmakat használ. Beszélt ugyan arról, hogy a társadalomtudományos megismerés megállapíthat törvényeket (OBJ 36-38.), de végül semmi érdemlegeset nem mondott ezekről. Ez érthető: az értékvonatkoztatás kérdésében Rickert nézeteiből indult ki, az pedig határozottan szembeállította a törvények szerinti természettudományos megismerést az értékekre vonatkoztatott kultúrtudományossal. Webert kötötte a társadalomtudomány mint 'valóságtudomány' értelmezése: a megismerés céljának a történeti individuumok jelentőségük szerinti megragadását tartotta. Ebből a szempontból jogos az a megjegyzés, hogy minél általánosabb, a törvény annál kevesebbet mond a konkrét történeti valóságról, és minthogy ez utóbbi ismerete a cél, a törvény legfeljebb csak a „segédeszközök egyike". (OBJ 38.)

Weber szerint a kulturtudomány célja a 'történeti individuumok' megismerése. Ez a felfogás rokon a német historicizmuséval, amely szerint ezek az 'individuumok', mindenekelőtt az állam (a német állam) maga, valamiféle metafizikai lényeg kibontakozá-

[185] Weber alighanem Ézsaiás könyve 53. részének következő verseire gondolta: „Ki hitte volna el, amit hallottunk, / ki előtt volt nyilvánvaló az Úr hatalma? / Mint sarjadt ki előttünk, / mint gyökér a szikkadt földből. / Nem volt néki szép alakja, / amiben gyönyörködhettünk volna, / sem olyan külseje, / amiért kedvelhettük volna. / Megvetett volt, és emberektől elhagyatott, / fájdalmak férfia, betegség ismerője. / Eltakartuk arcunkat előle, / megvetett volt, nem törődtünk vele." Ézs 53:1-3. A 22. zsoltár vonatkozó versei: „Én Istenem, én Istenem, / miért hagytál el? / Távol van tőlem a segítség, / pedig jajgatva kiáltok! / ... / De én féreg vagyok, nem ember, / gyaláznak az emberek, és megvet a nép. / Gúnyolódnak rajtam mind, akik látnak, / ajkukat biggyesztik, fejüket csóválják ..." Zsolt 22:2, 7-8.

sai. Ez kizárta volna az összehasonlító módszert, és a tudomány, mindenekelőtt a történetírás eszközei közül az elméleti, törvénytudományi megközelítést. Weber az első módszertani írásokkal egy időben született kutatásaiban a protestáns etikáról lényegileg összehasonlító szempontokat követett. Azt, hogy nem a historizmus útján kívánt haladni, mutatják az okságra vonatkozó megjegyzései, az ideáltípusok fogalmának a bevezetése és az, hogy az ideáltipikus fogalomalkotásnak az összehasonlító kutatásban nagy szerepet tulajdonított.[186]

Az okság elve

Az *okság elve* és értelmezése Weber gondolataiban nagyon fontos szerepet játszott. A cél ugyanis „a *valóságnak* a maga kulturális *jelentőségében* és oksági összefüggésében való megismerése." (OBJ 32.) Ebben az állításban egyértelműen kifejeződik a megismerés két mozzanatának összekapcsolódása: a 'jelentőség' szelekciós elvként, az oksági elemzés magyarázatként szolgál. Az okság, amelyre Weber gondolt, mindig az egyedi, „konkrét oksági összefüggés". (OBJ 36.)

Weber okságra vonatkozó felfogása 1903 és 1906 között közzétett, többnyire befejezetlen és fentebb már idézett kritikai írásaiból rekonstruálható. Ezekben az írásokban is elválasztotta egymástól a törvényszerűség *(Gesetzlichkeit)* és az okság fogalmát. (WL 8., 45.) Ezt a kultúr- vagy társadalomtudományok sajátszerűségének Rickertet követő meghatározása kívánta meg. Weber szemében a kultúrtudományokban használatos okság fogalmának lényege a hatás *(Wirken)* képzete. A különböző diszciplínák, írta, az okságot különbözőképpen használják. 'Eredetileg' az oksági elv úgymond két mozzanatot tartalmazott: a szabályhoz kötöttségét és a hatását. Azokban a tudományokban, amelyek a matematikai egyenletek kvantifikáló absztrakciós útját járják, a hatás fogalma elveszti értelmét, ami marad, az „a mozgások időbeli egymásra következésének szabálya". (WL 135.) A szabály gondolata viszont eltűnik az okság kategóriájából, „mihelyt az időben lezajló világfolyamat feltétlen minőségi egyszeriségére és minden egyes térbeli-időbeli szakaszának minőségi egyediségére reflektálnak." (WL 135.) Ez történik az individualitásra koncentráló kultúrtudományokban. Az okság konkrét, egyszeri összefüggés ok és okozat között.[187] Weber óvott attól, hogy az egyedi konkrét oksági összefüggések helyett egyetemes oksági törvényt keressen a kutató; például mindig a 'gazdasági' tényezőt (vagy akár a 'vallásit') tekintse 'végső' oknak.[188] Az ilyen inkább történetfilozófiai oksági elveket azonban nem mindig különböztette meg a konkrét oksági törvényektől.

Látható, hogy a weberi okság a régi értelemben vett ható *(efficiens)* ok, nem pedig a hume-i vagy modern tudományos értelemben vett okság. Az ok dinamikus, aktív tényező, amely létrehozza' az okozatot. Nem szabad elfeledkezni arról, hogy Weber jogász képzettségű volt, márpedig a tipikus jogi kérdés a létrehozásra' irányul, azaz arra, hogy egy esemény bekövetkezése kinek róható fel, ki tehető érte 'felelőssé'. Az okság kérdését legterjedelmesebben tárgyaló tanulmányában *(Objektive Möglichkeit und adaquate Verursachung in der historischen Kausalbetrachtung)* Weber mások mellett a jogász Gustav Radbruchra támaszkodott, akitől az érvelésben fontos szerepet játszó 'adekvát

[186] Lásd Burger, i. m. 210 sk.

[187] Weber a *Gazdaság és társadalomban* csak röviden érintette az oksági elemzés szerepét a szociológiában. Ekkor már nem választotta élesen ketté az oksági összefüggést és a szabályt (vagy törvényt). (GT1 44.) Az okság természetére vonatkozóan azonban érdemi elemzés itt nem található.

[188] Lásd hozzászólását az 1910-ben tartott első német szociológiai kongresszuson in: Weber, Max: *Gesammelte Aufsatze zur Soziologie und Sozialpolitik,* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988, 456.

okozás' terminus is származott. Weber rokonnak látta a jogász és a történész problémáját, ugyanis a kérdés szerinte az,

> „... hogy egyáltalán elvileg miként lehetséges és miként vihető keresztül egy konkrét 'eredmény' hozzárendelése egy egyedi 'okhoz' tekintettel arra, hogy a valóságban egy egyedi 'folyamat' létrejöttét mindig végtelen számú oksági mozzanat határozta meg, és hogy az eredménynek a maga konkrét alakjában való létrejöttéhez mindezek az oksági mozzanatok nélkülözhetetlenek voltak?“ (WL 271.)

Weber a 'ható' ok fogalmának megfelelően annak a tényezőnek a megtalálására törekedett, amely az események folyását egy adott ponton az ismert irányba terelte, vagy amelynek a hiánya az eseményeket minden valószínűség szerint eltérő irányba terelte volna.

Az ilyen értelemben vett ok megállapítására (Eduárd Meyer ókortörténészre hivatkozva) az 'objektív lehetőség' kategóriájának felhasználásával egy gondolatkísérlet elvégzését javasolta.

> „Az oksági hozzárendelés egy gondolati folyamat formájában történik, amelyben egy sor absztrakciót végzünk el. Az első és a legfontosabb az, hogy a folyamat tényleges oksági összetevői közül egyet vagy többet másmilyennek gondolunk el, és azt a kérdést tesszük fel, hogy a végbemenetel ilyen megváltoztatott feltételei mellett (a lényeges' pontokban) hasonló eredmény 'várható-e' vagy valami más.“ (WL 273.)

Példaképpen a marathoni csatára hivatkozott. A csata két 'lehetőség' között 'döntött', és ezzel lényegesen befolyásolta a történések irányát. A perzsa győzelem és esetleges protektorátus a görög világban a teokratikus tendenciák erősödését eredményezhette *volna,* és így lehetetlenné tette *volna* a sajátos görög kultúra kibontakozását, ezzel befolyásolhatta *volna* az egész nyugati történelem irányát. (WL 274.; vö. GT1 43.) Weber másik példája arra vonatkozott, hogy vajon az 1848 márciusában a berlini királyi palota előtt eldördült két lövés volt-e a forradalom kirobbanásának oka. A válasz ebben az esetben negatív: a forradalom feltehetőleg e nélkül is kirobbant *volna.* (WL 287.) E gondolatkísérletek révén vélte elkülöníthetni a szükséges feltételeket (a görög világban meglevő teokratikus tendenciák) az elégséges októl (a lehetséges perzsa győzelem, amely uralomra juttatta volna a teokratikus tendenciákat). A gondolatkísérletek konkrét, egyedi események konkrét egyedi eseménysorokra gyakorolt valós történeti hatásának megállapítására irányultak, a már korábban említett 'váltóállítók' megtalálására. A görög példa feltételezett történésre vonatkozott. Tanulságosabb a valós történelem összehasonlító elemzéseinek a szemügyre vétele. Webernek a kínai fejlődésről kialakított képe -amely jóval az okságot tárgyaló tanulmány után keletkezett — szép példája az általa elképzelt oksági elemzésnek. Kínában — Weber szerint — adva voltak a kapitalizmus szükséges előfeltételei (ha nem is kivétel nélkül, de sok tekintetben). Hiányzott viszont — erősen leegyszerűsítve a dolgot — az a fajta erkölcsi, életvitelbeli beállítottság, amely a kapitalizmus elégséges feltétele lenne (így ez a kínai kapitalizmus hiányának az oka). Jóval bonyolultabb volt a módszertani tanulmányokkal nagyjából egy időben keletkezett protestantizmus-tanulmány oksági modellje. Erős leegyszerűsítéssel ez a következőképpen rekonstruálható: a puritán életvezetési gyakorlat hatására kialakult evilági aszketikus beállítottság akkor is hozzájárul a kapitalizmus kialakulásához, ha annak 'anyagi' feltételei csak minimális mértékben vannak meg. Ugyanennek a tényezőnek a hiánya valamilyen mértékben ott is gátolja a kapitalizmus kialakulását, ahol annak 'anyagi' feltételei létrejöttek. Az evilági aszketikus beállítottság nem olyan 'váltóál-

lító' ok persze, mint a marathoni csata. Weber nem tagadta, hogy a kapitalizmus — ha nehezebben is — ott is kialakult, ahol hiányzott az evilági aszketikus beállítottság, és tett utalásokat arra is, hogy önmagában az evilági aszkézis még nem teremt kapitalizmust, csupán elősegíti azt.

Ideáltipikus fogalomalkotás

Az, hogy milyen valóságszeletek, eseménysorok választatnak ki elemzésre, ez Weber szerint — mint láttuk — olyan döntésektől függ, amelyek értékelések következményei. Ezért a kiválasztási szempont az egyetemes érvényesség értelmében nem lehet objektív. Az elemzés maga viszont az egyetlen lehetséges tudományos úton, azaz az objektív oksági elemzés útján kell hogy haladjon. Erre vonatkozik az 1904-ben írt tanulmány címében szereplő 'objektivitás' terminus. Ugyanakkor az oksági elemzésben, éppen mert 'objektív lehetőségek' megállapításáról volt szó, mégiscsak tapasztalati szabályszerűségekre, 'törvényekre' kellett volna hivatkozni. Mint egyik 1906-ban közzétett tanulmányában írta, igénybe kell vennünk „a 'történés szabályaira' vonatkozó pozitív tudásunkat, 'nomologikus' tudásunkat, mint mondani szokás." (WL 276). Csakhogy a kultúrtudományokat épp az különböztette meg Weber szerint a természettudományoktól, hogy tárgyukat nem törvények (hanem a kulturális jelentőség) alapján konstruálták meg. Weber sajátos utat talált az elméleti elemzésnek, az elméleti fogalomalkotásnak[189] a kultúrtudományokba való bevezetésére — egy olyan utat, amely nem kívánta meg a kiinduló tudománytani feltételezések módosítását. Az ideáltípusról és az ideáltipikus fogalmak révén konstruált összefüggésekről írottak vázolták fel ezt az utat.[190]

Az elméleti fogalmak lehetséges szerepére vonatkozó elmélkedés bevezetéseképpen Weber elvetette azt az elképzelést, hogy a gazdaságtani elméletet a természettudományi elméletek mintájára törvénytudományként képzeljük el. Az elvont gazdaságtani elmélet szerinte helyes értelmezését így vázolta fel:

> „Eszményi képet nyújt a javak piacán zajló folyamatokról cseregazdasági társadalmi szervezet, szabadverseny és szigorúan racionális cselekvés esetén. Ez a gondolati kép a történeti élet meghatározott vonatkozásait és folyamatait az *elgondolt* összefüggések önmagában ellentmondásmentes kozmoszává egyesíti. Tartalmát tekintve ez a konstrukció *utópia* jellegű, ami a valóság meghatározott elemeinek *gondolati* felfokozásával jött létre." (OBJ 47.)

Nagyjából hasonló módon fejtette ki, hogy miként kell érteni azt, hogy a 'városgazdaság' történeti gazdaságtani ideáltipikus fogalom. Ezt a fogalmat (amely Schmollernél és Sombartnál fontos szerepet játszott, de amelyet Weber később tévesnek tartott) a történész alakítja ki

> „egyetlen vagy *néhány* szempontot egyoldalúan *felerősítve* és az ezekhez az egyoldalúan kitüntetett szempontokhoz illeszkedő ... *egyes* jelenségek sokaságát önmagában egységes *gondolati* képpé egyesítve. Ez a gondolati kép a maga fogalmi tisztaságában a valóságban empirikusan sehol sem lelhető fel, *utópia ...* " (OBJ 48.)

[189] Weber (és Rickert) szerint a fogalmak a valóság absztrakció révén nyert összefoglaló reprezentációi. Ebben az értelemben a megismerés végső eredményei fogalmak (és nem állítások).

[190] Az ideáltípus fogalmához lásd Bertalan László (szerk.): Az ideáltípusról I—II., *Szociológia,* 7 (1978), 2. sz. 275-287., 3. sz. 455^69.

Ezek a mondatok az *ideáltípus* weberi fogalmának talán legtisztább meghatározását nyújtják.

Az 'elvont gazdaságtani elméletre' vonatkozó fejtegetésből kiderül, hogy Webernél az ideáltípus fogalma a gazdaságtani 'módszertani vita' összefüggésében jelent meg. Bírálta az elméleti gazdaságtan osztrák iskolájának azt az elfogadhatatlan (mert a gazdaságtan mint kultúrtudomány önállóságát aláásó) törekvését, hogy a határhaszon központi fogalmát az ember általános pszichés diszpozícióiból vezesse le.[191] Ezután azonban a Menger által is elképzelt tiszta elmélet sajátosságait így írta le: „Empirikusan sehol nem lelhető fel" — hiszen elmélet, amely értelemszerűen különbözik a tapasztalatok összességétől, arról nem is szólva, hogy különbözik a tárgyát képező valóságtól (ennek az ellenkezőjét csak egy hegeliánus gondolná, ez tehát triviális). „Elgondolt összefüggések önmagában ellentmondásmentes kozmosza" — vagyis általános kijelentések logikailag ellentmondásmentes halmaza. „Gondolati felfokozással jött létre" — a 'felfokozás' itt nyugodtan értelmezhető mint absztrakció, általánosítás, azaz eltekintés az adott szempontból lényegtelennek tekintett tapasztalati megállapításoktól. A szövegben később hozzátette, hogy az ideáltípusok természetesen nem normatívak, azaz nem a megítéléshez, hanem a megismeréshez nyújtanak segítséget. (OBJ 49, 56.) Első megközelítésben tehát a weberi ideáltípus nem más, mint a szó szoros értelmében vett elmélet, konkrétan a klasszikus és neoklasszikus gazdaságtani elmélet.[192] Ideáltípusokkal természetesen nemcsak a gazdaságtan él: Weber kiemelte például az ideáltipikus genetikus fogalmakat (OBJ 51.), amelyek fontos szerepet játszanak a történeti kutatásban.

Az ideáltípus lehet tehát jól meghatározott fogalmakkal dolgozó, a fogalmak közti összefüggéseket ellentmondásmentesen megfogalmazó elmélet vagy elméleti modell. Máskor Weber fogalmakról beszél mint ideáltípusokról. A kettő között nem tett határozott különbséget. Az ideáltipikus fogalomalkotás segítségével Weber a saját tudománymodelljébe be tudott emelni elméleti elemeket anélkül, hogy feladta volna a kultúrtudományi megközelítést. Az ideáltipikus fogalomalkotás legkézenfekvőbb példái a Weber által is említett neoklasszikus gazdaságtan mellett az igényes történetírásban találhatók, ahol valóban arról van szó, hogy az elméleti fogalmak a 'tényleges' történeti folyamat rekonstrukciójának az eszközei.

Weber az ideáltipikus fogalomalkotást szembeállította az általa elképzelt természettudományos fogalomalkotással, vagyis azzal a klasszikus rendszerező fogalomképzéssel, amely a fogalom meghatározását a *genus proximum* (azaz az egy fokkal általánosabb fogalom) és a *differentia specifica* (azaz az adott fogalmat a többi, a megjelölt általánosabb fogalom alá tartozó fogalomtól megkülönböztető jegy) módjára képzelte el. (WL 194.) Ez a fogalomképzés természetesen nem a modern természettudomány eljárását jellemzi. (Az is igaz persze, hogy a *Gazdaság és társadalom* némely meghatározása kísértetiesen emlékeztet erre a klasszifikációs fogalomalkotásra — például éppen a cselekvés és társadalmi cselekvés meghatározása.) Az ideáltípusok funkciója tehát más, mint a leíró, rendszerező fogalmaké. Az a tudományfelfogás, amely legfontosabb feladatának 'történeti individuumok' vizsgálatát tartotta, nem is dolgozhatott osztályozó fogalmak rendszerével.

A weberi értelemben vett ideáltípusoknak természetesen csak szélső esete a szigorú gazdaságelmélet. Ideáltípusok lehetnek konkrét kulturális alakzatok is. Ebben az értelemben tekinthető ideáltípusnak az az ábrázolás, amelyet Weber Benjámin Franklin írá-

[191] A határhaszonelmélet pszichológiai megalapozását Weber 1908-ban külön tanulmányban is bírálta: *Die Grenznutzenlehre und das „psychophysische Grundgesetz"* (WL 384-399.)

[192] A gazdaságelmélet „Ideáltipikus' fogalmak összességének bizonyul." (WL 396.)

sai kapcsán a 'kapitalizmus szelleméről' adott, ugyanúgy ebben az értelemben ideáltípus a puritán életvezetés Baxter írásai alapján rekonstruált képe.[193]

Ez a fajta ideáltípus „egységes ideális kép“. (WL192.) „E fogalmak olyan képződmények, melyekben az objektív lehetőség kategóriáját felhasználva megalkotjuk azokat az összefüggéseket, amelyeket a valósághoz igazodó és a valóságon iskolázott *képzeletünk* adekvátnak ítél.“ (OBJ 51.) Az ebben az értelemben vett ideáltípus konstrukció, amely ugyan a valóságból indul ki, de a kutatás értékszempontjai alapján szelektál a valóság elemei között, és az így létrehozott gondolati kép nem leírásnak, hanem heurisztikus eszköznek tekinthető. Az ideáltípus nem a valóság 'tükörképe', és nem is a valóság fogalmi 'lényege'. Az a leírás, amelyet Weber Franklin írásai alapján készített, nem tekinthető sem Franklin álláspontja hűséges rekonstrukciójának, sem a ténylegesen működő kapitalisták szellemi beállítottsága hű értelmezésének, hanem egyfajta 'karikatúrának', amely kiemelte, hogy milyen vonásokra kell figyelni a kapitalizmus szelleme kialakulásának történeti elemzése során.

Weber azt is hangsúlyozta, hogy az ideáltípus nem a leggyakrabban előforduló esetből alkotott típus. Nem Weber eredeti felismerése az a gondolat, hogy a tudomány a típusok megalkotásakor a megfigyelésekből nem feltétlenül a leggyakrabban előforduló vonásokat emeli ki, azaz nem reáltípusokat alkot, hanem elemzési szempontjainak megfelelően bizonyos szelekciót végez. Spencer széles körben ismert katonai és ipari társadalomtípusainak megalkotása kapcsán jegyezte meg, hogy a „társadalmi fejlődés során rendszerint a kettő keveréke fordul elő“, de kiemelhetők a tapasztalatból a két típus jellegzetességei, amelyeket a priori kell (és lehet) megállapítani.[194] Korábban, Tönniesnél már találkoztunk a tiszta típusok értelmében vett 'normálfogalom' terminussal. Georg Jellinek jogász 1900-ban megjelent államjogi munkájában használta az ideáltípus kifejezést mint teleologikus normát, például az állam ideáltípusát, amely alapján a létező államok összehasonlíthatók.[195] Nehéz tehát azt mondani, hogy Weber találta ki az ideáltípus fogalmát. A kérdés az, hogy miért vette át ezt a terminust, ha egyszerűen csak azt akarta mondani — mint a megelőző bekezdések sugallnak — hogy a kultúrtudományok is használhatnak elméleti fogalmakat (elméleteket). Feltehetőleg többet akart állítani, már csak azért is, mert meg akarta őrizni közvetítő pozícióját a 'két gazdaságtan' között.

Weber az ideáltípus fogalmához két jegyet társított: egyrészt a logikai ellentmondásmentességét, másrészt pedig azt, hogy ugyanarra az empirikus valóságra vonatkoztatva több ideáltípus is kialakítható, amelyek mind értelmesek és használhatók. A kapitalista kultúra eszméjével kapcsolatban „több efféle utópia vázolható fel, sőt mindenkor nagyon sok olyan, amely egyáltalán *nem* hasonlít egymásra, az empirikus valóságban pedig végképp nem figyelhető meg *egyikük sem* mint a társadalmi állapotok ténylegesen érvényes rendje ...“.(OBJ 48-49.) Az ideáltipikus (elméleti) fogalomalkotást ez a nyitottság, sokféleség kapcsolja össze a megismerést vezérlő értékszempontokkal. Azt ugyanis, hogy milyen ideáltípusokat konstruálunk, az értékeszmékből nyert szempontok, az értékvonatkoztatás fogják meghatározni. A kapitalista kultúra jelenségeivel kapcsolatban írta: „Mint ahogy a legkülönfélébb 'szempontokból' tekinthetjük őket szá-

[193] Érdemes megfontolni Raymond Aron ideáltípus-értelmezését. Őszerinte Webernél háromféle ideáltípus fordul elő. Az első a történeti individuum mint ideáltípus (például a nyugati kapitalizmus). A második a több történeti individuumban megtalálható összefüggések ideáltípusa (ez lenne az, amelyet elméleti modellnek neveztem). A harmadik a viselkedések racionális rekonstrukciójával nyert ideáltípus (pl. az értékracionális viselkedés mint ideáltípus). Lásd Aron, Raymond: *Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu. Comte. Marx. Tocqueville. Durkheim. Pareto. Weber* (1967), Paris: Gallimard, 1983, 521-522.

[194] Lásd Spencer, Herbert: A szociológia elvei (részletek) (fordította: Erdélyi Ágnes), in: Felkai Gábor — Némedi Dénes — Somlai Péter: *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig,* Budapest: Új Mandátum, 2000,59,82.

[195] Lásd Ringer, Fritz: *Max Weber* s *Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences,* Cambridge, Mass.: Harvard Universty Press, 1997,110-111.

munkra jelentősnek, ugyanúgy a legkülönbözőbb elvek alkalmazhatók egy meghatározott kultúra ideáltípusába felveendő összefüggések kiválasztásában is.“ (OBJ 49.) Az értékvonatkoztatás, azaz a kultúrtudományok jellegzetes szelekciós eljárása feltételezi az ideáltipikus fogalomalkotást. Az értékszempontok és a lehetséges értékvonatkoztatások sokféleségével nem fért össze az a feltételezés, hogy a tények elrendezhetők lennének egy kizárólagosan érvényes fogalmi hálóban.

Az ideáltipikus fogalomalkotás funkciója

Mi az ideáltipikus fogalomalkotás feladata a megismerésben? Weber legtöbbet idézett és az irodalomban hűségesen ismételt állítása így hangzik: az ideáltípus „nem *maga* a történeti valóság, vagy éppenséggel a 'tulajdonképpeni' valóság; és végképp nem séma, mely arra szolgálna, hogy benne a valóság *példányként* elhelyezhető legyen, hanem egy tisztán ideális *határfogalom* jelentőségével bír, amelyhez *hozzámérjük* és amellyel *összehasonlítjuk* a valóságot ...“. (OBJ 50-51.) Hogy az ideáltípus nem 'valóság', triviális, hiszen ismeret. Az 'összehasonlítás' gondolata mindenekelőtt azt emelte ki, hogy bár sajátos 'érdeklődésünknek' megfelelően különböző ideáltípusokat alkothatunk, de ezeknek mégis a racionális ismeretszerzésben kell bizonyítaniuk helytálló voltukat, 'hasznosságukat'. A tudomány kognitív érvényességét a kutató értékszempontjaitól független tényezők biztosítják — ezek közé tartozik az is, hogy ideáltípusait ki kell 'próbálnia', és a kutatott anyagon kell igazolnia.

Amikor Weber a valósággal való 'összehasonlításról' beszélt, nyilván nem a szó szoros értelmében vett 'valóságra', hanem bizonyos tapasztalati általánosításokra gondolt, amelyekkel az ideáltipikus konstrukciók összevethetők (például egy konkrét város történetére vonatkozó adatok a városgazdaság ideáltípusával) azzal a céllal, hogy a történész rendezni és értelmezni tudja anyagát. Weber azt kívánta hangsúlyozni, hogy ezek a 'mérceként' szolgáló fogalmak nem osztályozó fogalmak, így képesek a 'jelentős alkotórészek' kiemelésére a tapasztalati anyagban.[196]

Weber fejtegetései alapján arra is gondolhatunk, hogy az ideáltípusok funkciója heurisztikus, azaz segítségükkel a valóság nem ismert vonatkozásait ismerhejük fel. Ez esetben azonban felmerül a kérdés, hogy mi a fogalmi státusa az ideáltípusok segítségével elért ismeretnek (amennyiben az nem puszta elbeszélés). Ha ez is fogalmi alakot ölt, akkor újabb, korrigált ideáltípus lenne? Az irodalomban megfogalmazódott az az értelmezés is, hogy az ideáltípusok olyan fogalmi konstrukciók, amelyek segítségével a valóságban megfigyelhető alapvető összefüggések, folyamatok modellezhetők. (Ilyeneket a gazdaságtan nagy számban produkált.) Bizonyos, hogy Weber erre nem gondolt. Feltételezhetnénk, hogy a különböző ideáltípusok tulajdonképpen hipotézisek, amelyek a tudományos munka folyamatában felülvizsgálhatók, elvethetők vagy időlegesen megerősíthetők. Erre az értelmezésre Weber 1904-ben született tanulmánya nem ad alapot. 1918-ban megjelent módszertani írásában mintha közeledett volna az ideáltípus mint hipotézis felfogásához. Azt írta, hogy az ideáltípusból kiindulva meg kell állapítanunk, mennyire közel vagy távol áll a valóság típusunktól, és ezután kell egyértelmű fogalmak segítségével kauzálisán értelmezni és magyarázni a valóságot. (ERT 121.)

Az ideáltípus értelmét megvilágíthatja, ha Weber korai tudománystratégiájában próbáljuk elhelyezni. Közvetítő pozíciót próbált elfoglalni a kétféle gazdaságtan között.

[196] Az osztályozó fogalmakkal szembeállította a 'genetikus' fogalmakat is, amelyek az eredetük felől ragadnak meg valamilyen jelenséget (az 'egyház' és a 'szekta' fogalmát említette — vagyis azt a belátható megfontolást, hogy a 'szekta' csakis egy 'egyházhoz' való viszonyában határozható meg, mint szekta). (OBJ 51.)

Minthogy az ideáltípus 'tiszta' és elméleti jellegű volt, ezért közel állt az 'osztrák iskola' elméleti fogalmaihoz. A történeti megismerésben neki szánt kisegítő szerep, feltételezett nem valóságos jellege és ideiglenessége a történeti gazdaságtani kutatáshoz igazodó elméleti segédeszközt sejtetett. Minthogy az ideáltípus megalkotása értékvonatkoztatásoktól, jelentőségszempontoktól függött, beilleszthető volt a kultúrtudományok rickerti példára kialakított modelljébe. Minthogy absztrakt fogalmi konstrukció volt, elősegíthette a tudományos objektivitás megalapozását és ezzel annak elkerülését, hogy a tudomány objektivitását Rickert módjára egy igazolhatatlan idealista feltevésből vezesse le.

1904 után Weber az ideáltípusra vonatkozó feltevéseit kismértékben módosította. A *Gazdaság és társadalomban* (a bevezető *Szociológiai kategóriatanban)* néhány rövid megjegyzést találhatunk az ideáltipikus fogalomalkotással kapcsolatban. Egyrészt az ideáltípusokról többnyire mint a racionális cselekvés ideáltípusairól esik szó (amelyekhez képest a valóságos cselekvések mindig csak közelítőleg racionálisak). A 'valóságidegen' ideáltipikus konstrukciók (amelyek ebben az értelemben csakugyan 'határfogalmak') segítségével úgymond megállapítjuk, „miképpen menne végbe a cselekvés az ideális ... célracionalitás esetében“ (GT1 50.), majd erre támaszkodva állapítható meg, mennyiben játszott ténylegesen szerepet a célracionalitás a cselekvésben, és ábrázolni lehet „mindazt, ami irracionális, ami érzelmektől és indulatoktól függ a magatartásnak a cselekvést befolyásoló értelmi összefüggésében“ (GT1 39.; v. ö. GT1 51). Az ebben az értelemben vett célracionális ideáltípus igazi 'határfogalom' (ti. a cselekvés érzelmi stb. elemeitől megtisztított fogalom), és ebben az esetben az 'összehasonlítás' értelme is pontosan megadható. Másrészt Weber hangsúlyozta az ideáltipikus fogalomalkotásnak az oksági elemzésben játszott szerepét. A célracionális ideáltipikus konstrukciók segítségével úgymond megismerhető, hogy mennyire érvényesült a tényleges gazdasági cselekvésben az ökonómiai célracionalitás, de „éppen a cselekvés valóságos menetének az ideáltipikustól való *eltérése* könnyíti meg a *valódi* motívumok megismerését.“ (GT1 50.)[197]

Közvetlenül az ideáltipikus fogalomalkotás és elméletképzés módszertanáról kevés szó esett ebben a műben. Maga a munka persze (és leginkább a mai kiadások első, Weber által többé-kevésbé lezárt és megszerkesztett része) ideáltípusok *és* osztályozó fogalmak többé-kevésbé rendszeres halmaza. Maga az alapgondolat — hogy tudniillik átfogóan be kell mutatni a gazdaságra ható társadalmi erőket — az osztályozó fogalomalkotás felé vitte Webert, részletesebb történeti-szociológiai elemzései (amelyek zömmel a korábbi, nem Weber által sajtó alá rendezett részben találhatók) számos ideáltipikus megközelítésű fejtegetést tartalmaznak.

A megismerés érvényessége

Mit jelent tehát a társadalomtudományi és társadalompolitikai megismerés 'objektivitása'? A válasz furcsa.

[197] Példa a célracionális konstrukció segítségével történő oksági elemzésre: „A dolog lényegét tekintve a történetírás sem jár el másként, amikor egyedi történéseket hoz kauzális összefüggésbe. Amikor például úgy próbálja magyarázni az 1866-os [porosz-osztrák] hadjárat lefolyását, hogy először (gondolatilag) tisztázza ... hogyan intézkedett *volna* külön-külön Moltke, illetve Benedek, amennyiben mind a kettő tökéletesen ismerte volna a saját helyzetét és az ellenség helyzetét, és mind a kettő az ideális célracionális megoldást választotta volna. Ezt követően ezzel összehasonlítja tényleges intézkedéseiket, és azután pontosan a megfigyelt eltérésre (legyen az hamis információ, tényleges tévedés, rossz okoskodás, vérmérséklet vagy stratégián kívül eső meggondolások következménye) ad kauzális *magyarázatot.* Ez az eljárás is (bár látens módon) ideáltipikus, célracionális konstrukciót alkalmaz.“ (GT1 50.)

„Mindennemű tapasztalati tudás *objektív* érvényessége azon és csakis azon alapul, hogy az adott valóságot olyan kategóriák szerint rendezi, amelyek abban a sajátos értelemben, hogy megismerésünk *előfeltételét* képviselik, *szubjektívak,* és ahhoz az előfeltevéshez kötődnek, hogy a csak tapasztalati tudásból nyerhető tudás *értékes."* (OBJ 68.)

Az objektivitás alapja az, ami a szokványos objektivitásfogalom ellentéte: a kutató szubjektivitása és a tudásra vonatkozó értékeszmék (amelyek a ténymegállapítások természetes ellentétei). A tudás gerincét képező kategóriák a kutató kulturális érdeklődéséből származó szelekciós elvekhez (értékvonatkoztatásokhoz) kötődnek, és így a kultúrtudományos elemzés kiindulópontját képezik (ha nem így lenne, természettudománnyal vagy ál-természettudománnyal lenne dolgunk). A kulcsmozzanat a tapasztalati tudás értékessége. Csak azért folyamodunk oksági elemzéshez és a valósággal 'összehasonlítható' ideáltipikus fogalmakhoz, mert hiszünk abban, hogy érdemes törekedni a tapasztalati megismerésre. Tudásunk ezért *lehet* objektív. A tudás objektív érvényességét Webernél nem garantálhatja sem valamiféle előfeltevésmentes tapasztalat, sem egy 'objektív', univerzálisan érvényes értékvilág.

Könnyen belátható, hogy az 'érvényes tapasztalati tudás értékessége' maga egy értékdöntés függvénye — attól függ ugyanis, hogy olyannak tartjuk a tapasztalati tudást, amelyre érdemes törekedni (szemben a kinyilatkoztatással, a hagyománnyal, a misztikus élménnyel stb.). A tudományos tudás értékessége tudományosan, azaz tapasztalati tudásból származó érvekkel, nem bizonyítható — a weberi értékmentesség elvének értelmében. Weber szerint az, hogy a tudományos tudást értékesnek tartjuk, a nyugati kultúrfejlődésben megfigyelhető racionalizálódási folyamat része. Ezt legtisztábban 1917-es előadásában fogalmazta meg, ahol nyíltan felvetette a „tudomány értelmének a problémáját". A tudománynak, mondta, a művészettel közös jellegzetessége, hogy csak az lesz igazán nagy, aki „kizárólag az ügyet" szolgálja. A tudomány azonban más, mint a művészet. „A tudományos munka a *haladás* menetébe illeszkedik." (TH 136.) Ez a haladás pedig nem csak tudományimmanens haladás. „A tudományos haladás csak töredéke, éspedig a legfontosabb töredéke annak az intellektualizálódási folyamatnak, amelynek évezredek óta részesei vagyunk ..." (TH 137.) A tudományos tudás akkor értékes, ha ez az intellektualizálódás értékes. E haladás értékességét nem lehet tapasztalati tudásra alapozva igazolni. A tudományos munka eredménye „fontos abban az értelemben, hogy 'tudni érdemes'. És nyilvánvalóan ebben rejlik összes problémánk. Mert ez az előfeltevés viszont már nem igazolható a tudomány eszközeivel." (TH 142.) A weberi 'politeizmus', értékrelativizmus kizárta ezt az igazolást, ezt csak valamiféle 'értékobjektivizmus' tette volna lehetővé.

A tapasztalati tudás érvényességével és a tudományos tudás értékességével kapcsolatos fejtegetések tehát visszautaltak Weber nagy ívű kultúrtudományos kutatásaira. A nyugati racionalizmus/kapitalizmus létrejöttével kapcsolatos gondolatok összefüggnek a társadalomtudomány módszertanára vonatkozó fejtegetésekkel. A *modernizáció és racionalizáció tartalmi problémája és a társadalomtudomány önmeghatározási, diszciplináris kérdései* szorosan összekapcsolódnak. A racionális tapasztalati tudományt azért tartjuk érvényesnek Weber szerint, mert a nyugati racionális kultúrfejlődés termékei vagyunk. A tudomány pedig csak akkor ad érvényes ismereteket Weber szerint, ha szigorú következetességgel racionális ebben a 'nyugati' értelemben.

A módszertani kérdésekhez kapcsolódó reflexiókkal párhuzamosan Weber nemcsak a nagy összehasonlító elemzésekkel, hanem egyre inkább egy általános szociológia megalapozási kísérletével is foglalkozott.

A cselekvésprobléma. Osztály, rend, hatalom

Weber talán legtöbbet idézett szociológiai fejtegetései — amelyeknek szociológusi 'klasszikusi' mivoltát elsősorban köszönhette — a *Gazdaság és társadalom* címen ismert munkából származnak.

1909-ben kapta meg a felkérést Paul Siebeck kiadótól, hogy Gustav Schönberg több kiadást megért *Handbuch der Politischen Oekonomie* című könyve helyett szerkesszen egy újat. A *'Handbuch'* öt 'könyvre' tagolva kilenc 'részlegben' *(Abteilung)* jelent meg 1914 és 1930 között, és az egyes 'részlegek' olykor több kötetben, illetve több félkötetben kerültek kiadásra. A mű címét Weber *Grundris der Sozialökonomik*ra (A társadalomgazdaságtan alapvonalai) módosította a félrevezetőnek tartott 'politikai gazdaságtan' helyett. A terminus megválasztása azt a törekvést jelezte, hogy szigorúan szakszerű, de nem szűken gazdasági és nem is tisztán történeti megközelítést alkalmazzon.[198] Ez a szándék mutatkozott meg a kézikönyv szerkesztésénél is. A Weber által felkért munkatársak között ott voltak a történeti gazdaságtan képviselői (pl. Karl Bücher), az 'osztrák' iskola tagjai (Friedrich von Wieser, Joseph Schumpeter), és többen Max Weberhez hasonlóan az egyes társadalomtudományok határvidékein mozogtak (Alfred Weber, Werner Sombart, Robert Michels). Az egyes részek címválasztásában, a 'kapitalizmus' terminus következetes használatában is megmutatkozott a szerkesztőnek az a törekvése, hogy a modern gazdaság történeti vizsgálata nagyobb hangsúlyt kapjon, mint az absztrakt-elméleti megközelítés.

Weber magának tartotta fenn „A gazdaság és a társadalmi rend és társadalmi hatalom formái“ *(Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Machte)* című, a *Wirtschaft und Gesellschaft* című III. 'részleg' *(Abteilung)* I. félkötetének a megírását (a *Grundris* részeit alkotó félkötetek nem tévesztendők össze a *Gazdaság és társadalom* részeit alkotó félkötetekkel!). Webert tehát az indította a szociológiai alapfogalmak tisztázására, hogy kialakítsa egy interdiszciplináris gazdaság- és társadalomelemzés elméleti alapjait. Ebben volt logika: éppenséggel a *Sozialökonomik* megjelölésben kifejeződő tudatos pluridiszciplinaritás kívánta meg, hogy pontosan tisztázódjon a társadalmi, szociális megközelítés sajátos természete. Weber meglehetősen vonakodva vállalta az általa írt részek tudományági megjelölésére a 'szociológia' terminust.[199] Az már a szociológiatörténet sajátos iróniája, hogy ez a szöveg lett (elsősorban a II. világháború után) éppenséggel a gazdaságtantól *elkülönülő* szociológia egyik legfontosabb hivatkozási pontja.

A Weber által írt (942 oldalnyi) rész története meglehetősen kalandos, és a pontos értelmezéséhez elengedhetetlen néhány alapvető tény ismerete.[200] Weber az 1910-es évek elején intenzíven dolgozott a kiválasztott témán, sőt 1914 áprilisában már azt ígérte a kiadónak, hogy novemberben le is adja a kéziratot. Az ekkor keletkezett szövegek elsősorban a gazdaság és a különböző közösségi formák *(Gemeinschaftsformen),* mint a házközösség, szomszédság, etnikai és vallási közösségek és a különböző uralmi formák vi-

[198] A *Sozialökonomik* terminus 1848-tól kimutatható Németországban. Lásd Swedberg, Richárd: *Max Weber and the Idea of Economic Sociology,* Princeton: Princeton University Press, 1998, 177-179. Weber 1904-ben, az 'objektivitás' tanulmányban a lehetetlennek tartott 'általános társadalomtudománnyal' állította szembe a 'társadalomgazdaságtant. (OBJ 24., 25.) A *Gazdaság és társadalom* legkésőbb keletkezett részeiben, azaz éppen a sokat idézett 'szociológiai kategóriatanban' a 'társadalomgazdaságtan' kifejezés *már nem* fordul elő!

[199] Még 1913-ban is azt írta kiadójának, Siebecknek, hogy a *Grundris* általa írt részei jelentik az ő szociológiáját, „bár én magam soha nem nevezném el így.“ Winckelmann után idézi Schluchter, Wolfgang: *Religion und Lebensführung. Band 1: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991,81.

[200] Ezekre lásd Johannes Winckelmann előszavait a negyedik és ötödik kiadáshoz (GT113-36.) és Wolfgang Schluchter tanulmányát: „Wirtschaft und Gesellschaft“: Das Ende eines Mythos, in: Schluchter, Wolfgang: *Religion und Lebensführung. Band 2: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie,* Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1991,597-634., valamint Erdélyi Ágnes: *A társadalmi világ ideáltipikus felépítése,* Budapest: Typotex, 2003,13 sk.

szonyát taglalták, de egyes részek még kidolgozatlanok maradtak. Weber ekkor, pontosan nem ismert megfontolásokból, úgy döntött, hogy külön közzéteszi az elemzés alapjául szolgáló elméleti megfontolásokat. Ezt a tanulmányt nevezik az irodalomban 'kategóriatanulmánynak' *(Kategorienaufsatz)*.[201] A világháború félbeszakította a munkát. Weber feltehetőleg 1915-ben újból elővette a vallásszociológiai részeket, majd 1918-tól intenzíven dolgozni kezdett egy *új* fogalmazványon. Ezt a munkát szakította félbe halála. Még sajtó alá rendezett egy terjedelmes részt (a ma ismert munka I. félkötetének I. része 4 fejezettel — a magyar kiadás *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonlai. 1. Szociológiai kategóriatan* című kötete — GT1). Felesége ezt a véglegesnek tekintett kéziratot kiegészítette egy többszörös terjedelmű, a korábbi kéziratokból összerendezett szöveggel (amelyet később Johannes Winckelmann újraszerkesztett). Ebből nemcsak ismétlések adódnak (például az uralomszociológia két megfogalmazásban is szerepel), hanem az a furcsaság is, hogy ezek a részek (az I. félkötet II. része és a II. félkötet, a magyar kiadásban: GT2/1, GT2/2, GT2/3, GT2/4) nem ismerik a munka elején kidolgozott kategóriarendszert (hanem a 'kategóriatanulmányra' támaszkodnak). Marianne Weber még a címet is megváltoztatta. Egyértelműnek látszik, hogy a Weber által kívánt cím „A gazdaság és a társadalmi rend és társadalmi hatalom formái“ *(Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Machte)* lett volna. Így a *Gazdaság és társadalom* egy olyan munka címe, amelyben a 'társadalom' fogalom majd ezer oldalon mindösszesen csak három ízben és három különböző értelemben fordul elő, és amelynek fogalmi megalapozása tagadja egy ilyen kategória létjogosultságát.

A *Gazdaság és társadalom* számos tartalmi elemzését lehetetlen részleteiben bemutatni. Több olyan rész is van, amelyre a későbbi szociológiai irodalom kevéssé figyelt. Hogy csak a legkirívóbb példát említsük, az I. félkötet (tehát az 1918 után keletkezett szövegrész) elemzései közül a II. fejezet *(A gazdálkodás szociológiai alapkategóriái* - GT1 81-220.) a későbbi szociológiai irodalomban ritkán említtetik.[202] Ezzel szemben a több fejezetben szétszórt 'politikai szociológia' a későbbi (elsősorban 1945 utáni) szociológiai irodalom leggyakrabban idézett szövegei közé tartozik. Itt most részletesen a szociológiai alapfogalmakat és a 'politikai szociológiát' veszem szemügyre, mégpedig úgy, hogy a fogalmi elemzésekhez kapcsolódva kitérek a világháború végén született két 'alkalmi' politikai írásra: a *Politika mint hivatás* című előadásra és a *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* (Parlament és kormányzat az újjárendezett Németországban) címmel kiadott cikksorozatra.

A cselekvés problémája

Weber munkája elején a cselekvés fogalmát próbálta tisztázni. Ez érthető egy olyan többszerzős műben, ahol jelentős részek a gazdaságtan alapfogalmait a gazdálkodó egyén döntéseiből kiindulva vezették le.

Weber első, 'társadalomgazdaságtani' jellegű írásaiban a cselekvés és a cselekvő problémái nem kerültek elő. Amikor például 'történeti individuumokról' beszélt mint a kultúrtudományos megismerés tárgyairól (OBJ 42.), akkor nem individuális cselekvőkre gondolt, hanem minden olyan képződményre, amely a maga történetiségében vizsgálat tárgya lehet. Ezért van az, hogy Weber legfontosabb módszertani írásából, az 'objektivitás'-tanulmányból teljesen hiányoznak azok a megfontolások, amelyek a *Gaz-*

[201] vVeber, Max: A megértő szociológia néhány kategóriájáról, in: Erdélyi Ágnes i. m. 109-184.

[202] Újabb kivétel: Swedberg, Richard: *Max Weber and the Idea of Economic Sociology,* Princeton: Princeton University Press, 1998.

daság és társadalom első fejezetében középponti helyet foglalnak el (igaz, a két megközelítésmód nem is zárja ki egymást). Weber a cselekvés és a cselekvő problémáinak a tárgyalására csak az évtized fordulója után vállalkozott, éspedig (feltehetőleg) két párhuzamos okból. Egyrészt arról volt szó, hogy a gazdaságtani vonatkozások következetes beépítése megkívánta a cselekvő kérdésének tisztázását, hiszen a Weber számára nagy kihívást jelentő osztrák (neoklasszikus) határhaszonelmélet a cselekvő választásaiból indult ki. Másrészt Weber gondolkodásában egyre nagyobb jelentőségre tett szert a politika problémája (különösen a világháború kirobbanása után), ez pedig megkívánta a hatalom természetének tisztázását, és ehhez Weber szemlélete szerint az út az egyéni cselekvők cselekvéseinek elemzésén át vezetett. A cselekvő és a cselekvés kérdéseinek középpontba kerülése megkívánta a korábbi módszertani írásokban háttérben maradó kérdések, elsősorban a megértés problémájának a tisztázását is.

A cselekvés fogalma

Már az 1913-as 'kategóriatanulmányban' megfogalmazódott, eléggé elnagyolt formában, Weber 'cselekvéselméletének' alapgondolata: „.. .a megértő szociológia ... az egyes individuumot és cselekvését úgy [tárgyalja], mint valami oszthatatlan, végső egységet, a szociológia 'atomját', ha ez az önmagában véve kétes hasonlat itt egyáltalán megengedett.“[203] A 'kétes hasonlattal' atomnak nevezett cselekvésfogalmat a *Gazdaság és társadalom* első érdemi mondatai határozták meg, Webernél szokatlan precizitással.

> „A szociológia ... az a tudomány, amely a társadalmi cselekvés értelmező megértésére, és ezen keresztül a cselekvés menetének és hatásainak oksági magyarázatára törekszik. 'Cselekvésnek' nevezünk minden emberi viselkedést (mindegy, hogy külső vagy belső ténykedésről, valaminek az elmulasztásáról vagy eltűréséről van-e szó) ha és amennyiben a cselekvő, illetve a cselekvők valamilyen szubjektív *értelmet* kapcsolnak vele össze. 'Társadalmi' cselekvésnek viszont az olyan cselekvést nevezzük, amely a cselekvő vagy a cselekvők által szándékolt értelme szerint *mások* viselkedésére van vonatkoztatva, és menetében mások viselkedéséhez igazodik.“ (GT1 37-38.)

E néhány sokszor idézett és sokat elemzett mondat sűrítve tartalmazza Weber élete végén kidolgozott szociológiájának alapgondolatait — nem véletlen, hogy Weber üdvösnek ítélte e néhány mondat kibontását egy igen hosszú megjegyzéssorozatban.

A cselekvést azzá, ami, a cselekvő által a cselekvéshez kapcsolt értelem *(Sinn)* teszi. A német *Sinn* terminus összetett és nehezen lefordítható. A magyarban egyrészt a *gondolkodás, gondolat, jelentés* felel meg neki, másrészt az *érzület, kedély, gondolkodásmód* (vagyis *akarati* és *értékelő* mozzanatok is), harmadrészt az *érzékelés, érzékelőképesség* (és többes számban a *nemi vágy). Így* például a fegyvert fogó ember cselekedetének (GT1 41. — Weber példája, a világháború idején írt szövegről van szó!) szándékolt értelmét *(gemeinter Sinn)* keresve mondhatjuk azt, hogy 'célzott és lőtt' (ekkor eszközhasználó cselekvésként értelmezzük mozdulatait), de azt is, hogy 'parancsnak engedelmeskedett', vagy azt, hogy le akarta lőni az ellenséget' (itt értelmezésünkben már normatív és akarati mozzanatok is megjelennek). A 'szándékolt értelem' lehet a begyakorolt mozgássorozat precíz végrehajtása, az engedelmesség, a 'hősies helytállás' vagy éppen 'kétségbeesett pánikreakció'. A szándékolt értelem nem redukálható a cselekvő által követett célra *(Zweck).*

[203] Weber: A megértő szociológia ... i. m. 128.

Mint Weber a magyarázatokban kifejtette, az értelem esetében nem egyén feletti, „objektíve 'helyes' vagy metafizikailag kifürkészett 'igaz'" értelemről van szó. (GT1 38.) Azt hangsúlyozta, hogy a cselekvést a cselekvő által szándékolt (gondolt, ténylegesen vélt — ez a *gemeinter* jelző jelentése) értelem határolja körül. A 'szándékolt értelem' fogalma csak látszatra magától értetődő. Weber bizonyára arra gondolt a szándékolt értelem kapcsán, hogy az a cselekvésnek a cselekvő számára tudatos motívumait jelenti, de a példái alapján gondolhatnánk arra az értelemre is, ahogy a cselekvő cselekvését mások számára megjeleníti. Weber — talán mert az 'atom' fogalmával magát is félrevezette — nem tett különbséget a pszichológiai értelemben vett motiváció és a cselekvésnek (utólag) tulajdonított értelem között.

Weber számára, ahogy ezt a 'kategóriatanulmány' idézett helyén is megfogalmazta, az volt fontos, hogy a szociológia 'atomját' elhatárolja a biológiai vagy pszichikai értelemben vett viselkedéstől. Az 'értelem' az elhatároló kritérium. Tisztában volt azzal, hogy a valóságos, megfigyelhető cselekvésekben a szándékolt értelemnek sokszor csak a nyomai fedezhetők fel. A tisztán tradicionális cselekvéseket említette, mint olyanokat, ahol alig található meg az a bizonyos 'értelem'. (GT1 38.) így (noha alakját tekintve cselekvésmeghatározása klasszikus osztályozó meghatározás) Weber cselekvésfogalma ideáltipikus fogalom, vagyis tiszta, 'felfokozott' formában tartalmazza azokat az elemeket (a cselekvéshez kapcsolódó értelmet), amelyekről ő sem gondolta, hogy a valóságban ebben a formában megfigyelhetők lennének.

Weber a meghatározásban meggyőző példát említett arra, hogy a szociológiai értelemben vett cselekvés és a pszichikai-fiziológiai értelemben vett viselkedés különbözik: valaminek az elmulasztása cselekvés (mert értelemmel bír), noha viselkedési mozzanat nem kapcsolódik hozzá. Van tehát olyan cselekvés, amely szigorú értelemben nem testi viselkedés, és természetesen számos olyan testi viselkedés van, amely nem cselekvés. Weber azonban sem ezt (sem a 'valaminek az eltűrése' bonyolultabb kérdését) bővebben nem fejtette ki.

Weber cselekvéselméleti 'atomizmusa' azt a követelményt tartalmazta, hogy a 'társadalmi képződményeket' lehetőség szerint fel kell bontani az őket alkotó egyedi cselekvőkre/cselekvésekre.

> „A cselekvésnek a szociológiában adott megértő értelmezése ... csupán *egyes* emberek sajátos cselekvésének folyamatait és összefüggéseit látja ezekben a képződményekben, mivel az értelemhez igazodó cselekvés számunkra kizárólag egyes emberek cselekvéseként érthető.... a szociológia semmiféle 'cselekvő' kollektív személyiséget nem ismer." (GT1 45.)

Konkrét társadalmi folyamatokat elemző fejtegetéseiben Weber sem tudta következetesen alkalmazni ezt az előírást. Módszertani szempontból azonban világos az elv. Mindmáig a *Gazdaság és társadalom* Weberére hivatkoznak mindazok, akik a szociológiában a 'módszertani individualizmust' képviselik, azaz azt az elképzelést, mely szerint egy jelenséget csak akkor magyaráztunk meg, ha azt sikerült egyedi cselekvők cselekvéseire visszavezetni. Weber maga elsősorban az akkor még bizonyos tekintéllyel rendelkező organikus szociológiát említette, mint 'az egyes emberek cselekvéséből' kiinduló magyarázat ellentétét.

A megértés

Minthogy Weber a cselekvést a szándékolt értelme révén kívánta meghatározni, igen fontos lett az értelem megértésének régi és a német szociológiai-társadalomtudományi irodalomban már Simmel által alaposan tárgyalt kérdése. Korábban nem foglalkozott vele, erre nem is volt igazán szüksége. Most viszont nem kerülhette meg. Nem pusztán módszertani problémáról, a 'szellemtudományok' legitim eljárásairól volt szó. A szociológia (és szélesebben a kultúr- vagy társadalomtudományok) lehetősége vagy lehetetlensége fordult meg rajta, hiszen ha kiderülne, hogy a cselekvések 'szubjektív, szándékolt értelme' valamilyen okból hozzáférhetetlen, kétségessé válna a szociológiának a cselekvés fogalmán alapuló meghatározása. Ebben az értelemben igaz, hogy a megértés kérdése Webernél nem igazán *módszertani* kérdés.[204]

A mai olvasónak feltűnhet, hogy sem a társadalmi cselekvés, sem a társadalmi kapcsolat fogalmával, sem a megértés problémájával kapcsolatban nem utalt Weber arra a tényre, hogy a cselekvők *beszélnek.* A 'nyelvi fordulat' előtti időben vagyunk. A nyelv Weber számára eszköz volt, amely elősegítheti a társadalmi kapcsolatokat, amennyiben segíti a megértést. (GT1 68.) Az adott helyen a 'megértés' szót Weber köznyelvi értelemben használta, ahol viszont a megértésről mint szociológiai kategóriáról beszélt, ott nem gondolt arra, hogy a cselekvések szándékolt megértésének mindennapi eszköze a másik *megkérdezése,* vagyis a nyelvi kommunikáció. Arra, hogy a nyelv önmagában elsődlegesen és nem pusztán eszközként fontos társas képződmény, Weber és kortársai nem gondoltak.

Weber rámutatott arra, hogy a (hagyományos) történetírásban „az egyedi esetben reálisan szándékolt értelmet“ kell tekintetbe venni a cselekvések elemzésénél, a 'szociológiai tömegvizsgálatban' „az esetek nagy többségében szándékolt értelmet“ (vagyis az átlagtípust!), a tiszta közgazdaságtani elméletben pedig „valamilyen gyakori jelenség *tiszta* típusaként (ideáltípusként) tudományosan megkonstruálandó ('ideáltipikus') értelmet“. (GT1 41.; vö. GT1 38.) Vagyis a megközelítésmódtól függően a 'megértés' nagyon különböző dolgokat jelenthet. Ennek részletezésében azonban nem merült el, a megértés problémáját elsősorban köznapi példák elemzésével próbálta megvilágítani.

Weber megértéselmélete igen nagy mértékben támaszkodik a Simmelére. Az azonos pontokat Weber nem jelezte, ezért az irodalomban azokat a megkülönböztetéseket is, amelyek Simmeltől származnak (például a közvetlen és motivációszerű megértés megkülönböztetése), Webernek szokták tulajdonítani.

Weber két változatban mutatta be a megértés lehetőségét. A két változat nem zárja ki egymást, de nem is integrálható egyetlen, 'érvényes' megoldásba.

Az *első változatban* az 'értelmezés' *(Deutung)* terminussal kezdte Weber a fejtegetést. A német *Deutung* egy jel, szöveg, hasonlat értelmezését jelenti, vagyis valami 'rejtett' értelem felszínre hozatalát — szemben a magyarázattal, amely 'külső' összefüggéseket keres. „Mindenértelmezés ... 'evidenciára' törekszik.“ (GT1 38.) Ez az 'evidencia' többféleképpen érhető el. Weber szólt a „beleérzőén újra átélő“ evidenciáról, azaz arról a sokszor a 'szimpátia' fogalma alá sorolt jelenségről, hogy képesek vagyunk a másik helyébe gondolni magunkat, úgy érezni, ahogy ő érez. Ezt a beleérző megértést, amelyre Dilthey a maga elképzelését építette, lehetségesnek tartotta, de nem ehhez kötötte a megértést. Fontosabbnak tűnt a „racionális evidencia“, vagyis a logikai vagy matematikai összefüggések evidens megértése. (GT1 38.) Weber nagyvonalúan elsiklott afelett, hogy mindezek csak annak számára evidensek, aki fáradságos munkával megtanulta a

[204] Lásd Burger, Thomas: *Max Weber's Theory of Concept Formation. History, Laws, and Ideál Types* (1976), Durham: Durham University Press, 1987,104., 107.

matematikát (azaz azt, hogy evidensnek tekintsen bizonyos összefüggéseket), másrészt afölött is, hogy (mint a matematikai vagy logikai viták mutatják) a fáradságos munkával az evidenciákat megtanulok sem tartják mindig magától értetődően evidenseknek a matematikai tételeket. Igazából a Webert érdeklő kérdés szempontjából mellékes volt a logikai evidencia. A logikáról csak azért ejtett szót, hogy plauzibilissé tegye: egy „racionálisan célra irányuló cselekvés értelmezése ... mindig nagymértékben evidens". (GT1 39.) Hogy miért, az a weberi racionalizmusfogalomból érthető: adott (választott) célok és ismert körülmények mint premisszák mellett a választandó eszközök konklúzióként logikusan adódnak. A feltételezett logikai megértés evidenciája támasztja alá a racionális cselekvés megértésének evidenciáját.

A cselekvések zöme ugyan nem racionális, de mint 'eltérések' „a cselekvés megkonstruált, tisztán célracionális lefolyásától" ezek is vizsgálhatók (és körülhatárolhatók). (GT1 39.) A jól ismert ideáltipikus elemzés biztosítja tehát ebben az esetben a (közelítő) megérthetőséget. Az ideáltipikus elemzés 'összehasonlítást' jelent: azt kell megnéznünk, hogy „miként játszódott *volna* le a cselekvés az összes körülménynek és a résztvevők minden szándékának ismeretében, valamint az eszközök szigorúan célracionális, az általunk érvényesnek tekintett tapasztalathoz igazodó megválasztása esetén." (GT1 39.) A cselekvés tényleges lefolyását meghatározó értelmi tényezők az ideáltípustól való eltérésben mutatkoznak meg. Természetesen lehetséges, hogy nem vagyunk képesek (tökéletesen vagy közelítőleg) megérteni a cselekvők *tényleges* szándékait és céljait, hiszen tekinthetjük azokat meg nem érthető adottságnak. A megértett értelem (a cselekvések többsége esetén igazán csak a racionális ideáltípustól való eltérést tudjuk 'megérteni') és a cselekvők tényleges motívumai tehát eltérhetnek.

A megértés problémáját *második megközelítésben* mint a közvetlen és a magyarázó megértés különbségét elemezte Weber. A közvetlen megértés fogalma alá sorolta az előző változatban megismert racionálisan evidens megértést és „az érzelmek és indulatok közvetlen irracionális megértését". (GT1 41.) Idetartozónak vélte a köznapi cselekvések megértését (pl. a favágás vagy ajtónyitás mint egyedi cselekvés megértését). Ismét csak nem reflektált arra, hogy pl. milyen előfeltételei vannak annak, hogy egy cselekvéssorozatot mint 'favágást' értelmezzünk. Mint azonnal kiderül, mindenképpen szüksége volt arra, hogy a közvetlen megértés lehetőségét feltételezze.

A magyarázó megértés „annyit tesz, mint megragadni azt az értelmi *összefüggést (Sinnzusammenhang),* amelybe egy közvetlenül érthető cselekvés szubjektív, szándékolt értelme szerint beletartozik." (GT1 41.) Weber példája a favágóé: közvetlenül megértjük, hogy mozdulatai a 'favágás' néven ismert cselekvés elemei, majd 'motivációszerűen' megértjük (feltehetően a helyzet elemzéséből, mivel a favágó és alkalmazója kikérdezését mint kézenfekvő lehetőséget nem említette), hogy bérért dolgozik (és nem testgyakorlás kedvéért vágja a fát). Az idézetben szereplő 'értelmi összefüggés' terminus jelentése igen széles: utal a cselekvés közvetlen kontextusára is, mint a favágó esetében, de szélesebb értelmi összefüggésekre is (például arra az egész értelmi világra, amelybe a puritán evilági tevékenysége beilleszkedett).

Ahhoz, hogy a cselekvés magyarázó, 'motivációszerű' megértés tárgya lehessen, előzetesen azonosítani kell közvetlen megértés révén. Ez nyilván így van, hiszen ha már a cselekvés azonosításához ismernünk kellene a kontextust, tulajdonképpen előbb kellene 'magyarázóan' értenünk a cselekvést, mint 'közvetlenül'. Ez körben forgás lenne. Ezt Weber csak azon az áron kerülte el, hogy hallgatólagosan feltételezte bizonyos alapcselekvések közvetlen megérthetőséget. Azt, hogy a közvetlen megérthetőség kérdéses, hogy csak kontextuális megértés lehetséges, utóbb Alfred Schütz részletesen kimutatta (SASW 34 sk.), és egyébként bárki számára belátható, ha elgondolkozik azon, hogy a favágás hogyan érthető meg közvetlenül az eszkimó számára, aki soha nem látott fát.

Weber látta, hogy egy cselekvéselmélet kulcsmozzanata annak a megjelölése, hogy miként azonosíthatók, körülhatárolhatók az egyes cselekvések.[205] Megjelölte, hogy mit tart azonosító kritériumnak: a cselekvéshez kapcsolható szubjektív, 'szándékolt' értelmet. Azt is pontosan érzékelte, hogy ez felveti az értelem megértésének a kérdését. A megértés lehetőségére adott első válasz szerint a célracionális cselekvések azonosíthatók. Ez a válasz oly mértékben kitüntetné a célracionalitást, ami már ellentétes lenne a Weber által hirdetett értékrelativizmussal. A megértés kérdésére adott második válasz a *petitio principii* logikai hibájában szenved: feltételezi azt, amit igazolni szeretne. Ahhoz, hogy azonosítani tudjuk a cselekvést, amelyet aztán motivációszerűen meg akarunk érteni, már értenünk kell (mert más támpontunk az azonosításra nincsen).

A szociológiai kutatást Weber nem kívánta a megértésre korlátozni. „Az értelme szerint evidens értelmezés önmagában mindig csak egy különösen evidens kauzális hipotézis." (GT1 42.) Csak azok a statisztikai szabályszerűségek szociológiaiak, amelyek „megfelelnek egy társadalmi cselekvés *érthető* szándékolt értelmének", és csak azok az értelmi konstrukciók szociológiai típusok, amelyek a valóságban megfigyelhetők. (GT1 44.) Ez egy (soha meg nem valósult) empirikus szociológia programja.

Cselekvések, cselekvéstípusok

Az a mód, ahogy Weber a cselekvésfogalomtól eljutott a társas cselekvés meghatározásáig, nem független attól, hogy cselekvéselmélete kidolgozásánál fél szemmel a neoklasszikus gazdaságtanra figyelt. Már idéztem, hogy a társadalmi cselekvést Weber úgy határozta meg, hogy ez esetben a cselekvés a cselekvő szubjektív szándékolt értelme szerint mások viselkedésére vonatkozik. (GT1 38.) Weber a 'mások' esetében következetesen 'viselkedésről' és nem cselekvésről beszélt (GT1 51.), ami azt jelenti, hogy társadalmi cselekvésről van szó akkor is, ha a 'másik', akire a cselekvő értelme szerint cselekvését vonatkoztatja, pusztán 'viselkedik', azaz a szubjektív, szándékolt értelem nem fedezhető fel nála. Weber a cselekvésmodell megalkotásánál a 'monologikus' cselekvőből indult ki. Ez a környezetével szemben álló, szubjektív értelemmel bíró cselekvéseit ahhoz igazító cselekvő a szükségleteit, vágyait rangsoroló, erőforrásait a környezet adottságaihoz illeszkedő módon felhasználó gazdálkodó egyénhez hasonlít.

Weber nem szólt arról, hogy miképpen azonosítja a cselekvő a másikat mint nem pusztán élőlényt, hanem cselekvőt. A másik mint cselekvő csak a 'társadalmi kapcsolatban' jelenik meg, ez esetben ugyanis „többek magatartása értelmi tartalmának megfelelően kölcsönösen egymáshoz *igazodik ...*". (GT1 54.) Weber fontosnak tartotta megjegyezni, hogy ez sem jelent feltétlenül egyetértést a kapcsolat értelmét illetően. Mint írta, a kapcsolat megléte nem tételezi fel a résztvevők 'szolidaritását'. (GT1 55.) Az adott összefüggésben a cselekvők 'szolidaritásán' mást nem lehet érteni, mint a kapcsolat azonos értelmezését.

Weber fogalmi rendszerét azért tartják oly nagy becsben a módszertani individualisták, mert következetesen a monologikus cselekvőből kiindulva építette fel azt. Belátható, hogy azokat a nehézségeket, amelyekbe a megértés kapcsán bonyolódott, könnyebben lehetne megoldani, ha az értelem közös voltából indult volna ki. Az értelem 'közös' volta nemcsak a szándékolt értelem azonosságát jelenti, hanem azt is, hogy mindenki

[205] Érdemes felfigyelni arra, hogy milyen módon változott meg Weber felfogása a kutatás tárgyát meghatározó 'demarkációs' kritériumról. 1904-ben úgy gondolta, hogy a kutatás tárgyát a kutató értékei határolják körül. 1920-ban úgy vélte, hogy a kutatás tárgyát alkotó cselekvéseket azt írja körül, hogy a cselekvő (és nem a kutató!) milyen szubjektív, szándékolt értelmet tulajdonít azoknak.

tudja is, hogy az értelem azonos.[206] Amikor Simmel (lásd előbb) a 'társas a prioriról' beszélt, megsejtett valamit ebből az összefüggésből, de Weber ezt a belátást is félretolta. Ez abból következett, hogy szociológiáját éppen egy 'társadalomgazdaságtan' keretében kívánta kidolgozni. A weberi cselekvéselméletből hiányzik a szó pontos és szoros értelmében vett interakció fogalma.

A cselekvés, társadalmi cselekvés, társadalmi kapcsolat fogalmainak a *Gazdaság és társadalom* érdemi elemzéseiben korlátozott volt a jelentőségük, és a későbbi szociológia sem nagyon használta. Annál többet emlegették később azt a rövid paragrafust, amely a cselekvéseket rendszerezte — első látásra racionalitásuk jellege szerint. Közismert a célracionális, értékracionális, indulati és tradicionális cselekvések megkülönböztetése. (GT1 53.) Könnyen belátható, hogy ezek a cselekvéstípusok valódi ideáltípusok abban az értelemben, hogy a valóságos cselekvések összetettek, egyszerre tartalmazhatnak indulati és értékracionális elemeket, tradicionális mozzanatokat, racionális megfontolásokat a legkülönbözőbb arányokban.

Nem könnyű felismerni a logikát, amely e cselekvéstípusok megkülönböztetését vezérli. Webernek a vallásszociológiai írások alapján rekonstruálható racionalitás-felfogását már föntebb jellemeztem. A *Gazdaság és társadalomban* — az előzőekben kifejtett megfontolásokból következően — Weber a cselekvőre figyelt, ezért a cél- és értékracionalitás meghatározása némileg eltért attól, ami a vallásszociológiai tanulmányokban található. Célracionális a cselekvő, ha képes a külvilág tárgyaival és más emberekkel kapcsolatos várakozásait „fölhasználni arra, hogy saját, racionálisan kiválasztott és mérlegelt *céljait* sikeresen elérje". Értékracionális, ha a cselekvést a sikerességtől függetlenül „egy magatartásnak a feltétlen ... *önértékébe* vetet tudatos hit" határozza meg. Az indulati és tradicionális cselekvést Weber csak nominálisan határozta meg: ti. mint olyat amelyet „tényleges indulatok és érzelmi állapotok", illetve „meggyökeresedett szokások" határoznak meg. (GT1 53.) A *Gazdaság és társadalomban* cselekvésekről van szó, így ebben a fogalmi sémában természetesen gondolatrendszerek, hitelvek stb. racionalitásáról csak levezetett értelemben lehet beszélni.

Ennek a cselekvéstipológiának a rendszerezése, a közös osztályozási alap meglelése súlyos nehézségekbe ütközik. Wolfgang Schluchter két javaslatot is megfogalmazott. Az egyik szerint[207] a cselekvéstípusokat osztályozni lehet a cselekvés felett gyakorolt kontroll foka szerint:

Ellenőrzött szint:	*eszköz*	*cél*	*következmény*
célracionális	+	+	+
értékracionális	+	+	-
indulati	+	+	-
tradicionális	+	-	-

Ezzel a modellel *csak* az a baj, hogy Weber sehol nem mondta azt, hogy az indulati cselekvés ellenőrizné a cselekvés céljait és eszközeit (ellenkezőleg: az indulati cselekvő Vágyait éli ki'). Másrészt a tradicionális cselekvés esetében sem lehet az eszközök feletti, szubjektív értelemmel bíró ellenőrzésről beszélni, hiszen ez a cselekvés Weber szerint a határán van annak, ami még cselekvésnek nevezhető. Ez a rendszerezés azt sugallja, hogy az indulati és tradicionális cselekvés is racionális valamilyen nagyon csökkentett értelemben, ám ezt Weber sehol sem állította.

[206] A szociológiaelméletben George H. Mead később tárgyalandó jelentéselmélete a klasszikus példája annak, hogy ez a probléma hogyan oldható meg.

[207] Schluchter, Wolfgang: *Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents* (1979), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998, 259.

A másik rendszerezés Kant (és a rá támaszkodó Talcott Parsons) szellemében alakítja át a weberi modellt.[208] Eszerint három cselekvéstípus különböztethető meg: a cselekvésorientáció lehet kognitív (célracionalitás), lehet értékelő *(evaluative)* (értékracionalitás) és expresszív irányú (indulati). Ebben az esetben a tradicionális cselekvés kimarad a rendszerezésből, hiszen az Weber szerint is „csupán valamilyen homályos reagálást jelent a megszokott ingerekre ...". (GT1 53.) A szövegben azonban nincs nyoma annak, hogy itt Weber erre a közismert hármas kanti felosztásra gondolt volna.

Úgy vélem, hogy a cselekvéstipológiában van egy nyilvánvaló dualizmus. A célracionális és az értékracionális cselekvéstípusok alkotják az egyik csoportot. Mindkettő racionális a szó tágabb értelmében. Az, hogy célracionalitás és értékracionalitás miben különbözik, kiderül a korábbi, vallásszociológiai írásokból is. A *Gazdaság és társadalom* kategóriatanával nagyjából egy időben keletkezett politikai írásokban Weber erőteljesen hangsúlyozta a felelősségetika és az érzületetika különbségét. Ez a különbség a következményeket is mérlegelő célracionális és a következményekkel nem, csak a választott érték feltétlen megvalósításával törődő értékracionális cselekvés különbsége. A szó szűkebb értelmében természetesen csak a célracionális cselekvés racionális.[209] A másik típuscsoportot alkotó indulati és tradicionális cselekvések közel állnak a „reaktív, semmilyen szubjektív, szándékolt értelemmel nem összekapcsolt" magatartáshoz, viselkedéshez, tehát cselekvésjellegük is kétséges. (GT1 38.) Az egyikből azért hiányzik az értelem, mert az érzelmek és indulatok szorítják háttérbe azt, a másokból azért, mert közel áll a gépiesen rutinszerű viselkedéshez.

Szokás, szokáserkölcs, érdek

A cselekvéstipológia mellett Weber szándéka láthatóan az volt, hogy érthető rendbe szervezze azokat a fogalmakat, amelyekkel a társadalmi cselekvések megfigyelhető szabályszerűségei leírhatók.[210] A társadalmi cselekvések szabályszerűségét (az alapul vett cselekvésfogalomhoz igazodva) azokra az esetekre korlátozta, amikor „a cselekvés tipikusan egyforma *szándékolt értelemmel* ismétlődik ugyanannál a cselekvőnél, vagy ... számos cselekvőnél." (GT1 56.) Ebből következik, hogy a 'szándékolt értelem' egyformaságának okát kell megkeresni. Ez egyben lehetővé teszi a szabályszerűség különböző típusainak a megállapítását is.

A *Gazdaság és társadalomban* a szabályszerű cselekvést jelölő legátfogóbb fogalom a szokás *(Brauch),* amely nem jelent többet, mint puszta esélyt a „beállítottság *szabályszerűségére"* (GT1 56. — a fordítást módosítottam; *ND.),* azaz a szándékolt értelem azonosságának a lehetőségét közelebbi megjelölés nélkül. Meghatározottabbnak tűnik a szabályszerűség forrása a szokáserkölcs *(Sitté)* esetében. A szabályszerűség itt a 'meggyökeresedettségen' *(Eingelebtheit)* alapul, azaz olyan szabályokhoz igazodik, amelyek nem tudatosulnak feltétlenül, amelyekhez az adott körben élő emberek önként és szokásszerűen igazodnak. (GT1 56-57.)[211] A weberi értelemben vett szokáserkölcsöt a szokástól tehát az választja el, hogy benne a 'szándékolt értelmi' mozzanat erősebb. A puszta szokáshoz közelíti az, hogy nincs szankciója, nem 'követelik meg' a betartá-

[208] I. m. 260.

[209] Vö. Bertalan László: Előadások Max Weberről: Max Weber cselekvéselmélete és cselekvéstipológiája, *Szociológiai Szemle,* 11 (2001, 3. sz.) 134.

[210] Ehhez lásd még Erdélyi Ágnes: *A társadalmi világ ideáltipikus felépítése,* Budapest: Typotex, 2003,13., sk.

[211] A német filozófiai és kultúrtudományos terminológiában a szokáserkölcs, illendőség *(Sitte)* és a tulajdonképpeni erkölcs *(Moral)* megkülönböztetése maga is bevett 'szokás'. A magyar köznyelv a *Brauch* és a *Sitte* értelmében vett 'szokást' nem tudja igazán elválasztani, ebből ered a fordítás bizonyos nyakatekertsége.

sát, ugyanakkor területe érintkezik a konvencióéval, amely már a később érintendő 'érvényes' rend területére tartozik. A szokás és a szokáserkölcs fogalma a tradicionális cselekvésével rokon, de ott a cselekvés típusáról, itt a szabályszerűség típusairól van szó. Érdekes módon Weber a szokáshoz kapcsolódva tárgyalja azt a jól ismert szabályszerűséget, amely abból adódik, hogy az emberek érdekeiket követik. Első megközelítésben „az érdekviszonyok által meghatározott“ szokást pusztán mint a szokáserkölcs ellentétét fogta fel. Míg a szokáserkölcs esetében a 'meggyökeresedettség', itt a 'célracionálisan egyforma várakozások' biztosítanák a cselekvések szabályszerűségét. (GT1 56-57.) A főszöveghez fűzött megjegyzéseiben túlment ezen. Úgy látta, hogy számos szabályszerűségnek nincs köze szokáshoz vagy szokáserkölcshöz. Ezeknek pusztán az az alapja, hogy „a társadalmi cselekvés adott módja felel meg a legjobban a résztvevők szubjektíve fölbecsült normális *érdekeinek.“* (GT1 57.) Weber hangsúlyozta, hogy az érdekkövető cselekvések következtében kialakult rend szilárdabb lehet, mint mindenféle normához igazodó rend,[212] hogy az érdekviszonyokhoz való alkalmazkodás a racionalizálás egyik eleme (GT1 57-58.), de az érdekkövető cselekvésekből adódó szabályszerűséget itt nem elemezte részletesebben. Ennek az volt az oka, hogy a rendet biztosító *értelmi* összefüggések elemzéséhez kívánt eljutni.[213]

A rend (Ordnung) *kérdése*

Minthogy a 'szociológia atomját' a szándékolt értelemmel bíró cselekvések alkotják, érthető, hogy Weber figyelme a 'rend' (szabályosság) azon fajtáira irányult, amelyek alapja az, hogy a cselekvők által szándékolt értelem bizonyos elvárásokhoz, elvekhez igazodik. Ezért a kategóriák tárgyalásában a következő lépés a *legitim rend* fogalmának bevezetése volt. (GT1 58 sk.) 'Szabályszerű' úgymond a hivatalnokok pontos megjelenése a hivatalban. Ok egy szabályt *követnek,* azaz cselekvésük „(nagy átlagban és közelítőleg) megadható 'maximákhoz' igazodik.“ (GT1 58.) A hivatali munkarendhez mint előíráshoz, szabályhoz alkalmazkodó hivatalnokok cselekvése a társadalmi kapcsolat speciális alesete, amelyben valaki nemcsak ' igazodik mások viselkedéséhez', nemcsak hogy kölcsönösen teszik ezt, hanem ez az igazodás egy kölcsönösen elismert elv, maxima alapján történik. Weber a maximákhoz való igazodás termékét nevezte rendnek. (GT1 58.) Fontos látni, hogy a kölcsönösen elismert elv *nem* a résztvevők interakciójából keletkezik (mint a már említett George H. Meadnél).

A rend fogalmának jelentősége nyilvánvaló, ha tekintetbe vesszük, hogy a mű eredeti címe — mint említettem — 'A gazdaság és a társadalmi *rend* és hatalom formái'. Ha tehát a *Gazdaság és társadalom* úgy tekinthető, mint egy ilyen formában természetesen soha nem intézményesülő szociológia nagyszabású vázlata, akkor ennek a szociológiának a szabályokhoz igazodás alapján létrejött 'rendeket' kellett volna vizsgálnia (a hatalom kérdésére még vissza kell térnünk). Weber a rendre figyelve nem is szólt azokról az esetekről, amikor a szabálykövető, vagyis bizonyos maximákat érvényesnek tekintő cselekvés 'rendetlenséget' eredményez (holott politikai publicisztikájából is átvehetett volna példákat erre az esetre).

212 Egy másik helyen viszont a *„csak* célracionálisan motivált“ rendet labilisabbnek tartotta, mint azt, aminek a szokáserkölcs az alapja. (GT1 59.)

213 Az úgynevezett kategóriatanulmányban Weber még tárgyalta az 'egyetértésen alapuló cselekvés' *(Einverstandnishandeln)* kérdését, tehát azt az esetet, amikor a mások viselkedéséhez azért igazodik a cselekvés, mert fennáll a valószínűsége annak, hogy mások is érvényesnek tekintik a viselkedéssel kapcsolatos várakozásokat. Lásd Weber, Max: A megértő szociológia néhány kategóriájáról (1913) (fordította: Erdélyi Ágnes), in: Erdélyi Ágnes: *A társadalmi világ ideáltipikus felépítése,* Budapest: Typotex, 2003,155. Ez a cselekvéstípus közel áll ahhoz, amelyet a későbbi szociológia interakciónak nevezett.

A következő kategória, az *érvényes rend* meghatározása első pillantásra a tautológia határát súrolta: „ez a rend 'érvényes', ha a maximákhoz való tényleges igazodás azért következik be ... mert ezeket a maximákat valamiképpen érvényesnek — kötelezőnek vagy követendő példának — tekintik ...". (GT1 58-59.) Fel kell azonban ismernünk, hogy a fenti értelemben vett 'érvényesség' *(Geltung)* és a szabályok (vagy a szabályokat megalapozó elvek) helyesnek tartása értelmében vett legitimitás terminusok kiegészítik egymást, megkülönböztetésük fontos. E fogalmak segítségével Weber bármely rend két különböző jellegzetességére mutatott rá. Egy rend valamilyen mértékben érvényes (de nem legitim) azok számára is, akik stratégiailag viszonyulnak ezekhez az elvekhez, az-az célracionális cselekvéseik során számításba veszik, hogy mások a rend megadható maximáihoz igazodnak (például a tolvaj, aki számításba veszi embertársai, a rendőrök, ügyészek és bírák jogkövető viselkedését). (GT1 59.) Az ellenkező (és feltehetően igen gyakori) esetre Weber nem említett példát. Előfordulhat ugyanis, hogy a 'résztvevők fejében' él valamilyen képzet egy 'legitim rend fennállásáról', amely azonban nem érvényes abban az értelemben, hogy a cselekvésre nézve ezeket az elveket nem tekintik kötelezőnek vagy követendőnek.

A legitim rend

Webert elsősorban az érvényes legitim rend érdekelte, tehát az az eset, amikor a helyesnek tartott elveket ténylegesen követik is. A legitim érvényesség biztosításának különböző módozatait vázolta fel a 6. és 7. §-ban. (GT1 60-64.) A két paragrafus a legitim rend biztosításának lehetőségeiről két különböző és nehezen összeegyeztethető elképzelést vázolt fel (és közülük csak a második vált 'kanonizálttá').

A 6. § a rend legitimitásának biztosíthatóságát tárgyalta. Weber arról írt, hogy minden rendnek vannak 'külső' és l)első' biztosítékai. Nem teljesen világos, hogy ezt a metaforát miként kell érteni. Úgy tűnik, mintha Weber arra gondolt volna, hogy a biztosítékok egyik része a résztvevők hiedelemvilágában keresendő, a másik, 'külső' része viszont az intézményekben.

A *'belső'* biztosítékok rendszerezése laza kapcsolatban áll a már elemzett cselekvéstipológiával. Weber különbséget tett az 'indulati-érzelmi', az értékracionális alapú és a vallásos hiten nyugvó legitimitásbiztosítékok között. (GT1 60.) E biztosítékok mintha megfelelnének az indulati, értékracionális és tradicionális cselekvéstípusnak — de a célracionális cselekvéstípusnak megfelelő 'belső' biztosíték hiányzik. Ebből az következne, hogy egy rend legitimitása teljes mértékben racionális alapokon nem biztosítható.

Ha a rendet a 'sajátos *külső* következményekhez kapcsolódó várakozások' révén, az-az 'külső' módon biztosítják, erre többféle mechanizmus jöhet számításba. Ilyen 'külső' biztosíték lehet az érdekviszonyok alakítása. Ha a tömör szöveget pontosan értjük, akkor ez azt jelenti, hogy vannak olyanok, akik az érdekviszonyokat úgy alakítják, hogy más cselekvők a rendnek megfelelő módon cselekedjenek. De úgy tűnik (a szöveg elrendezése miatt a dolog homályos), hogy Weber 'külső' garanciának tekintette a szokáserkölcstől nehezen elhatárolható konvenciót is (ahol a társak helytelenítése jelenti a 'külső' szankciót), de a jogi kényszereszközök alkalmazását is. (GT1 60-61.) A szöveg explicit módon azt állítja, hogy e 'külső' biztosítékok a *legitimitás* biztosítékai, de az összefüggésből és a megjegyzésekből kiderül, hogy a sajátos konvencionális és jogi szankciók (Weber csak ezeket érintette részletesebben) a rend *érvényességét* biztosítják.

A 6. § modelljét továbbgondolva egyrészt arra kellene következtetnünk, hogy a rendet szankcionáló intézmények (a jog, a diffúz szankciókat alkalmazó közvélemény és az érdekkövető viselkedést alakító intézmények) függetlenek a legitimitást biztosító hie-

delmek típusától (vagyis pl. racionális jog éppúgy kialakulhat érzelmi-indulati, értékracionális vagy vallási legitimáció talaján), másrészt azt, hogy a legitimitást biztosító hiedelmek racionalizálásának korlátai vannak (nem lehetséges tisztán célracionális legitimitáshit). Ezek a feltevések nem abszurdak, nem is állnak távol Weber egyes fejtegetéseitől. A szociológiában azonban Weber másik legitimitásmodellje kanonizálódott.

A 7. § (GT1 63.) a legitim érvényesség“ tulajdonlásának lehetséges alapjait mutatja be. Webert az érdekelte, hogy milyen szerepet játszanak a rend fenntartásában, 'érvényesülésében' a cselekvők érzelmei, hiedelmei és meggyőződései. Úgy tűnhetne, mintha a 7. § a 6. § osztályozása l?első' motívumait részletezné, hiszen arról van szó, hogy a cselekvők milyen alapon tulajdonítanak a rendnek legitim érvényességet. A két osztályozás terminusai között azonban sincs pontos megfelelés.

A legitim rendnek tulajdonított érvényesség tipizálását gyakran idézik a szociológiában: eszerint egy rendnek a cselekvők „legitim érvényességet tulajdoníthatnak“ „a *tradíció* alapján: érvényes mindaz, ami mindenkor így volt“; „indulati (különösen emocionális) töltésű hit alapján: érvényes az, ami újólag kinyilatkoztatott vagy ami példaszerű“; *értékracionális* hit, azaz egy érték feltétlen érvényességébe vetett hit alapján, és végül a *legalitás* alapján, amely lehet megegyezés eredménye, de lehet kényszeré is, azaz egy legitimnek számító uralom által kialakított kényszerszabályozás. (GT1 63.) E tipizáló osztályozás népszerűségének egyik oka az, hogy csaknem kizárólag a hiedelmekre irányul, csak érintőlegesen vonja be az intézmények kérdését (a legitim uralom kényszerszabályozásának formájában), ezért teljesnek és meggyőzőnek tűnik. A 'rend' legitim érvényességének típusai és a társadalmi cselekvés már említett típusai (GT1 53.) megfelelnek egymásnak. Könnyen belátható, hogy ennek így is kell lenni. Weber arról beszélt, hogy a *cselekvők* tulajdonítanak legitim érvényességet a 'rendnek', ezért a legitim érvényesség tipizálásának szempontjai nem lehetnek függetlenek a cselekvés tipizálásának szempontjaitól. A kétféle tipizálás megfelelése esztétikusabbá tette az elméletet, és látszólag könnyű átmenetet biztosított cselekvéselmélet és politikaszociológia, azaz a mikro- és makroszint között. Ez is magyarázza a felosztás népszerűségét. Weber maga is többször használta elemzéseiben az e modellben alkalmazott terminusokat.

Webert a társadalmi cselekvések szembetűnő szabályszerűsége és összehangoltsága érdekelte. Ez a probléma kézenfekvő volt, hiszen láttuk, hogy a cselekvés értelmezésében a magányos 'monologikus' cselekvőből indult ki. Noha vitatkozott azzal a szemlélettel, amely a 'kollektív képződményekben', az államhoz vagy a részvénytársasághoz hasonló 'társadalmi képződményekben' valóságos individuumokat, cselekvőket látott (GT1 45.), magyarázatot kellett találnia arra, hogy miként jönnek létre ilyen típusú összefüggések a cselekvők között. Mindenekelőtt a rend, érvényesség és legitimitás kategóriái voltak hivatva arra, hogy megnyissák az utat e 'magasabb' szintű összefüggések értelmezése felé. Weber, aki kutatásaiban elsősorban (mai terminussal) 'makro' jelenségeket vizsgált, nagyon is tisztában volt annak szükségességével, hogy a szociológiai 'kategóriatan' nem rekedhet meg egy tiszta cselekvéselmélet szintjén.

Rendek (Standé) *és osztályok*

Weber definíciói azt a problémát vizsgálták, hogy mitől függ az egyes cselekvéstípusok esetében a cselekvések összehangoltsága. A *Szociológiai alapfogalmak* című fejezet ennek megfelelően tárgyalta azokat a fogalmakat (a társadalmi kapcsolatok fajtáit: harc, közösség, társulás, szervezet, üzem), amelyek lehetővé teszik a cselekvésösszefüggések rendszerezését. Az olvasónak feltűnik, hogy ebből a kategóriarendszerből hiányzik a mai értelemben vett társadalmi tagozódás kérdése. Weber a *Gazdaság és társadalom* mindkét

szövegváltozatában írt egy-egy rövid (a későbbi szövegváltozatban feltehetőleg befejezetlen), de igen nagy hatású fejezetet a rendekről és az osztályokról.

A korábban írt szövegben osztályról, rendről (és pártról) mint a hatalommegoszlás formáiról esett szó. (GT2/3 32.) Osztály és rend fogalmát ott úgy különítette el, hogy „az 'osztályok' a javak termeléséhez és megszerzéséhez fűződő viszonyok szerint tagolódnak, a 'rendek' pedig a javak fogyasztásában való részvételük elvei", vagyis 'életvitelük' szerint. (GT2/3 43.) Ennek a megkülönböztetésnek a nyomai a későbbi rövidebb, de analitikusabb szövegben is megvannak.

A későbbi változatban az osztályok tekintetében különbséget tett osztályhelyzet *(Klassenlage)* és osztály között. Az osztályhelyzet egy esélyt jelöl, „amely a javak vagy szakképzett tevékenységek fölötti rendelkezési hatalom *(Verfügungsgewalt)* mértékéből és jellegéből (illetve hiányából), valamint abból következik, hogy miként lehet ezt a rendelkezési hatalmat az adott gazdasági rendszeren belül bevételek vagy jövedelmek elnyerésére fölhasználni." (GT1 303.) Az osztályhelyzet tehát a 'társadalomgazdasági' szerkezet jellegzetessége, a lehetséges pozíciókat írja le (ez nem Weber megfogalmazása). Az osztály egy embercsoport (amely ezekkel a jellegzetességekkel bír). A társadalmi osztály „azon osztályhelyzetek összessége, amelyek *között* az átlépés *a)* személyesen, *b)* a generációk között könnyen lehetséges és tipikusan meg is történik." (GT1 303. — a fordítást módosítottam; *ND.) A* társadalmi osztály tehát értelemszerűen egymáshoz közeli osztályhelyzetekből áll, amelyek között könnyű a mozgás. Weber itt nem a társadalmi mobilitásról beszélt, hanem arról az egyszerű tényről, hogy a járadékos osztályhelyzetek közül például a földjáradékot és bányajáradékot húzók között nincs erős határ (ez volt a helyzet a felső-sziléziai bányavidéken, ahol a nemesi eredetű birtokosok jelentős bányatulajdonnal is bírtak). A 'társadalmi' terminus nyilván azt kívánta jelezni, hogy itt nem csupán az egyének egyébként sokféleképp lehetséges csoportosításáról, hanem valamilyen ténylegesen létező csoportról van szó. A fő társadalmi osztályok felsorolása nem esik messze a marxi modelltől: munkásság, kispolgárság, értelmiség és kiváltságos osztályok. (GT1 306.)

A weberi osztálymeghatározás jellegzetes eleme a 'birtok' *(Besitz),* illetve 'kereset' *(Erwerb)* szerinti osztályok megkülönböztetése. Ennek a különbségtételnek az értelme akkor lesz világos, ha összekapcsoljuk a meghatározást a kapitalizmus különböző fajtáinak megkülönböztetésével. (GT1180-181.) A birtok szerinti osztályok (valamilyen erőforrás) monopolizálásán (vagy a birtoklásukból való kizártságon) alapulnak, vagyis alapvetően a különböző járadékosok (illetve a járadéknélküliek: a nem-szabadok, deklasszáltak, 'szegények') alkotják. Ezek az osztályok kapcsolatba hozhatók a kapitalizmus Weber által jellemzett nem nyugati, nem modern formáival. (GT1 304.)

Az, hogy a birtok szerinti osztályokkal a *kereset* szerinti osztályokat állította szembe Weber, arra a Smithtől származó gazdaságtani hagyományra vezethető vissza, amely az osztályokat a különböző típusú jövedelmekből vezette le. Weber azonban jócskán átrendezte ezt a hagyományt. Az egyik ilyen 'keresettípust', a földjáradékot az egyik birtok szerinti osztály meghatározójának tartotta. A kereset szerinti osztályok alapvetően a modern kapitalizmus osztályai. A birtokhoz hasonlóan a kereseti lehetőségek is monopolizálhatok, így az egyik kereseti osztály a vállalkozóké lett, de ugyanígy a kereseti lehetőségek monopolizálásán alapulnak a különleges szakképzettséggel rendelkezők ('szabad foglalkozásúak', magasan szakképzett munkások) osztályai. Velük szemben állnak a negatív privilégiumokkal rendelkezők, akik képtelenek valamely kereseti lehetőség monopolizálására (a munkások). (GT1 305-306.) Weber tömör definícióiból nem derül ki, hogy mi a monopolizálás alapja. Sajnos, a vázlat éppen a szociológiailag legérdekesebb pontot, a birtok, illetve kereset szerinti osztályok és a társadalmi osztályok közti kapcsolatot nem érinti.

„Rendi *helyzetnek* nevezzük a társadalmi *értékelésben* tipikusan hatékonyan igénybe vett pozitív vagy negatív privilegizáltságot ...“ — írta Weber a későbbi szövegváltozatban. (GT1 307 — a fordítást módosítottam; *ND.)* A korábbi megfogalmazás sem sokkal világosabb, a definíció, a magyarázat már inkább: a rendhez tartozás meghatározó elemének tartott rendi becsület egy sajátos életvitelt követel. (GT2/3 38.)

A weberi modellben osztály és rend között nincs éles határ. A definíciókból az következik, hogy Weber a tagolódás két egyszerre lehetséges módját, nem pedig két történetileg különböző módját kívánta meghatározni. Mint írta, „az osztályok közti különbségek nagyon sokféleképpen összekapcsolódnak a rendi különbségekkel, ... a birtoklás mint olyan hosszú távon rendszerint ... rendi érvényességre tesz szert.“ (GT2/3 37.; vö. GT1 307-308.) Mind az osztály, mind a rend esetében bizonyos esélyek monopolizálásáról van szó, és közöttük csak akkor lehetne éles határt vonni, ha következetesen és teljesen el tudnánk választani a monopolizálható 'anyagi' és 'szellemi' javakat.[214] Weber, aki mindenfajta 'materialista egyoldalúság' ellensége volt, erre aligha lett volna hajlandó.

A szociológiaelmélet egyik központi problémája a társadalmi tagozódás magyarázata, és egyik nagy paradoxona, hogy e témában mindkét forrás, amelyre hivatkozni szokás, Marx és Weber elmélete egyaránt töredékes. Mindkettejük fő műve épp az osztályok tárgyalásánál szakad meg. Weber esetében az életrajzi véletlen, a spanyolnátha mellett az is felmerül, hogy a *Szociológiai kategóriatan* nem kínált igazi helyet a társadalomszerkezet alapfogalmainak a bevezetésére.

A politika szociológiája

A legitim rend magyarázata már erősen a politikai problémák felé 'húzta' az elemzést, és Weber meg is jegyezte, hogy az ezzel kapcsolatos kérdések már „az uralom- és jogszociológia tárgykörébe tartoznak“. (GT1 63.) Webert pályája kezdetétől fogva szenvedélyesen érdekelte a politika és a hatalom problémája. Ennek szociológiai megfogalmazásáig a hatalom és az uralom rokon fogalmainak éles megkülönböztetése és a legitimitás kérdésének elmélyült tárgyalása vezette el.

Hatalom és uralom

A *Szociológiai alapfogalmakban* a hatalom definíciójára csak a fejezet legvégén kerített sort:

> „Minden olyan esetben *hatalomról* beszélünk, ha egy társadalmi kapcsolaton belül van rá esély, hogy valaki saját akaratát az ellenszegülés ellenére is keresztülvigye, függetlenül attól, hogy min alapul ez az esély.“ (GT1 *77.)*[215]

Ennek a definíciónak inkább a társadalmi kapcsolat elemzésénél lett volna a helye, mert a megelőző fejtegetések (például a konvencióra és jogra, a szervezetre és üzemre vonatkozóak) igencsak megkívánták volna a hatalmi szempont bevezetését. Ráadásul Weber

[214] Lásd Collins, Randall: *Weberian Sociological Theory,* Cambridge: Cambridge University Press, 1986, 125-139.

[215] Az 'esély' szó használata itt (és általában a *Gazdaság és társadalom* egészében) homályos és feleslegesen pedáns. Pontosabb lenne a következő megfogalmazás: 'hatalomról beszélhetünk egy kapcsolatban, ha valaki, amennyiben külső akadályozó tényezők nem jönnek közbe, képes az akaratát keresztülvinni'.

megjegyezte, hogy a „'hatalom' szociológiai szempontból amorf fogalom“ (GT1 77.), amit úgy kell érteni, hogy minden emberi relációban elképzelhető hatalmi viszony. Élesen és egyértelműen elválasztotta a hatalomtól az uralom fogalmát.

> „Uralomról beszélünk, ha van rá esély, hogy egy meghatározott tartalmú parancsnak megadható személyek engedelmeskedni fognak. ... Az uralom tényállása csak *egyetlen, másoknak* eredményesen parancsoló személy közvetlen jelenlétéhez kötődik ...“. (GT1 77.)

Ez a definíció tehát nem a szorosan vett politika, a politikai intézmények világát határolta le, de az 'amorf hatalommal szemben egy pontos kritériummal jellemezhető cselekvéstartományt határozott meg.

Webernek az előbbi definíciókat tartalommal megtöltő 'politikai szociológiája' több, különböző időben keletkezett szövegben fogalmazódott meg. Számos újságcikkét és politikai tartalmú levelét most félretéve időrendben az első a *Gazdaság és társadalom* korábbi szövegrészei között található, tehát 1914-re datálható *Az uralom szociológiája.* (GT2/3 47-250. és GT2/4 7-64.) Nagyjából egyidős ezzel egy posztumusz kiadott tanulmány a legitim uralom típusairól: *Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft.* (WL 475-488.) A világháború vége felé és lezárulása után írta Weber a legjelentősebb munkáit: egy cikksorozatot 1918-ban: *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* (GPS 306-443.), egy előadást: *A politika mint hivatás* (PH) és ekkor keletkezett a *Gazdaság és társadalom* második fogalmazványának harmadik fejezete: *Az uralom típusai* (GT1 221-301.).

Ebben a terjedelmes szövegegyüttesben ismételten ugyanaz a téma tért vissza: az uralom legitimitásának a kérdése (a nem uralmi jellegű hatalom definíciószerűen nem lehet se legitim, se illegitim). Ez a nézőpont közvetlenül kapcsolódott a 'kategóriatannak' a legitim renddel kapcsolatos, már tárgyalt fejtegetéseihez. Ugyanakkor megjelent benne egy inkább kordiagnosztikai probléma: a bürokrácia és a politikai cselekvés viszonyának a kérdése. Ez utóbbi szempont az, amely ezeket a fejtegetéseket összekapcsolta a vallásszociológiában kifejtett gondolatokkal és a módszertani esszék következtetéseivel.

Az *uralom legitimitása*

Weber — összhangban cselekvésfogalmával és a fentebb bemutatott szociológiai kategóriákkal — a különböző uralmi fajtákat nem intézményi jellegzetességeik, nem társadalmi hordozóik szerint kívánta tipizálni, hanem „a rájuk jellemző *legitimitásigény* szerint“. (GT1 222.) Weber természetesen tisztában volt azzal, hogy az alávetettek a legkülönbözőbb okokból engedelmeskednek az uralmi parancsoknak, „a fásult megszokástól kezdve egészen a tisztán célracionális meggondolásokig“. (GT1 221.) A politikai uralmi formákat a nem politikaiaktól az különbözteti meg, hogy az engedelmesség végső motívuma a politika esetében sajátos: „állam az az emberi közösség, amely egy bizonyos területen belül a *legitim fizikai erőszak monopóliumára* (sikerrel) tart igényt.“ (PH 157.; vö. GT1 78.) A fizikai erőszakról azonban meglehetősen keveset olvashatunk Webernél.

A politikai szervezetek különböző formáit nem az általuk alkalmazott erőszak formái és fajtái alapján különböztette meg, hanem azon az alapon, „hogy maga az uralom milyen *fajta* legitimitásra tart igényt.“ (GT1 223.; vö. GT2/3 58-59.) Az uralom típusait tehát nem az különbözteti meg, hogy az alávetettek legitimitáshite milyen fajtájú, nem

is az, hogy az alávetettek milyen mértékben tartják legitimnek az uralmat, hanem az, hogy milyen legitimitásra tartanak igényt az uralkodók. Az a kérdés, hogy az alávetettek legitimnek tartják-e az uralmat, és ha igen, milyen módon, irreleváns a politika weberi szociológiája szempontjából. Weber politikai szociológiája az uralmat mindig az uralkodók szemszögéből elemezte. Ebből következik, hogy az illegitim uralomról[216] nem volt igazi mondanivalója (ti. illegitimnek mindig csak az alávetettek tarthatják az uralmat).

Elméletileg Weber megközelítése következetes. Ha általában a cselekvéseket szándékolt értelmük szerint lehet tipizálni, akkor az uralmi cselekedetek (parancsok) szintén csak az úr által szándékolt értelem szerint osztályozhatók. A cselekvések értelme Webernél soha nem interszubjektív, vagyis az úr parancsai a szolga engedelmességi motivációi nélkül is teljesen érthetők. Weber eljárását az a megfontolás is alátámaszthatja, hogy az alávetettek ugyanannak az úrnak a legkülönfélébb motívumokból engedelmeskedhetnek, az engedelmesség szándékolt értelme tehát alkalmatlan az uralom tipizálására. Az, hogy Weber az úr szemszögéből vette szemügyre az uralmat, összefüggött politikafelfogásának azzal a sajátosságával, hogy a legfontosabb kérdésnek az 'urak', a vezetők kiválasztását és minőségét tartotta.

A legitim uralom típusai

A legitim uralom három típusa közismert.

> „Ha az uralom megfelel a tételes rendnek, akkor a legálisan, törvényekben rögzített dologi és *személytelen rendnek,* valamint az e rend által kijelölt *elöljárónak* ... engedelmeskednek. Tradicionális uralomnál a tradíció által kijelölt és a tradícióhoz ... kötődő úr *személyének* ... engedelmeskednek. Ha az uralom karizmatikus, akkor a karizmatikus képességekkel rendelkező *vezérnek* mint olyannak ... engedelmeskednek.“ (GT1 224.)

Ismétlem: nem a tényleges engedelmességről, hanem mindig az uralkodó által támasztott engedelmességi igényről van szó.

A cselekvéseknek, a rend legitim érvényességi alapjainak és a legitim uralomnak (GT1 53., 63., 224.) a tipizálása rokon, de nem azonos. A tradicionális cselekvés, a rend tradíció alapján való legitim érvényessége és a tradicionális uralom rokonsága kézenfekvő (de mindegyik fogalom hátterében egy merőben nominális, szinte tautologikus definíció áll). Nem ilyen egyszerű az indulati cselekvés, az indulati hit alapján való legitim érvényességi igény és a karizmatikus uralom rokonsága. Az indulati cselekvés Weber szerint az értelemmel bíró magatartás határán van, alig tekinthető cselekvésnek. Az indulati hit alapján való legitim érvényességi igény és a karizmatikus uralom esetében viszont nem erről van szó (mindkettőnél a kinyilatkoztatott hit vagy a példaszerű magatartás a meghatározó). Az indulati hitre alapozott legitim érvényességi igény és a karizmatikus uralmi legitimitásigény nagyon is értelemtelített. A kétféle (érték- és cél-) racionális cselekvéstípus és legitim érvényességi igény helyett csak egy racionális uralmi típust találunk. Már a legitim érvényesség tipizálásánál feltűnő volt, hogy a célracionalitás helyére a legalitás, a tételesen lefektetett szabályozás lépett. Két kérdés adódik

[216] A *Gazdaság és társadalom* „A nem legitim uralom“ címet viselő része (GT2/4 65-195.) a várostípusokról és nem az uralomról szól, és a címet nem is Webertől kapta. Kétségtelenül szó van benne a 'nem legitim uralom' egy sajátos fajtájáról, a középkori nyugati városi nép 'forradalmi jogbitorlásáról'.

tehát: miért racionális a legális uralom? Hova tűnt az uralom (politika) szociológiájában az értékracionalitás? Ez a két kérdés kijelöli a Weber számára feltehetően legfontosabb két témát, a bürokratikus uralom és a karizmatikus vezető kérdését.[217]

A bürokratikus uralom

A legális uralom azért racionális, mert rendezett és előre látható. Webernél a legalitásból eltűnt mindenféle tartalmi, értékszerű mozzanat. A legális uralom esetén „bármilyen tetszőleges, megállapodáson vagy kényszeren alapuló, racionális ... beállítottságú jog *tételesen lefektetett* joggá válhat...“ (GT1 225.), vagyis a legális uralmi jog csak formálisan meghatározott, tartalmilag nem. A legális uralom és a demokratikus politikai rendszer viszonyát Weber nem elemezte.

A racionális jog tételes jog, „szabályok rendezett világa“, amelyben az úr is és az alávetettek is egyaránt egy „személytelen rendnek“, tehát nem valamely személyes hatalomnak engedelmeskednek. (GT1 225-226.) Ezek a megfogalmazások arra utalhatnának, hogy a legális uralom német jogi terminussal (amelyet Weber viszonylag ritkán és általában idézőjelben használt) 'jogállamiságot' jelent. Ezt az adott helyen Weber nem említette. A szövegből egyértelműen kiderül, hogy a legális uralom mindenekelőtt azért racionális, mert bürokratikus jellegű: „A legális uralom legtisztább típusa az, amely *bürokratikus igazgatási csoportot* vesz igénybe az uralom gyakorlásához.“ (GT1 227.) A néhány bekezdéssel előbb írottak szerint minden (és nem csak a 'legtisztább') legális uralom bürokratikus, hiszen „hivatali ügyvitel“, a hatáskörök megosztása, a hivatali hierarchia elve, szakképesítés jellemzi. (GT1 226.)

Miért racionális a bürokrácia? Marx, a kapitalizmus ellensége is dicshimnuszt írt a kapitalizmus teljesítményeiről, Weber is, aki pedig gyűlölte a bürokráciát, nem győzte hangsúlyozni annak kivételes teljesítőképességét.

> „Minden tapasztalat arra vall, hogy a tisztán bürokratikus igazgatás ... pontosság, állandóság, fegyelem, szilárdság és megbízhatóság tekintetében .... továbbá a tevékenység intenzív és extenzív mivolta, valamint a mindenféle feladatra való egyetemes alkalmazhatóság tekintetében tisztán *technikai* szempontból a lehető legnagyobb tökélyre fejleszthető, vagyis ... a formálisan *legracionálisabb* válfaja az uralom gyakorlásának.“ (GT1 230.)

Valamivel előbb pontokba szedve megadta a hatékony bürokrácia ideáltípusának jellegzetességeit: hierarchia és fegyelem, a hatáskörök elválasztása, szakképzettség, szerződéses alkalmazási viszony, vagyis személyes szabadság és az igazgatási eszközöktől való elválasztottság. (GT1 228.; vö. GT2/3 61 sk.) Olykor azt szokták mondani, hogy a bürokrácia ideáltípusának kidolgozásában Weber a porosz bürokráciát vette modellnek. Bár Weber is osztotta azt a hiedelmet, hogy a német bürokrácia kivételesen hatékony és pártatlan, de amikor a bürokrácia ideáltípusát megrajzolta, tudatosan eltekintett a porosz hivatalnokságra jellemző és általa is jól ismert rendies vonásoktól, a célracionális megfontolásoktól idegen privilégiumoktól és attól, hogy ez a bürokrácia tagjaitól elvárta a megfelelő és racionális szempontokkal nem indokolható politikai érzületet.

[217] A tradicionális uralom különböző fajtáinak bemutatására, altípusainak meghatározására Weber nagy figyelmet fordított, elképzeléseinek nagy hatása volt a történetírásban, de ennek elemzésére most nincs tér. A fenti meghatározások közül mindig a tradicionális típusok meghatározása volt a legtautologikusabb, amiben az tükröződik, hogy e típus mögött altípusok zavarbaejtő és közös nevezőre nehezen hozható sokasága húzódik meg.

A bürokrácia a célracionalitás ideáljának megfelelő igazgatási forma. Ebben a tekintetben a kapitalista vállalkozás párja, nemcsak azért, mert a kapitalista nagyüzemben is bürokratikus igazgatási gépezet működik (GT1 228.), hanem azért is, mert — Weber szerint — a mai korban nincs választásunk, „bürokratikus apparátus nélkül egyszerűen megállna az élet ...“. (GT1 230.) „A kapitalizmus mai fejlődési szakaszában egyfelől megköveteli a bürokráciát..., másfelől a legracionálisabb gazdasági alapot jelenti a bürokrácia számára.“ (GT1 231.) Weber szemében a bürokrácia is egyik alkotóeleme a modern kapitalizmussal együtt annak az 'acélkemény héjazatnak', amelyet elkerülhetetlen sorsunknak tartott.

A weberi értelemben vett — fentebb bemutatott — célracionalitás az eszközválasztás racionalitását jelenti. Láttuk, hogy az értékek/célok szerinte a cselekvő döntésétől függnek, ezek tekintetében a racionális megfontolásoknak nem sok teret hagyott. Ha ezt az elvet a legális uralom esetére alkalmazzuk, akkor az adódik, hogy a bürokrácia csak az 'uralom gyakorlásának' *(Herrschaftsausübung)* az eszköze lehet, nem lehet az uralom elve (nem szabad, hogy az legyen). „A kérdés mindig az, hogy *ki uralkodik* a fennálló bürokratikus apparátus fölött.“ (GT1 230-231.)

Az úr és a karizmatikus vezető

A 'ki uralkodik?' kérdés az elemzést jóval túlviszi azon a kereten, amelyet a legitim uralom formáinak a definíciója kijelölt. Talán itt meg lehet találni az értékracionalitást, amely a definícióból eltűnt.

A *'ki uralkodik?'* kérdés Webernél nem technikai kérdés volt, hanem a korprobléma lényege. Mint 1918-as cikkében megfogalmazta (és ezeket az állításait igen sokszor idézik), a bürokrácia technikai fölénye révén az embereket a saját szolgálatába kényszeríti.

> [A bürokratikus gépezet] „a holt géppel szövetkezve munkálkodik ma azon, hogy felépítse a jövő szolgaságának házát *(Gehause der Hörigkeit),*[218] ahova az emberek egykor talán tehetetlenül fejet hajtva kényszerülnek majd belépni, mint az óegyiptomi állam fellahjai, *ha az ügyeik intézésének módja tekintetében döntőnek mint végső és egyetlen értéket kizárólag a technikailag jó, azaz a racionális hivatalnoki igazgatást és gondoskodást tekintik.“* (GPS 332 [403].)[219]

Weber számára tehát a kérdés az volt, hogy „mennyiben *lehet még egyáltalán* megmenteni a valamilyen értelemben 'individualista' mozgási szabadságnak *valamiféle maradványát?“* (GPS 333 [404].)

A választ a bürokrácia „áthághatatlan belső határaira“ mutatva találta meg, mind a politikában, mind a magángazdaságban. „Az irányító szellem: itt a 'vállalkozó', ott a 'politikus', nem hivatalnok, hanem másvalami.“ (GPS 334 [405].) A célracionalitás (itt:

[218] Minden valószínűség szerint utalás Mózes második könyve ismétlődő kifejezésére: „Én, az Úr, vagyok a Te istened, aki kihoztalak Egyiptom földjéről, a szolgaság házából.“ (2Móz 20:2; vö. 2Móz 13:14.) Luther fordításában az adott helyen *„aus dem Diensthause“* áll (D. Martin Luther. *Biblia. Das ist die gantze Heilige Schrift Deutsch auffs new zugericht,* Wittenberg 1545, München: Deutsche Taschenbuch Verlag, 1974.) Weber tehát inkább emlékezetére támaszkodott. Feltűnő Weber modernitásra vonatkozó két kulcskifejezésének az egybecsengése: *stahlhartes Gehause — Gehause der Hörigkeit* (acélkemény héj — a szolgaság háza).

[219] A *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* című cikksorozat legfontosabb részletei bekerültek abba az apokrif szövegmontázsba, amelyet *Államszociológia* címmel a *Gazdaság és társadalom* végére a szerkesztők beillesztettek. Magyarul: Max Weber: *Állam, politika, tudomány,* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1970, 368-461. Ezt a fordítást használom (ahol kell, kisebb módosítással), de az eredeti német tanulmány oldalszámait adom meg a fő szövegben, utána szögletes zárójelben az említett magyar kiadás oldalszámát.

a bürokrata racionalitása) feltételezi a célok megadását. Weber ezt tartotta a politikus feladatának. A bürokrata erre képtelen. Az ő racionalitása arra korlátozódik, hogy adott célok mellett a megfelelő eszközöket válassza. Ez következett abból is, ahogy Weber a célracionalitást értelmezte. A célok, az értékek döntések révén választhatók ki, az eszközökre vonatkozó racionális mérlegelés pedig elvileg független a célválasztástól. A bürokrácia tehát egyfelől képtelen az igazi uralomra, ha pedig mégis igényt tart rá, uralma óhatatlanul a különérdekeknek a 'köz', a nemzet érdekeinek rovására való érvényesítéséhez vezet.

A politikai vezető és a bürokrata viszonya a politikában hasonló a vállalkozó és a gazdasági bürokrácia viszonyához a gazdaságban. A vállalkozó nyereségérdekeltsége biztosítja azt, hogy képes az önálló céltételezésre, és nem lesz a kikerülhetetlen üzemi bürokrácia foglya.

> „Tudás ... tekintetében rendszerint *csak* a nyereségszerzésben érdekelt magánszemély, tehát a kapitalista vállalkozó van ... *fölényben* a bürokráciával szemben. Ő az *egyetlen,* aki ... valóban *védettséget* élvez a bürokrácia egyébként nélkülözhetetlen, racionális tudásuralmával szemben." (GT1 231-232.)

Ha így van, természetesen vetődik fel a kérdés, hogy mi adhat a politikában igazi, a vállalkozóéhoz hasonló Védettséget' a bürokráciával szemben. Ma erre sokan azt felelnék, hogy az 'uralom demokratikus kontrollja', de Webernél ilyen megfontolást hiába keresnénk. Sőt véleménye szerint a demokrácia még csak növelte a bürokratikus szolgaság veszedelmét.

Weber a karizmatikus politikai vezetők kiemelkedését tartotta kulcsfontosságúnak. Ha csak a *Gazdaság és társadalom* karizmatikus uralomra vonatkozó fejtegetéseit tekintjük, erre nem gondolnánk. Itt arról írt, hogy a karizmatikus legitimitás alapja „egy személyiség nem mindennapinak számító képessége", illetve az, hogy ez a képesség beigazolódik, hívek egy csoportja a meglétét elismeri. (GT1 248.) A karizma fogalma vallástörténeti eredetű. A *Gazdaság és társadalom* 1920-ban írt, karizmával foglalkozó részeiben leginkább a 'vezér' alakja jelent meg, az olvasó a népvándorlás korának barbár 'hercegeire' és kíséretükre gondolhatott. Persze a vallásos karizmatikusokról is esett szó, sőt egy megjegyzés erejéig a költő Stefan George ezoterikus köréről is, amellyel Weber laza kapcsolatban volt. (GT1 251.) A karizmatikus uralom történeti jelentőségét látszólag véglegesen korlátozza az a megjegyzés, hogy a „tradíciókhoz kötődő korszakokban a karizma jelenti *a* nagy forradalmi erőt." (GT1 251.) Pedig Webert nem a barbár hatalombitorlók uralmának sajátosságai vagy a karizmatikus zsidó próféták érdekelték elsősorban, és nem is a tradicionális uralom megújulása.

Híres, *A politikai mint hivatás* című 1919-es előadásában a karizmatikus uralom gyakorlói között már nemcsak a prófétát és a hadvezért említette, hanem a 'népszavazással hatalomra került uralkodót', a 'nagy demagógot' és a 'politikai pártvezért' is. (PH 158.) A karizmatikus politikai vezető igazi példája Weber számára bizonyára Bismarck volt — erre enged következtetni az, hogy a német politikai viszonyoknak szentelt 1918-as cikksorozatában (Parlament *und Regierung im neugeordneten Deutschland)* ismételten emlegette Bismarck zsenialitását és politikai cézarizmusát. (GPS 313., 314., 394.)

Arról, hogy mi a politikai vezér, a demagóg szerepe a politikai rendszer működésében, Webernek határozott véleménye volt. írásaiban, előadásában szinte azonos megfogalmazásban azt fejtegette, hogy a hivatalnoknak nem politizálnia, hanem pártatlanul igazgatnia kell, és ha olyan parancsot kap, amely szerinte elhibázott, akkor észrevételeinek megtétele után „nemcsak kötelessége, hanem éppenséggel becsületére válik, hogy úgy hajtsa végre, mintha egyezne legsajátabb meggyőződésével, és így mutassa meg,

hogy hivatali kötelességérzete erősebb, mint a saját álláspontjához való ragaszkodás." (GPS 335 [4061; vö. PH 174-175.) A követelmény — ha tekintetbe vesszük, amit Weber a legális uralom bürokratikus igazgatásáról mondott — logikus. A bürokrácia adott célok megvalósításának racionális eszköze, a célválasztásba tehát nem szól bele, a parancs pedig mindig tartalmazza a célválasztás mozzanatát. „Ezzel szemben mind a politikusnak, mind a vállalkozónak életeleme a saját hatalomért vívott harc és ennek a hatalomnak a folyománya, a saját *ügyéért való felelősség."* (GPS 335 [406]; vö. PH 175.) A politikus esetében nincs nyereségérdekeltség; őt az értékeknek kell vezérelniük. Az értékracionális cselekvésnek 'megfelelő' legitim uralmi forma nem lehetséges, de az értékracionális döntés a racionális legális uralom nélkülözhetetlen feltétele. Webernél ezért a politikus értékek melletti elkötelezettsége és a politikai demagóg személyes vonzereje nem különült el élesen. Az ideális politikus személyében a kettő egyesül.

„Az alkotmányos állam, legfőképpen pedig a demokrácia létrejötte óta Nyugaton a 'demagóg' a vezető politikus típusa." (PH 175.) Webernek ezzel a kijelentéssel nem az volt a szándéka, hogy a konzervatívok módjára alacsonyabb rendűnek minősítve elutasítsa a 'demokráciát', hanem az, hogy jelezze a demokratikus politika véleménye szerint legfontosabb vonását. Mind 1918-as cikksorozatában, mind 1919-es előadásában hosszan elemezte a politikai újságírást és a pártok működését Angliában, Amerikában és Németországban. Weber azt kívánta hallgatóságába sulykolni, hogy a modern politika szükségképpen 'népszavazásos' demokráciát jelent. Kialakul a vezérek kezében levő pártgépezet, amely kiválasztja a képviselőket, biztosítja megválasztásukat, és viszonzásul elvárja a vezér iránti engedelmességüket. A választás tehát 'népszavazás' a vezérről (és nem az egyes képviselőkről), de nem is a népakarat kinyilvánítása a politikai kérdésekről. (PH 182.) Ezt a „vezéri demokráciát 'gépezettel'" látta Weber az egyetlen pozitív lehetőségnek. Egyértelmű, hogy itt a demokrácia sajátos értelmezésével van dolgunk. A 'nép' egyetlen funkciója a 'vezérek' (még csak nem is képviselők vagy pártok) közötti döntés, végképp nem a tartalmi politikai kérdésekben való döntés.[220] Az igazi vezér olyan karizmával rendelkezik, amely függetlenítheti őt nemcsak a bürokrata apparátustól, de a 'néptől' is. A demokrácia normatív fogalma (amely feltételezi az alávetettek érdemi befolyását a politikai döntésekre) értelmében Weber nem volt demokrata.

A politika sorsa így egyrészt a vezérek kiválasztásának módjától, másrészt a vezérek karizmatikus minőségétől függ. A német politika veszedelmes elfajulását abban fedezte fel, hogy részben a birodalom alkotmányos szerkezete, részben a Bismarck által kialakított politikai gyakorlat következtében nem volt terepe az önálló, karizmatikus vezérek kiemelkedésének. A parlament úgymond politikailag súlytalan maradt, egyrészt mert nem a parlamenti politikusok közül kerültek ki a kancellár és a birodalmi kormány államtitkárai, másrészt mert nem volt alkotmányos lehetősége a kormányzat ellenőrzésére. Igazi parlamenti politika híján hivatalnokok foglalták el a politikusok helyét — márpedig a bürokrata a mondottak értelmében képtelen az igazi célválasztásra.

Weber szemében a parlament legfontosabb feladata a megfelelő képességekkel rendelkező vezérek kinevelése.

> „A modern politikus számára azonban a parlamenti harc, a párt számára az országos harc az igazi terep, amely semmi mással egyenértékűen nem pótolható, legke-

[220] „A politikai cselekvésben mindig a 'kis szám elve' uralkodik, vagyis *kicsiny* vezető csoportok politikai manőverező képessége. A 'cezarisztikus' mozzanat (a *tömegállamokban)* kiküszöbölhetetlen." (GPS 348 [434].) Webernek ezekhez a gondolataihoz kapcsolódott a 'demokratikus elituralom' koncepciója, amelyet legkonzekvensebben Schumpeter képviselt. Lásd Schumpeter, Joseph A.: *Capitalism, Socialism, and Democracy,* New York: Harper & Brothers, 1942.

vésbé az előléptetés körüli konkurenciával. Természetesen csak olyan parlament és olyan párt számára, melynek vezérei megszerezhetik az állam feletti hatalmat“ (GPS 347 [433]; lásd még GPS 340-341., 355.)

Bár az említett cikksorozatban Weber a 'demokratizálás' szükségességéről írt, egyértelművé tette, hogy minden 'demokratikus' reformnak, a politika parlamentarizálásának csak egy értelme lehet: „A parlamentarizálás politikai célja csak az, hogy a parlamentet a vezérek kiválasztásának helyévé tegye.“ (GPS 424.)

Érzület és felelősség

„Azt mondhatjuk, hogy a politikusról főként három minőség dönt: a szenvedély, a felelősségérzet, a szemmérték. A szenvedély a *tárgyszerűség* értelmében mint szenvedélyes odaadás egy 'ügy', egy parancsoló isten vagy démon iránt.“ (PH 195.) Hogy a politikusoknak elkötelezetteknek kell lenniük bizonyos értékek iránt, ez egyértelműen következik abból, hogy ők azok, akik a célokat kijelölik az erre képtelen racionális bürokratikus igazgatás számára. A politikusnak értékracionálisnak *is* kell lennie. Weber csak azokkal polemizált (például a pacifista Foersterrel vagy a radikális anarchista, majd a tanácskormányban szerepet vállaló Ernst Tollerrel), akik a következményekre való tekintet nélkül (vagyis célracionális megfontolások kizárásával) kívánják követni a választott értékeket. Ezt az értékracionális elemeket tartalmazó etikát nevezte Weber érzületetikának *(Gesinnungsethik),* szembeállítva azt a célracionális megfontolásokat, a következményeket is tekintetbe vevő felelősségetikával *(Verantwortungsethik).* (PH 201.) Abból azonban, hogy Weber a felelősségetika mellett állt ki, nem következik, hogy ne tartotta volna fontosnak a politikus 'érzületét'. „Hogy *milyen* legyen az az ügy, melyet szolgálva a politikus hatalomra tör vagy hatalmával él, az hit kérdése ... valamilyen meggyőződésének mindig *kell lennie.“* (PH 197.)[221]

A 'szemmérték' és a felelősség célracionális, elsősorban a hatalommal és erőszakkal kapcsolatos megfontolásokra utalt. Ebben az összefüggésben Weber nemcsak a pacifisták, hanem a bolsevikok és spartakisták ellen is érvelt, majd az eszközök kérdésére tért ki. „A világ egyetlen etikája sem kerülheti meg azt a tényt, hogy a 'jó' célok elérése számos esetben együtt jár erkölcsileg aggályos vagy legalábbis veszélyes eszközök alkalmazásával ...“. (PH 201.) Az erőszakos eszközök elkerülhetetlen alkalmazása kívánja meg a célracionális mérlegelést, a következményekért való felelősség számbavételét, a 'kíméletlen szembenézést az élet realitásaival'. (PH 207.) Amikor Weber felelősségről beszélt, nem *valakivel* szembeni felelősségre gondolt (a politikai irányzatok társadalmi bázisának kérdése jóformán teljesen kívül esett reflexiói körén), hanem pusztán a következmények előrelátására és számbavételére. Ebben az értelemben Weber felelősségetikájának volt egy machiavellista vonása.

A legális legitim uralom működőképességét tehát Weber szerint egy ehhez az uralomhoz képest külső tényező, a karizmatikus felhatalmazással rendelkező vezér biztosítja, éspedig azért, mert csakis tőle várható döntés a politika érdemi kérdéseiben. Webernek az a több újságcikkben megfogalmazott javaslata, hogy a köztársasági elnök *(Reichsprasident)* intézményét (a közvetlen választás révén) ilyen karizmatikus elemekkel erősítsék meg (GPS 468 sk., 498 sk.), még inkább hozzájárult ahhoz, hogy politikaszociológiájából ez az elem felkeltse az utókor figyelmét, hiszen alig több mint egy év-

[221] „Az érzületetika és a felelősségetika ennyiben nem egymás abszolút ellentéte, hanem kiegészítője, és csak együtt alkotják azt a valódi embert, aki 'politikára hivatott' *lehet.“* (PH 208.)

tizeddel halála után meg is jött a karizmatikus vezér. Ettől a vezértől igazán távol állt az a politikakép, amelyet az előadás utolsó bekezdése sugallt: „A politika olyan, mint kemény deszkák erőteljes és lassú átfúrása — szenvedéllyel és szemmértékkel egyszerre." (PH 209.) Ma talán nemcsak 'szenvedélyt és szemmértéket', hanem bizonyos normatív elvek iránti elkötelezettséget is számon kérnénk a politikuson.

Hova tűnt tehát az uralomtipológiából a cselekvéstípusok és a rend legitim érvényességének típusai közt oly fontos értékracionális típus? Bizonyos elemei bekerültek a politikai vezető jellegzetességei közé. A politikai uralom weberi elemzése kapcsán kiderült, hogy az érzelmi-karizmatikus, az értékracionális és a célracionális elemek sokféleképpen és nehezen elválaszthatóan fonódnak össze a modern politika gyakorlatában. A 'szenvedély és szemmérték' weberi metaforája jelzi ezt a szükségszerű összekapcsolódást.

*

Weber sokirányú működésének volt egy központi motívuma. Vallásszociológiájában a felelős, racionális, következetes életvitel feltételeit kutatta. Gazdasággal kapcsolatos reflexióiban a racionális, üzletében odaadással dolgozó és mindenféle hedonizmustól távol álló vállalkozó alakját láttatta a legrokonszenvesebbnek. A tudományban csak a szigorúan szakszerű, érzületet és tudást nem keverő, aszketikusan elkötelezett kutatót látott szívesen. A politikában az elkötelezett, egy ügyért teljes személyiségével kiálló, ellenfeleivel szemben kemény, de racionális, józan vezetőket szeretett volna látni. Egyszóval: az erős, szabad személyiségeket, akiket a terjedő racionális bürokrácia fojtogatott mindenütt, ahová csak nézett. A világpolitikában a nagy, hivatással rendelkező nemzetállamok, 'uralkodó népek' *(Herrenvölker)* küzdelmét látta. Erőt, keménységet, józanságot és önállóságot kívánt mindenben. Weber liberális volt, bár a liberális értékrend számos eleme idegen volt számára.

Robert Michels

Michels helyét a német szociológiában a Weberhez fűződő kapcsolata jelölte ki. Bár a weimari időszak 'professzorainak' nemzedékéhez tartozott, legfontosabb munkája még a háború előtt született. Ennek a munkának a keletkezését Weber állandó figyelme kísérte.

■ Robert Michels 1876-ban Kölnben született régi, igen jómódú patrícius polgári családban. Felmenői között egyaránt voltak németek, franciák és olaszok. Tanult Párizsban, Münchenben, Lipcsében, Halléban doktorált történelemből, majd Olaszországban élt egy ideig. Michelstől teljesen idegen volt a porosz-német nacionalizmus, erősen kötődött a francia és olasz kultúrához. Először az olasz szocialista pártba lépett be, majd, miután 1901-ben Marburgban letelepedett, egy ottani fiatal, anarchoszindikalista színezetű szocialista értelmiségi csoport tagja lett. Ennek a csoportnak a küldötteként vett részt a szociáldemokrata kongresszusokon. Párttagsága miatt nem habilitálhatott sem Marburgban, sem valamivel később Jenában. Számos cikket publikált német szocialista és liberális, francia anarchoszindikalista lapokban. Megismerkedett Max Weberrel, aki nagy várakozásokkal tekintett pályája elé, írt a Weber szerkesztette *Archívba.* Jó kapcsolatot alakított ki Sombarttal is.

1907-ben a szocialista mozgalomból kiábrándulva kilépett a pártból, Torinóba ment, ahol Achille Loriánál habilitált. Kapcsolatban volt Antonio Labriolával, a vezető olasz marxistával, az anarchoszindikalista Georges Sorellel. Torinóban ismerkedett meg Vilfredo Paretóval és Gaetano Moscával. 1913-ban felvette az olasz állampolgárságot, és érzelmileg is azonosult új hazájával. Egyetemi tanári állást azonban csak Baselben kapott

1914-ben egy közgazdaságtani tanszéken. 1915-ben helyeselte Olaszország belépését a háborúba az antant oldalán, emiatt Weber megszakította vele a személyes kapcsolatot. A német szellemi életből Michels azonban nem lépett ki: a háború vége után ismét rendszeresen publikált német folyóiratokban.

1922-ben belépett a fasiszta pártba, Mussolini híve lett, és 1928-ban a perugiai egyetemre és fasiszta pártfőiskolára kapott kinevezést mint a közgazdaságtan és a korporációs rendszer tanára. 1936-ban Rómában halt meg.

• Elemzett munkái:

Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens (1911; erősen átdolgozva: 1925), Stuttgart: Alfred Kröner, 1989 (SP)

Masse, Führer, Intellektuelle. Politisch-soziologische Aufsatze 1906-1933, Frankfurt: Campus, 1987

Weber, aki azt, hogy Michels politikai okokból nem habilitálhatott, a szólásszabadság nyilvánvaló sérülésének tekintette, tőle várta a munkásmozgalom elmélyült elemzését.[222] Weber és Michels azonos módon ítélték meg a német szociáldemokráciát: kárhoztatták azért, mert a forradalmi frázis politikája gyakorlati tehetetlenséggel, kispolgári megalkuvással és bürokráciával társult. Weber Michelsben mint elképzelt igazi szocialistában/anarchistában kereste azt az érzületetikai politikai álláspontot, amely az ő alapvetően felelősségetikai álláspontjának az ellenpontját jelenthette.[223] Michels számára valóban az érzület volt a fontos: a párt feladatát nem a kis reformokban, hanem a proletariátus osztálytudatának felébresztésében, az ideál, a szocializmus mint szabad, egyenlőségen alapuló rendszer eszméjének a megőrzésében látta (ezért aktív párttagsága idején a balszárnyhoz tartozott, jó viszonyban volt Rosa Luxemburggal és Karl Kautskyval). Fontosnak tartotta a rendszert elutasító radikális akciókat, ezért próbálta meghonosítani Németországban az anarchoszindikalizmust. Elítélte a pártban megjelenő nacionalizmust.

Az oligarchia vastörvénye

Michels sokat és nagyon ingadozó színvonalon írt. Nevét és hírét a pártrendszer *(Parteiwesen)* szociológiájáról írt könyve (SP) tartotta fenn, amelyre rögtön megírása után felfigyeltek az amerikai politológusok, és a politikatudomány klasszikusává tették. Michels ugyan e könyve címébe (és helyenként a szövegébe is) felvette a szociológia szót, de munkáját nem tartotta a szó szaktudományos értelmében vett szociológiai munkának. Ennyiben is igazodott Webernek a kultúrtudományokról kialakított felfogásához. Elemzése elegyítette a történeti, pszichológiai, politikai és más társadalomtudományi szempontokat, és erősen támaszkodott saját személyes munkásmozgalmi tapasztalataira. A könyv főcíme ugyan a modern pártrendszer elemzését ígérte, valójában a tényleges elemzés csak a munkáspártokra korlátozódott. Sajátos, a későbbi politikaelmélettől eltérő álláspontot képviselt Michels abban a tekintetben, hogy analógiát látott a párt és az állam között, a pártot mint államon belüli államot fogta fel. (SP XLIV.)

[222] Egyik első hozzá intézett levelében (1906. március 26-án) a következő megfontolásokkal biztatta erre: „Még egyelőre *hiányzik* a párt hűvös-részvétlen, nem rögtön a 'kinek használ ez?' után kérdező 'anatómiája — és ezt sem egy kívülálló, sem pedig a *belső* pártharcokban közvetlenül 'pártosan' résztvevő nem tudja megcsinálni." Weber, Max: *Briefe 1906-1908,* Max *Weber Gesamtausgabe Band 11/5,* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990,57.

[223] Amikor Michels könyve megjelent, Weber ezt írta 1909. december 25-én Michels feleségének: „... [a férje] 'moralista' a feje búbjától a lábujjáig." Weber, Max: *Briefe 1909-1910, Max Weber Gesamtausgabe* Band II/6, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1994, 349.

Ez érthető, ha tudjuk, hogy a vizsgált munkásmozgalmak magukat ellentársadalomként próbálták megalkotni. Ez az azonosítás lehetővé tette a pártokon belül megfigyelt tendenciák érvényességének általánosítását, de nem vált az elemzés mélységének és találó voltának a javára.

A könyv alaptézise az 'oligarchia vastörvénye' *(das eherne Gesetz der Oligarchie).* Ezt a tézist Michels az első oldalakon így fogalmazta meg:

> „Szervezet nélkül nem képzelhető el a demokrácia. ... Aki szervezetet mond, az *oligarchia felé tartó tendenciát* mond. ... A szervezet révén lényegében véglegessé válik bármely párt vagy szakszervezet kettéoszlása egy vezető kisebbségre és egy vezetett többségre. ... A szervezet gyarapodásával a demokrácia csökken. A következő szabályt lehet megállapítani: a vezérek hatalma ugyanolyan mértékben nő, mint a szervezet." (SP 24-26.)

Michels tézise két elemet tartalmazott. Egyrészt egy, a demokrácia megvalósításának technikai lehetőségére vonatkozó megfontolást, másrészt a szervezetek működésére, a szervezeten belüli elit kialakulására vonatkozó tézist. Már ebben az alaptézisben is benne rejlik egy harmadik elem lehetősége, amelyet Michels a könyv megírása után, az 1920-as években fejtett ki: ez a karizmatikus vezérség jelentőségére és lehetőségére vonatkozott.

Michelsnél a demokrácia elsődlegesen nem politikai technika, hanem értékfogalom, ideál. Erkölcsi megfontolások vezették, amikor a szociáldemokráciához csatlakozott; a tapasztalt erkölcsi kisszerűség miatt ábrándult ki a mozgalomból. Az Ideális' demokrácia nála a rousseau-i értelemben vett közvetlen demokrácia. (Lásd pl. SP 27-28.) A rousseau-i demokrácia lényeges elemeként rögzítette, hogy az általános akarat nem ruházható át, a szuverén népet nem lehet képviselni. (SP 130.) Michels — noha könyve írása idején már a szociáldemokrata és szindikalista mozgalmat is elhagyta — bizonyos fokig megőrizte ezt az eszményt, amely őt annak idején a mozgalomhoz vezette.

Csakhogy — természetesen — ez a fajta közvetlen demokrácia technikai értelemben megvalósíthatatlan. (SP 29.) Miként lenne lehetséges például a képviseleti rendszer nélkül az 1908-ban több mint 90 000 tagot számláló nagy-berlini szociáldemokrata szervezetet működtetni — kérdezte. (SP 31.) Hamisítatlan formájában a demokrácia lehetetlen, mert lehetetlen időben meghozni a szükséges döntéseket. (SP 39.) Michels mégis az ideális közvetlen demokrácia eszményén mérte a párt életének valóságát,[224] amely így persze elkerülhetetlenül negatív értékűnek bizonyult.

Michelsnek természetesen könnyű dolga volt, amikor megállapította az eredeti rousseau-i közvetlen demokrácia lehetetlenségét. Feltűnő azonban, hogy a képviseleti demokrácia kérdésével érdemben nem foglalkozott, holott ez adódott volna a közvetlen demokrácia technikai lehetetlenségének a konstatálásából. Az 'ideális' demokrácia olyan abszolút értékmérce volt, amely megakadályozta, hogy Michels különbséget tehessen szervezetek között abból a szempontból, hogy melyik mennyire valósíthat meg demokratikus értékeket.[225] Ennek Michels politikai álláspontja szempontjából is paradox következménye volt.

[224] „A hivatásos *vezérség* kialakításának kezdete a *demokrácia végének kezdete."* (SP 130.) „A szervezet növekedése következtében a nagy elvekért folytatott harc lehetetlenné válik." (SP 343.)

[225] A könyv zárófejezetében Michels maga is megfogalmazta, hogy az igazi kérdés nem az, „miként teremthető meg az ideális demokrácia? Hanem inkább az, hogy milyen szintű és mértékű demokrácia (a.) lehetséges egyáltalán? (b.) milyen valósítható meg pillanatnyilag? (c.) kívánatos?" (SP 372.) Az önmaga által is feltett kérdésekkel Michels a könyvben nem foglalkozott.

A közvetlen, 'ideális' demokrácia technikai megvalósíthatatlanságára vonatkozó érv logikusan vezethetne a szervezeti technika, azaz a bürokrácia elemzéséhez. Michels is rámutatott a pártbürokráciákban rejlő fontosabb tendenciákra, így arra, hogy a bürokráciák hajlanak arra, hogy öncélnak tekintsék a gépezetet (SP164.), hogy az eszmék és ideálok helyett a szervezeti önfenntartásra koncentráljanak[226] (SP 165.), hogy a bürokráciákban ellenállhatatlan tendencia létezik a centralizálásra (SP 167.) — és mindezekre a törekvésekre számos példát tudott említeni. Michelset azonban (Webertől eltérően) nem igazán érdekelte a (párt)bürokrácia mint társadalmi képződmény elemzése.

Tömegpszichológia és vezérkultusz

Michels figyelme elsősorban a párton belüli oligarchia létrejöttére, a pártvezetésnek a tagságtól való elkülönülésére, a pártelitre irányult. (Ez a kérdéskör összefügg a bürokrácia kérdésével, de nem azonos azzal.) Michels elsősorban nem az oligarchia (természetesen mindig hangsúlyozott) technikai szükségszerűségét, hanem az oligarchikus tendenciák 'pszichológiai' alapjait és következményeit vizsgálta. Michelsre erősen hatott a századforduló 'tömegpszichológiája' (a már említett Tarde, Le Bon és elsősorban Sighele). Velük egyetértve írta Michels, hogy a tömegből hiányzik a közügyek iránti érdeklődés (SP 46.), hogy a tömeg vezetésre szorul, és igényli is, hogy vezessék (SP 51.), hogy vezető nélkül kaotikus halmazzá válik. (SP 52.) A tömegben úgymond él a szükséglet, hogy csodáljon valakit, és így persze befolyásolható. (SP 57.) A könyv záró részében Michels így foglalta össze a tömegről alkotott véleményét:

> „Mindemellett a tömeg tárgybeli éretlensége, mint láttuk, nem olyan átmeneti jelenség, amelyet a demokratizálás növekedése *au lendemain du socialisme* [a szocializmus másnapján] kiküszöbölhet. A tömeg lényegéből ered, amely tömeg lehet bár szervezett, de az általa megoldandó feladatokkal szemben immanensen inkompetens, mert munkamegosztásra, specializálódásra és vezetésre szoruló amorf tömeg.“ (SP 373.)

A 'tömegpszichológiai' gondolatokból tehát az következett, hogy nemcsak azért vannak oligarchikus tendenciák, mert az 'ideális' demokrácia technikai értelemben megvalósíthatatlan, hanem azért is, mert a tömeg igényli is a vezetést. 1907 után Michels megismerte az olasz elitelméletet (Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto), és ez befolyásolta gondolkodását. Az oligarchia, a döntések összpontosítása kevés számú vezető kezében, mint láttuk, Michels szerint közvetlenül következik az (ideális értelemben vett) demokrácia lehetetlenségéből. (SP 40.) A tömeg tehetetlensége vezetőt kíván, „a tömeg tárgyi alkalmatlansága arra, hogy ügyeiről maga gondoskodjék, szükségessé teszi az ügygondnokok létét.“ (SP 83.) A demokrácia így a legkiválóbbak uralmává, arisztokráciává alakul át.

> „A vezérek a legjobbak, az erkölcsileg és tárgyilag legérettebbek, ergo nemcsak joguk, hanem egyenesen kötelességük, hogy érvényesüljenek, éspedig nemcsak a pártok exponenseiként, hanem értékük teljes érzetében mint egyének is.“ (SP 86.)

[226] „A szerv győz a szervezet felett. Az olyan formáknak, amelyek eredetileg arra szolgáltak, hogy a pártgépezet működését biztosítsák, mint az alárendeltség, az egyes tagok összehangolt együttműködése, a rangkülönbségek, a titoktartás, a korrektség, nagyobb jelentőséget tulajdonítanak, mint a gépezet termelékenységének.“ (SP 348.)

Bár ez az utóbbi idézet már úgy hangzik, mint a vezérek dicséretének a bevezetése, 1911-ben Michels még távol állt a feltétlen vezértisztelettől. Egyelőre még ellenszenvvel figyelte, hogyan stabilizálódik a technikai értelemben elkerülhetetlen oligarchia révén egy szűk vezető csoport uralma a munkáspártokban. Kimutatta a pártvezetés személyi stabilitását (SP 88 sk.), azt, hogy a vezető csoportok a sajtó, a pártkassza révén a névleg felettük álló pártkongresszusokon is uralkodnak (pl. SP 110 sk., 141 sk.), hogy miként érvényesül az elvileg a pártnak alárendelt parlamenti képviselők uralma. (SP 134 sk.) A pártvezetés időszakos megújulásában sem látott mást, mint elitek helycseréjét — ahogy ezt Mosca (és Michels könyvének megjelenése után, 1916-ban Pareto) leírta. (SP 196.)

Michels megközelítése egy lényeges kérdésben különbözött Mosca és Pareto olykor cinikusnak tűnő elitelméletétől. Benne még élt a demokrata ellenérzése a kisszerű, fantáziátlan, politikailag tehetetlen, de a megszerzett pozícióikhoz ragaszkodó német szociáldemokrata vezérekkel szemben, akikkel rövid aktív politizálása idején olykor szembekerült. A szociáldemokrata oligarchia mint társadalmi csoport jellemzésénél a legnagyobb figyelmet a pártvezetés 'elpolgárosodására' *(Verbourgeoisierung)* irányította. Ez egyrészt azt jelentette, hogy polgári, kispolgári elemek áramlanak a pártba és a vezetésbe, másrészt azt, hogy a bürokratikus gépezet egyfajta 'felemelkedést' biztosít a bérmunkásság egyes csoportjai számára (SP 268.), és kispolgárrá válnak a párt vezetésében szerény megélhetést találó vezetők, újságírók és hivatalnokok. Hiú, önelégült, a kritikát nehezen tűrő, a harctól és konfliktusoktól irtózó, lusta és gyáva vezetők kiemelkedése, a forradalmi lendület elvesztése az eredménye ennek a Michels szerint elkerülhetetlen folyamatnak. (SP 289-292., 347.)

> „Bárhogy is álljanak egyébként a dolgok, azt az erkölcsi, megújító hatást, amelyet a proletariátusnak a világszínpadra való fellépésétől... vártunk, éppen a proletariátusban rejlő oligarchikus tendenciák teszik a leginkább kérdésessé." (SP 295-296.)

Michels számára tehát nem önmagában az oligarchia léte, hanem az oligarchia létével együtt járó erkölcsi elsekélyesedés, politikai színvonalcsökkenés volt a legnagyobb baj. Michels tehát úgy látta, hogy a tömeg önmagában képtelen cselekedni, vezetésre szorul, a technikai értelemben szükséges oligarchia, a politikai életben nélkülözhetetlen vezérek pedig erkölcsileg gyengék. Nem jogos-e azt feltételezni, hogy talán a vezér erkölcsi minőségének javítása lehet a megoldás? Pártszociológiai könyvében ezt a lehetőséget még csak sejteni lehet. Később, átvéve Webertől a karizma fogalmát, a karizmatikus vezér, azaz Mussolini alakjában találta meg a demokrácia dilemmájára a megoldást: a vezérben élő szenvedély, a tömeg azonosulása a vezérével, odaadása iránta, a vezérkultusz garantálhatja, hogy át lehet hidalni a tömeg és az oligarchia közti szakadékot.[227]

[227] Lásd Michels, Robert: *Masse, Führer, Intellektuelle. Politisch-soziologische Aufsätze 1906-1933,* Frankfurt a. M.: Campus, 1987, 298-301.

A szociológia a weimari időszakban

Ma a szociológusok Weber munkásságát tekintik a klasszikus német szociológia csúcsának, és talán úgy gondolják, hogy Weber életműve a halála utáni időszakban is meghatározó hatást gyakorolt (mint történt ez Franciaországban a durkheimi hagyománnyal). A valóság más. 1929-ben Siegfried Landshut írta, hogy a weimari szociológia nem vette tekintetbe Webernek a kultúrtudományt megalapozó század eleji írásait, és hogy „a szociológiában nem került sor az ezekben az írásokban tisztázott kérdések átgondolására, és a ma legismertebb szociológiai művek kutatási szándékai hallgatólagosan olyan irányokba mennek, amelyekről Max Weber munkáiban véglegesen kimutatta, hogy nem felelnek meg a társadalomtudományi megismerés tulajdonképpeni értelmének."[228] Mint látni fogjuk, ez a megállapítás csak a weimari időszak szociológiájának egy részére igaz. A weberi életmű valóban nem volt alkalmas arra, hogy mintát adjon egy szaktudomány kialakulásához.[229] Weber csak egy már tőle függetlenül berendezkedett szaktudományban vált klasszikussá.

Gyors intézményépítés

A német szociológia intézményesedésében a forradalom, a császárság bukása és a weimari rendszer kialakulása jelentős fordulatot hozott. Az a politikai szándék ugyan, amely az intézményesedést elősegítette, éppen nem a szaktudományos specializálódást célozta. Carl Heinrich Becker, aki 1916 után a porosz kultuszminisztériumban a felsőoktatási részleget vezette, 1918 után a tudomány és egyetem fő feladatát az erkölcsi és szellemi válság leküzdésében látta, amely válság szerinte a racionalizmus, egoizmus és materializmus előretörésének az eredménye volt. A kultúrpolitika feladata úgymond az életben meglevő és a válságból való kijutást lehetővé tevő erőknek a támogatása, „a szellemi értékek tudatos felhasználása a nép vagy az állam szolgálatában, a belső megerősödés és a más népekkel való külső szembenézés érdekében". Ez szerinte megkívánja a szűk látókörű specializálódás leküzdését. Éppen ebben látta Becker a szociológia feladatát: a szociológia a szellemi szintézist szolgáló tudomány. „Az értelmi területen egyedül a szociológiai szemlélet alakíthat ki egy olyan szellemi megszokást, amely aztán az erkölcsi területre átkerülve politikai meggyőződéssé válik."[230] Bár a szociológia

[228] Landshut, Siegfried: *Kritik der Soziologie. Freiheit und Gleichheit als Ursprungsproblem der Soziologie,* München: Duncker & Humblot, 1929, 4-5. Ui. Schroeter, Gerd: Max Weber as Outsider: His Nominal Influence on German Sociology in the Twenties (1980), in: Hamilton, Péter (ed): *Max Weber: Critical Assessments 1,* London: Routledge, 1991,1. kötet 33-51. Más kérdés, hogy Landshut is a könyvében egy nem túl eredeti történetfilozófiában látta a szociológia elméleti alapját.

[229] Az egybegyűjtött írásait tartalmazó kötetek könyvkereskedői értelemben csak mérsékelt sikert arattak: a *Gazdaság és társadalom* két kiadása mintegy 2000 példányban kelt el. Sombart ugyancsak terjedelmes munkájából, *Der moderne Kapitalismusból* viszont 13 000 példány kelt el.

[230] Az idézeteket lásd Stölting, Erhard: *Akademische Soziologie in der Weimarer Republik,* Berlin: Duncker & Humblot, 1986, 93., 94.

intézményesülését elősegítő politikai akarat éppenséggel nem a szakszerű, specializált kutatást várta tőle, de legalább volt egy politikai akarat, amely a szociológiát be akarta vinni az egyetemekre.

A weimari időszakban a szociológia intézményesülése váratlanul gyorsan haladt előre. Ennek hátterében az egyetemi szektornak a háborús vereség és a gazdasági összeomlás ellenére is dinamikus növekedése állt.[231] A hallgatólétszám az egyetemeken és műszaki főiskolákon az 1914-es mintegy 79 000-ről 1932-re 138 000-re nőtt (azaz a korosztály 3,4%-áról annak 4,6%-ára), az egyetemi professzorok száma húsz év alatt mintegy 40%-kal, több mint 1700-ra.

Németország a szociológia intézményesülése tekintetében minden európai országot megelőzött. 1919-ben négy professzor tanszékének a megnevezésében szerepelt a szociológia szó. 1932 végén (Lepsius szerint) 11 felsőoktatási intézményben 15 rendes és 11 nem teljes jogú (német terminussal: *auserordentlicher* és *auserplanmäsiger)* professzor működött (többségük esetében a szociológia valamelyik más tárggyal kapcsolódott öszsze). Ezenkívül 29 egyéb oktató (többnyire magántanár) szakmegnevezésében szerepelt a szociológia szó. Käsler[232] 47 'szociológust' számolt össze a weimari korszakban (köztük 33 professzort). Más áttekintésekben jóval nagyobb számokat találunk. Az eltérések tükrözik a szociológia mint szaktudomány meghatározásának a nehézségeit. Bármelyik számot vesszük, Németországban több szociológia-professzor működött, mint a kontinens többi országában együttvéve.

Hét egyetemen működött szociológiai intézet. Igaz, a legfontosabb központokban a szociológia státusa nem volt egyértelmű. Heidelbergben Alfred Weber ugyan saját bevallása szerint szociológiát művelt, de a gazdaságtan professzora volt. Berlinben Sombart ugyancsak gazdaságtani tanszéken maradt, bár nem sokkal nyugdíjazása előtt a szociológia terminust is felvette a professzori állás megnevezésébe. Berlinben Alfred Vierkandt és Richárd Thurnwald voltak a szociológia professzorai, igazi egyetemi befolyás nélkül. Mindhárom újonnan alapított egyetemen, Frankfurtban, Kölnben és Hamburgban volt szociológia tanszék. Frankfurtban előbb Franz Oppenheimer, majd Karl Mannheim volt professzor (de itt működött az *Institut für Sozialforschung* is, Horkheimer vezetésével, aki a filozófia professzora volt), Kölnben Leopold von Wiese és Max Scheler, Hamburgban Andreas Walther. Köln városa alapította a *Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften*-t, amelynek szociológiai részlegét a saját fogalomrendszere kiépítésére koncentráló von Wiese vezette. Lipcsében Hans Freyer hozott létre tanszéket — 1933-ban rövid időre ő lett a szociológia *Tükrére',* akire azonban csak a szak felszámolásának a feladata maradt.

A gyors intézményesítés egészében nem változtatott azon, hogy a német egyetemek többségén a szociológiát egy-egy professzor képviselte, és nem alakultak ki azok a keretek, amelyek az empirikus kutatómunkát rendszeressé tehették volna. Nem csoda, hogy a legmaradandóbb újítások nem a rendes szociológiai professzorok nevéhez fűződtek.

Bizonytalan volt a szociológia egyetemi funkciója. A szociológia mint nem is feltétlenül kötelező melléktárgy szerepelt az 1923-ban létrehozott közgazdász *(Volkswirt)* diploma megszerzéséhez előírt követelmények közt. A szociológusok azt szerették volna elérni, hogy egyrészt lehessen doktorálni szociológiából, másrészt mindenütt, ahol

[231] A következőkre lásd Wehler, Hans-Ulrich: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Vont Beginn des Ersten Weltkrieges bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914-1949,* München: C. H. Beck, 2003, 462 sk.; Lepsius, M. Rainer (Hrsg.): *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945. Matériáién zur Entwicklung, Emigration und Wirkungsgeschichte,* Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981 (KZFSS-Sonderheft 23); Kásler, Dirk: *Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus. Eine wissenschaftssoziologische Untersuchung,* Opladen: Westdeutscher Verlag, 1984; Stölting i. m.

[232] I. m. 297., 629.

önálló tanára van, önálló mellékszak lehessen. 1932-ben született beadványuk azonban hamar tárgytalanná vált. A tények ismeretében érthető, hogy a hallgatólétszámról nem léteznek adatok.

1922-ben a *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* is újjáalakult. Megszabadultak a weberi *Werturteilspolizeitól,* de azért Tönnies, Sombart és von Wiese, akik az újjászervezést vezették, tisztázták, hogy nem értelmiségi vitaklubra, hanem szakmai szervezetre van szükség. Míg 1912-ben 334 tagja volt a társaságnak, az újjászervezők ennél sokkal kevesebbet kooptáltak. A DGS öt kongresszust tartott. A társaságon belül Tönnies mellett, aki a 'nagy öregnek' számított, Leopold von Wiese tett szert meghatározó szerepre. Gyakorlatilag az ő intézete volt a társaság titkársága, és az 1922-ben indult és általa szerkesztett *Kölner Vierteljahresheftefür Soziologie,* az első német tisztán szociológiai folyóirat lett a társaság hivatalos közlönye. Wiesének arra nézve is volt javaslata, hogy a szociológia milyen elméleti mag körül szerveződjön: ez az ő *Beziehungslehre-je,* 'viszonytana' lett volna. Ezt az igényét természetesen sosem tudta megvalósítani. Elsősorban nem azért, mert ez a 'viszonytan' steril és értelmetlen klasszifikációnak bizonyult, hanem azért, mert a német szociológiaprofesszorok a hagyománynak megfelelően saját hűbérüknek tekintették tanszéküket, és nem kívántak mások elméleti gyámsága alá kerülni.

Wiese folyóiratához hasonlítható jelentősége volt az Alfred Vierkandt által szerkesztett 1931-ben megjelent *Handwörterbuch der Soziologie-nak,* mert ez volt a német szociológia első 'hivatalos' áttekintése, és mert benne szinte valamennyi akkori szociológus szerepelt. A német szociológia állapotának megfelelően a *Handzuörterbuchban,* noha a címszavak maguk logikusan voltak összeállítva, semmiféle szellemi egység nem fedezhető fel, mindenki a saját kedvenc elméleteit fejtette ki (egyedül Vierkandt és az akkor hozzá közel álló és viszonylag sok szócikket író Theodor Geiger szemlélete mutatott szellemi rokonságot). 1926-28-ban Franz Oppenheimer és Gotfried Salomon kiadtak egy tankönyvnek szánt három kötetes szöveggyűjteményt is *(Soziologische Lesestücke),* amelyben a terjedelem 1 %-át (6 oldalt) szentelték Webernek.

A weimari szociológia jellege

A weimari hivatalos német szociológia állapota és működésmódja sok hasonlóságot mutat a két évtizeddel korábbi amerikaiéval. Mindkét esetben egy kedvező (bár eltérő okokból kialakult) konjunktúra vezetett a szociológia egyetemi intézményesüléséhez, és mindkét esetben ahhoz hasonlított a tudomány működésmódja, amit korábban 'professzori szociológiának' neveztem. Mindkét esetben meghatározó szerepe volt annak, hogy a szociológia egymástól független, egymással versengő professzorok kezébe volt letéve, akik tudományuk saját verzióját igyekeztek érvényesíteni. E verziók egymással ellenségesen álltak szemben, közöttük nem lehetett szó együttműködésről.[233] Ennek a kooperációképtelenségnek a magyarázata az intézményi szerkezetben rejlett. A professzor független volt, de nem is számíthatott senki másra. Az általános féltékenység ennek a szerkezetnek természetes eredménye volt.[234]

[233] Ebben a tekintetben szembetűnő az ellentét az előző generációval. Tönnies, Simmel, Max Weber és Sombart között ugyan sok volt a szakmai ellentét és vita, de személyes kapcsolataik jók voltak. Munkásságukban volt egy közös mag, a kapitalizmus problémája. Más kérdés, hogy ezt a kutatást nem mint sajátosan szociológiai kutatást fogták fel.

[234] Käsler kortárs interjúk alapján megrajzolta a korszak szociológiájának 'szociogrammját'. Két egyértelműen sokra becsült szociológus, 'pozitív sztár' jelent meg: az öreg Tönnies és Vierkandt, feltehetőleg az általa kiadott *Handwörterbuch* miatt. A 'negatív sztárok' a DGS-ben vezető szerepet játszó von Wiese, Oppenheimer és az 1933-34-ben kulcsszerepet játszó Freyer. Alfred Weber teljes mértékben peremhelyzetben volt. (Kasler i. m. 304-305.) Szociometriai szempontból a csoport teljesen dezintegrált.

A később tárgyalandó amerikai esetben az intellektuális kudarcot megmagyarázhatta az, hogy a szociológia elsietve, megfelelő tudományos tőkefelhalmozás nélkül intézményesült, és tartalom nélküli héjnak bizonyult. A német esetben kicsit meglepő, hogy a szak *hivatalos* képviselői annyira terméketlenek maradtak. A német szociológusok előző generációja felvázolta egy impresszív, pluridiszciplináris kultúr- vagy társadalomtudomány körvonalait. De úgy tűnik, az intézményes nyomás erősebb volt, mint az intellektuális vonzerő. Az új professzorok nem engedhették meg maguknak, hogy ne egy saját szociológiai verziót vázoljanak fel hallgatóik előtt. A Landshut által megfogalmazott szemrehányás jogos volt. A szociológia sajátos tudástermelési módja miatt az előző nemzedékről többé-kevésbé megfeledkezett.

A weimari szociológia képlete mégsem ilyen egyszerű. Részben az intézményes szociológiában, nagyobbrészt annak a peremén mégis létrejött vagy folytatódott egy olyan kutatási irány, amely az előző nemzedék pluridiszciplináris megközelítését vitte tovább. Helyzeténél fogva ez a csoport nem egyetemi magánszociológiák építgetésére törekedett. Ennélfogva hosszú távon az bizonyult maradandónak, ami az egyetemi szociológia peremén vagy azon kívül született.

A weimari szociológia történeti megítélését nagyon megnehezíti, hogy alig több mint egy évtizedes kibontakozás után a politika hirtelen eltüntette. Olyan ez a történet, mintha a filmet a cselekmény kibontakozása, a legszebb monológok közben hirtelen elvágnák. A francia és az amerikai szociológia története folytatódott, mindenki eljátszotta a szerepét. Itt egyszer csak mindenkit elzavartak a forgatásról.

A weimari szociológia vége

A klasszikus német szociológia korszaka 1933 elején lezárult. Ismert, hogy a korszak több jelentős szociológusa és számos fiatal, a szociológia iránt érdeklődő ember emigrált, hogy többen visszavonultak a tanítástól, és többeket kényszernyugdíjaztak.

Az 1980-as évektől Németországban élénk vita folyt arról, hogy vajon volt-e szociológia a náci Németországban.[235] Käsler áttekintő munkájában[236] 39,1933-ban aktív német szociológus sorsát ismertette. Közülük 12-en hagyták el Németországot (pl. Karl Mannheim, Theodor Geiger, Max Horkheimer, Paul Honigsheim). 27-en otthon maradtak (a professzorok többsége: Hans Freyer, Werner Sombart, Othmar Spann, Richard Thurnwald, Leopold von Wiese, Alfred Weber, Hans Lorenz Stoltenberg, Andreas Walther). E 27-ből 13-an önként vagy kényszerből 'belső emigrációba' vonultak, azaz nem vettek részt a tudományos életben (pl. Ferdinand Tönnies, Leopold von Wiese, Alfred Weber, Alfred Vierkandt). 14 személyt tekint Käsler a nácizmussal rokonszenvezőnek. Közülük többen felhagytak a szociológia tanításával (Hans Freyer, Werner Sombart, Othmar Spann, Richáard Thurnwald). Tehát a legnagyvonalúbb számítás szerint is a szociológia személyi állományának csak a harmada maradt meg.

A DGS vezetése, Tönnies és von Wiese 1933-ban nagyon óvatosan viselkedett, Tönniest 1933 augusztusában néhányan rábeszélték, hogy mondjon le a társaság elnöki tisztéről. Sombart lett az elnök, és egy szakmailag jelentéktelen, de elkötelezett náci csoport nyomására Freyer került be az irányító triumvirátusba.[237] Végül 1933 december végén Tönnies írásos tiltakozása ellenére és Sombart döntő szavazatával a legalábbis két-

[235] Elsősorban Carsten Klingemann *(Soziologie im Dritten Reich,* Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1996) hangsúlyozta, hogy a szociológia fennmaradt a náci időszakban is.

[236] Käsler i.m. 528-529.

[237] Wiese írta Tönniesnek 1933 júliusában: „Vannak köztünk is olyanok, akik nem tudják elég gyorsan feláldozni személyes nézeteiket.“ Idézi Käsler i. m. 517.

értelműen viselkedő Freyer lett a társaság egyedüli 'vezére'. Ő azonban semmiféle tevékenységet nem fejtett ki, és ezzel — hogy szándékosan-e, erről máig vitatkoznak — megmentette a társaságot attól, hogy nyíltan kiszolgálja a rendszert.

A tanszékek többsége megszűnt, az emigráltak és kényszernyugdíjazottak helyét nem töltötték be. Igaz, hogy nem szociológia, hanem például népiségkutatás címszó alatt folyt empirikus társadalomkutatás, és akik ezt művelték (pl. Gunter Ipsen, Karl Heinz Pfeffer), a világháború után betagozódtak az újjáalakuló szociológiába. A rendszer valóban eltűrt és megkívánt valamiféle szociáltechnológiai kutatást, de igen szűk határok közt. Az a gyors intézményes növekedés, amely a rövid weimari időszakban megfigyelhető volt, nemhogy nem folytatódott, de az intézmények szinte kivétel nélkül eltűntek.

Schelsky 1959-ben az 1932-1933-ra kialakult helyzetről azt állította: „szociológiánk tematikája ebben az időben már a végét járta, a dallamokat lejátszották, a frontok megmerevedtek, a tudományban alig volt új fejlődési erő, és e helyzet egyébként megfelelt a német társadalmi és politikai helyzetnek, amely a nemzetiszocializmust előrelendítette."[238] A weimari politikai rendszer valóban összeomlott, de a szociológiában kifulladásról, szellemi kimerülésről nem lehet beszélni. Schelskyével szemben Mannheim helyzetértékelését tartom helytállónak. 1933. április 25-én írta Jászi Oszkárnak: „Kár, hogy itt összetörött minden, sikerült olyan progresszív generációt összehozni, amely a németségen belül egy más fejlődés irányába hajthatta volna a történelmet. De már késő volt. Most már másodszor élem át azt, de töretlenül mindig van erőm újrakezdeni."[239]

A kérdés az, hogy kikről van szó a 'progresszív generáció' kapcsán. Aligha a professzorok csoportjára gondolt Mannheim (noha egy rövid ideig közéjük tartozott). Sokkal inkább lehet e 'generáció' kapcsán azokra (az olykor egymással kapcsolatban sem álló) törekvésekre gondolni, amelyek — csak részben Weberhez kapcsolódva — egyfajta interdiszciplináris kultúrszociológiát próbáltak művelni. Formálisan sokan közülük nem is voltak szociológusok. Ennek a kísérletnek a bukását fájlalhatta Mannheim. Minthogy a náci rendszer nem viselte el az intézményeiben és gondolkodásmódjában, kutatási eljárásaiban bizonyos fokig autonóm tudományt, ez a kiformálódni kezdődő weimari modell is megvalósulatlan maradt. Ezzel eltűnt az egyetlen, esetleg életképes alternatíva a szociológiának az Egyesült Államokban a harmincas években kialakult modelljével szemben.

'Várurak' és elméletek

A szociológia számára kedvező weimari közegben a szociológia művelésének a kortársak számára leginkább látható formája, ebben az értelemben a szociológiai tudás uralkodó 'termelési módja', a 'professzori szociológia' volt. A német professzor Sombart szavával szólva 'várúr' vagy, ha elismertsége, tekintélye kérdéses, 'rablólovag'. Önállóságukra kényes, javaikat féltékenyen őrző tudósok voltak. Az utókor ítélete meglehetősen kemény lett: alig van valaki, akit ma komolyan vennének. Mannheim kivétel, és éppen az ő professzori működése volt a legrövidebb. A terjedelmes életművet hátrahagyó, filantróp orvosból lett professzort, az univerzális, liberális szellemű társadalomtudományt művelő Franz Oppenheimert (1864-1943) például leginkább csak annak kapcsán

[238] Schelsky, Helmut: *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie,* Düsseldorf: Diederichs, 1959, 37.

[239] *Mannheim Károly levelezése 1911-1946,* vál.: Gábor Éva, Budapest: Argumentum Kiadó — MTA Lukács Archívum, 1996, 60.

szokták emlegetni, hogy az ő nyugalomba vonulása után hívták meg a frankfurti tanszékre Mannheimet. Othmar Spann, a bécsi egyetem 'társadalomtan' professzora (1878-1950) inkább ideológusi szerepe révén ismert: a jobboldali mozgalmakkal rokonszenvezve arisztoteliánus társadalomfilozófiájára építette fel a rendi állam eszményét. Az ő sorsa is az lett, mint az osztrák katolikus orientációjú szélsőjobboldal sok prominenséé: 1938-ban az Anschlus után bebörtönözték.

A bemutatandó 'professzorokat' vagy elméleteik egy-egy érdekes vonása (A. Weber, Vierkandt, Freyer), vagy intézményes jelentőségük (Wiese, Freyer), vagy kutatási témájuk jelentősége (Geiger) miatt választottam ki.

Alfred Weber

Alfred Weber Max Weber öccse volt, és ebből ered minden baj, ami életművét illeti. Mint öcsről, nehezen lehet róla elfeledkezni, ugyanakkor mindenki óhatatlanul a bátyjához méri, és ez nem szerencsés az ő esetében. Bátyja nemcsak gondolati mélység és összetettség tekintetében állt felette, hanem az írásaiban felhasznált tényanyag gazdagsága, a történeti elemzések konkrétsága és eredetisége tekintetében is. Bátyjához való viszonya nem lehetett érzelmileg különösebben mély. Max hozzá írt levelei tárgyszerűek és indulatmentesek. Bizonyos tudományos és politikai együttműködés kialakult közöttük, de Alfred következetesen egy, a Max Weber által hirdetett módszertani és szociológiai alapelvekkel szemben álló szociológiát kívánt művelni. Ebben a testvéri rivalizálás mellett az intézményi pozíció hatását is fel lehet ismerni. Alfred Weber is 'várúr' volt a maga tanszékén, és ez egy önálló, a többiekétől — és főleg a Maxétól — eltérő szociológia kidolgozását kívánta meg. Alfred Weber is 'professzori szociológiát' művelt.

■ Alfred Weber 1868-ban született Erfurtban. Bonnban, Tübingenben, Berlinben tanult nemzetgazdaságtant. 1899-ben habilitált Berlinben, 1904 és 1907 között a prágai német egyetemen volt professzor. 1907-től ő is Heidelbergben lett egyetemi tanár. Max Webertől eltérően ő közgazdászként is önálló teljesítményt mondhatott a magáénak: mint az ipari telephelyválasztás elméletének *(Standortlehre)* megalkotója volt ismert (e tárgyban írt egy fejezetet a Max Weber által szerkesztett *Grundris*-be). 1909-től tartott kultúrszociológiai előadásokat. Részt vett a DGS megalapításában, és bátyja oldalán harcolt a szociológus-kongresszusokon az értékítélet-tilalom betartásáért. A német politikai rendszer kritikus megítélésében is egyetértett bátyjával. A világháború után már csak kultúrszociológiával foglalkozott. A nácizmus hatalomra jutásakor kényszernyugdíjazták, belső emigrációban élt. 1958-ban halt meg Heidelbergben.

• Fő művei:
Ideen zur Staats- und Kultursoziologie, Karlsruhe: G. Braun, 1927 (SK)
Kulturgeschichte als Kultursoziologie (1935), München: R. Piper & Co, 1950
Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie, München: R. Piper & Co., 1951 (GK)

Alfred Weber a maga szociológiafelfogását természetesen a Max Weberével szembesítve határozta meg. Nem tudta elfogadni bátyja objektivitás-felfogását, mert az úgymond csak az alapadatok vázának a felépítéséhez elegendő. A bonyolult élő képződmények, az átláthatatlan életösszefüggések „mindig csak beleérzően ragadhatok és érthetők meg." (SK 20.) Alfred Weber azonban nem a szorosan vett objektivitással, hanem Max Weber analitikus szemléletével, módszertani individualizmusával állt szemben. Nem fogadta el ezt az „individualista-szociológiai módszert", amely „a társadalmi struktúrát és annak mozgását... kizárólag az egyének társadalmi szándékai, beállítottságai és reakciói felől szemléli." (SK 22.) Ugyancsak hangsúlyozta, hogy minden kultú-

rára vonatkozó kutatás értékkötött *(wertgebunden)* (SK 21.) — és ezt a pontosan nem értelmezett értékkötöttséget szembeállította a bátyja 'kantiánus transzcendentális beállítottságával.' (SK 21-22.) Alfred Weber tehát a Max Weber által annyira hevesen elutasított holista szemléletet tette magáévá. Olyan kollektív fogalmakkal élt, amilyeneket a bátyja élesen elutasított. (GT1 45.) „Fontosabbnak tűnik, hogy egy totalitást többé-kevésbé adekvátan megragadjunk, mint az, hogy ezt a totalitást fogalmilag végérvényesen szétromboljuk egy felosztó megismerés kedvéért." (SK 21 .)[240]

Alfred Weber úgy gondolta, hogy a szociológia számára a legfontosabb, „ha azokat a sorskérdéseket, amelyekkel mindenki a történelem felé fordul, meg akarja válaszolni", hogy „az életet mint valami mozgót, áramlót szemlélje ...". (SK 5.) A szociológiát „egzisztenciális tudománynak" tartotta, nem szorosan vett szaktudománynak, mint a bátyja, hanem olyan megismerésnek, amely a „szellemi élet nyomorúsága" közepette segítséget nyújt az eligazodásban. (SK 6.) Ezt a tudományfelfogást a weimari korszakban sokan osztották (Alfred Weber totalizáló szemléletétől eltérő módon, de az övénél sokkal nagyobb hatással a nála habilitáló Mannheim Károly is).

Alfred Weber ezt az eligazítást egy átfogó, a történelemfilozófiát felváltó egyetemes szociológia révén vélte megadhatónak. Ennek az egyetemes igényű kultúrszociológiának volt egy — és csak egy — központi gondolata: a történeti folyamatok hármas rétegzettségének vagy tagoltságának a feltételezése.

Az első folyamat a társadalmi folyamat *(Gesellschaftsprozeß),* amelynek a mibenlétét elég nehéz megérteni. Alfred Weber ezt a folyamatot visszatérően 'testinek' *(körperhaft)* nevezte, és úgy tűnik, a népesség alakulását és eloszlását értette alatta. Így például azt írta, hogy a szociológus, ha a társadalmi folyamat magvát nézi, az számára olyan formaként jelenik meg, „amelyben meghatározott természeti feltételek mellett... a *természetes,* a különböző sorsközösségekben ható *emberi ösztön- és akaraterők* összessége 'népességként' összefoglalva valamiféle alakot ölt." (GK 48.) Ez nem tűnik túl világosnak, és úgy látszik, hogy Alfred Weber nem is kívánt erről többet mondani. Érdemi elemzéseiben a társadalmi folyamat nem játszik komoly szerepet.

A második, a civilizációs folyamatot intellektualizálási és racionalizálási folyamatnak látta. (GK 54.) Három elemét különböztette meg: „a gondolatilag formált világ- és énkép kialakítása ... a gyakorlati értelmi tudáskozmosz és a lét feletti uralomértelmileg formált eszközkészlet...". (GK 56.) Közérthetőbben: racionális világkép, racionális tudomány és racionális technika. Alfred Weber szerint a civilizáció folyamatában nem a technika az elsődleges, hanem a racionális, intellektuális tudás. Ez a tudás, mint írta, 'felfedezés': a racionális tudomány törvényei, például az euklideszi geometria tételei vagy a kopernikuszi világkép 'léteznek' (tehát nem a tudomány 'alkotja' őket). Az előzetes létezést és felfedezést kiterjesztette a technikai eszközökre is, a gőzgépre, a telefonra és a baltára: ezek mind „létünk gyakorlati-intellektuális kozmoszának 'tárgyai' és eszközei, mindazok, amelyekkel már rendelkezünk, és mindazok, amelyeket később fogunk megszerezni, ezek mind lényegük szerint léteznek, 'preegzisztálnak', mielőtt sikerülne azokat tudatos létünk szférájába magunkhoz levonni és hasznunkra fordítani." (GK 56-57.)

Alfred Webernél ennek a technikára is kiterjesztett platonista felfogásnak két lényeges következménye volt. Az első a civilizáció egyetemessége: ez a fenti tételből szinte automatikusan következik. A 'preegzisztencia' ugyanis következetesen csak az egész emberiség szintjén gondolható el (Newton mechanikája egyaránt preegzisztált a paleoli-

[240] Némi malíciával jegyezte meg Alfred Weber, hogy vallásszociológiájában Max Weber maga is — saját módszertani elveit félretéve — ilyen 'totalitásokat' tanulmányozott, igaz, a racionalizálás egyoldalú szempontja szerint. (SK 21.)

tikumban élt őseink, a Newton korában élt ausztrál őslakók és Newton brit honfitársai számára). Alfred Weber szerint az egyes kultúrák „csak a ma az egész emberiség birtokát alkotó civilizációs kozmosz zárt, az egész történelmen logikus lépcsők sorozatán keresztül vezető kidolgozásának tagjai.“ (GK 58.) A második, inkább implicit következmény az, hogy így a civilizáció története kumulatív, evolúciós folyamatnak tűnik, amelyben semmi nem veszhet el, legfeljebb egy időre visszamerül a 'preexisztenciába' (így 'szunnyadozott' a kopernikuszi világkép a későantikvitástól a XVI. századig). (GK 60.)

Alfred Weber nem fogadta el azt a Németországban népszerű gondolatot, miszerint a tárgyi világ, a technika lényegi emberi erők külsővé válása, objektiválódása. Ez kizárná a civilizációs tárgyak 'preegzisztenciáját', s nehezen tarthatóvá tenné azt az elképzelést, hogy a civilizáció története 'logikus lépcsők sorozata', evolutív jellegű. Azt a például Simmelnél igen színvonalasan megfogalmazott elképzelést, hogy a külsővé vált, ember által teremtett tárgyi világ szembefordul az emberrel, 1912-ben, a DGS kongresszusán tartott előadásában, ahol kultúrszociológiája alapelveit először kifejtette, Simmel nevének említése nélkül elvetette. (SK 45.) Alfred Weber szemében a technika, a civilizációs javak nem a lényegi emberi erőktől idegen javak — de pusztán csak a történelem egyik oldalát alkotják.

A kulturális folyamatot Alfred Weber első lépésben negatív jelzőkkel írta le: ez nem logikai általános érvényű dolgok kozmosza, nem objektív világ. A kultúrában „minden, ami keletkezik, lényege szerint be van zárva abba a történeti testbe, amelyben keletkezett, azzal bensőségesen össze van kötve.“ (GK 66.) A kultúra helyhez és időhöz kötött, ebben az értelemben nem egyetemes. Éppen ezért a kultúrában nem is a 'preegzisztáló' 'felfedezéséről', hanem 'teremtésről' *(Schöpfung)* van szó, valami újról. (GK 69.) Egyetemességről csak abban az értelemben lehet szó, hogy a kulturális értelemben lehet megadni a lét kivételesen nagy és mély értelmezését. A kultúra „a lét lelki-szellemi interpretációja, amely meghatározott, lelki-szellemi alaptapasztalatokból kiindulva, többé vagy kevésbé messzemenően minden meglevőnek és tapasztalatnak megadja az értékhangsúlyát, a létezésértelemre vonatkozó kifejtett tartalmat kölcsönöz nekik.“ (GK 67.) A kultúrában nincs egyetemes fejlődés sem. Itt csak a produktivitás váratlan fellángolásaival találkozhatunk, amikor valami váratlan, egyedi, új és kivételes keletkezik. (GK 70.)

Civilizáció és kultúra megkülönböztetése nem Alfred Weber találmánya volt.[241] Ő csak elméletinek tűnő formát, értelmezést adott e megkülönböztetésnek. Ebben az értelmezésben felismerhető az az értékelő mozzanat, amely a mélyet, eredetit, lelkit, egyedit mindig az értelmi és egyetemes fölé helyezi. Nem lehet azt mondani, hogy ez az értékelés Alfred Webernél mindent elnyomó, elsődleges lett volna. A civilizáció ugyan nála is 'csak' civilizáció, de annak egyetemességét, racionalitását értékelte és méltatta. Alfred Weber bátyjához hasonlóan liberális volt, talán elméletileg következetesebben is. Nála a civilizációs folyamattal kapcsolatban nem lehet olyasmiket olvasni, mint Max Webernél, aki a racionális kapitalizmusról mint 'acélkemény héjazatról', a racionális bürokráciáról mint a 'szolgaság házáról' beszélt. A probléma inkább az, hogy a civilizáció és a kultúra megkülönböztetéséből, ahogy azt Alfred Weber kezelte (a 'társadalmi folyamat' a maga meghatározatlanságában elsikkadt), a szociológiai kutatásra nézve nem következett semmi. Abban, ahogy Alfred Webernek a maga kultúrszociológiaként felfogott kultúrtörténetében egy-egy történeti korszakot jól vagy rosszul, mélyebben vagy felületesebben (többnyire inkább így) sikerült megfogni, a civilizáció és kultúra megkülönböztetése nem játszott szerepet — mert alig élt vele.

[241] Szépen elemezte e fogalmak német használati módját Norbert Elias (CF 101 sk.), aki egy időben Heidelbergben Alfred Webernél is tanult, és akinek fő műve egyben az Alfred Weberrel való vita is.

Leopold von Wiese

Wiese esetében látható legtisztábban, hogy a gyors intézményesülés a szociológiaprofesszorok számára milyen csapdahelyzetet teremtett. Erőteljesen ösztönözte őket az önálló 'rendszeralkotásra', hiszen ezzel gondolták egyetemen belüli pozíciójukat legitimálni, de nem segítette elő a tanszékek közti kooperációt (így Wiese és az ugyancsak Kölnben professzor Scheler között semmiféle együttműködés nem jött létre). Nem adott eszközöket a kiterjedtebb kutatásra sem. Wiese helyzete hasonlított az I. világháború előtti amerikai professzorokéhoz (volt is bizonyos, rövid életű hatása az Egyesült Államokban: 1932-ben Howard Becker lefordította fő művét).

■ Leopold von Wiese und Kaiserswaldau 1876-ban született régi porosz nemesi családból. Kezdetben őseihez hasonlóan ő is katonának készült, de a kadétiskolát egészségi okokból el kellett hagynia. Berlinben tanult nemzetgazdaságtant Schmollernél. 1902-ben doktorált. Kezdetben Wilhelm Merton frankfurti nagykereskedő alapítványaiban dolgozott. 1905-ös habilitációja után mérnöki és kereskedelmi főiskolákon tanított Berlinben, Posenben és Hannoverben, 1912-től a kölni kereskedelmi főiskolán. Amikor ez egyetemmé alakult, Wiese a gazdasági államtudományok és a szociológia professzora lett.

A weimari időszakban politikai és társadalmi kérdésekben nem nyilatkozott, a szociológiai társasággal, a folyóirattal és saját 'viszonytanának' *(Beziehunglehre)* kiépítésével foglalkozott. Személyes meggyőződése szerint liberális volt. 1933-ban kényszernyugdíjazták. 1935-ben ugyan kiutazott az Egyesült Államokba, Wisconsinban és a Harvardon tanított, de arra hivatkozva, hogy elveszítheti nyugdíját, visszatért Németországba, ahol egyfajta belső emigrációban élt, nem téve engedményt a rendszernek. Az 1945 után újraalakuló szociológiában már teljesen marginalizálódott. 1969-ben halt meg.

• Fő műve:
Allgemeine Soziologie als Lehre von den Bezihungen und Beziehungsgebilden der Menschen. Teil I. *Beziehungslehre.* Teil II. *Gebildelehre,* München: Duncker & Humbolt, 1924-1929 (AS)

Wiese szociológiai írásainak legjellegzetesebb vonása, hogy teljesen hiányoznak belőle a kortárs társadalomra, politikára való utalások. A szociológiai elméletnek szerinte a társadalmi alapmechanizmusokkal kell foglalkoznia, és ha ezeket megtalálta, akkor az elméleti munka következtetései majd sokszoros közvetítéssel hatni fognak a gyakorlati életben is. A szociológia Wiese szemében szaktudomány, nem olyasféle összefoglaló tudomány, mint azt korábban többen gondolták. A nemzetközi szociológiai irodalomban jól tájékozódott: ismerte mások mellett Durkheimet, Tarde-ot, az Egyesült Államokból Smallt, Rosst, Thomast, Parkot, Sorokint. A szociológiát végső soron empirikus tudományként gondolta el, azzal a megjegyzéssel, hogy az empíriára csak egy jól kidolgozott fogalomrendszer birtokában kerülhet sor. Diákjaival végeztetett ugyan empirikus vizsgálatokat, pl. a falu témakörében, de ezek — egyébként Wiese intencióinak megfelelően — nem voltak mások, mint köznapi megfigyelések lejegyzései a Wiese-féle fogalomépítmény segítségével.

Wiese tehát szociológiai fogalomrendszert dolgozott ki. Végső soron persze a Weber-féle *Gazdaság és társadalom* (legalábbis az I. része) sem volt más, mint fogalomdefiníciók sorozata. Bizonyára ez a példa is ösztönözte a későbbi próbálkozásokat. Csakhogy Webernél ez a fogalomépítmény telítődött korábbi, nem szociológiai szaktudományos tapasztalataival, Wiesénél viszont, minthogy a szociológiát világosan körülhatárolt önálló tudománynak tartotta, és mindennemű tapasztalatot megelőzően akart végérvényes fogalomrendszert alkotni, a definíciók üresek maradtak.

„A nyelv bármely más tudománynál jobban alátámasztja a szociológiát“ — írta Wiese (AS I: 55.), és ezzel szociológiája lényegét árulta el. Definíciói nagyobbrészt szótári jel-

legűek. Az I. kötetet az 'emberi viszonyok' nagyméretű táblázata zárta, és ez a táblázat a cselekvésekkel és folyamatokkal kapcsolatos német igék rendszerezése volt.[242]

A szociológia az emberi viselkedésekkel *(Verhalten)* foglalkozik — szögezte le Wiese (AS I: 1.) összhangban főleg amerikai olvasmányaival. A viselkedést a viszony *(Beziehung),* a képződmény *(Gebilde)* és a folyamat *(Prozeß)* fogalmai segítségével kívánta elemezni. A Viszonyt' abban az értelemben vette, ahogy azt bármely szótár meghatározná: a viszony két egység közötti kapcsolat, amelyben ezek különállása megmarad. (AS 1:3.) A társadalmi 'képződmény' érzékileg nem vehető észre, csak szimbólumok révén jeleníthető meg, a konkrét emberek lelkében él. (AS I: 8). A 'folyamat' azt jelenti, hogy az emberek és a képződmények „cselekvőleg hatnak egymásra." (AS I: 3.)

Wiesét olykor Simmel követőjének tekintik, és ő hivatkozik is helyenként (de csak helyenként) rá. De nemcsak Simmel szellemes meglátásainak és a korproblémák iránti érzékenységének nincs nyoma nála, hanem a szociológiáról mint a formákról szóló tudománynak sem. A rokonság illúzióját talán az keltheti, hogy Simmel a titkot, az alá- és fölérendelést, a harcot ugyanúgy a legkülönfélébb tartalmakkal telítődő formáknak tartotta, mint Wiese a maga rendszeresen levezetett viszony- és képződménytípusait. Ahol Simmel formák elemezhető, de nem rendszerezhető sokaságát látta, ott Wiese deduktíve levezethető típusok rendszerét. Két alapviszonyt különböztetett meg: „egyfelől a közeledés és (miután a kapcsolat létrejött) az együttesség *(Miteinander)* viszonyait, másfelől a széttartás és (az elválás után) a nélküliség *(Ohneinander)*[243] viszonyait." (AS 1:10.) A két irány, a kötés *(Binden)* és az eloldás *(Lösen)* adta aztán a viszonyok, képződmények és folyamatok táblázatának a rendezési szempontját. (AS I: 51.)

Mint a következetességre és logikára sokat adó ember, Wiese megalkotta a szociológia összefoglaló képletét is:

$$P=I*B_{1...x}*O*A_f;\ \text{illetve: } P= A*B;\ A= I*B_{1\ x};\ B= 0*A_f,$$

ahol P = a társadalmi folyamat; A = a cselekvő individuális beállítottsága; B = a szituáció; I = a cselekvő individualitása; $B_{1...x}$ = a megelőző szituációk; O = a tárgyi adottságok; A_f = a cselekvésbe bevont többi egyén beállítottsága. (AS 1:124-125.) Arra, hogy az egyes változókat miként lehetne mérni, Wiese nem vesztegetett időt.

A képződményeknek az a tipológiája, amelyre Wiese munkája második kötetében tett kísérletet, több kapcsolatot teremthetett volna a kortárs valósággal. Megkülönböztette a tömeget, a csoportot és absztrakt kollektívát, éspedig úgy, hogy a tömeg emberek cselekvési egységét *(Tateinheit)* jelenti, vagyis azt a képződményt, ahol az emberek fizikailag is kapcsolatban vannak; a csoport azt a tartós képződményt, amelyben az emberek viszonylag összetartozóak, és amely egységes; az absztrakt kollektívák, mint az állam vagy az egyház, pedig olyan képződmények, amelyek elszakadnak az emberek testiségétől, mint totalitások konkrétan nem észrevehetők (de eszmék révén mint folyamatok összefüggései észlelhetők). (AS II: 97., 128., 199-200.) Ez a 'szellemidegen' *(geistesfremd),* de fizikai kapcsolatoktól a nem fizikai, de szellemi kapcsolatokig terjedő skála végül is több volt már, mint puszta szótári definíciók sora. De Wiese nem törekedett arra, hogy ezt a tartalmi elemzésre kínálkozó lehetőséget megragadja.

[242] Bár a fentiek azt sugallhatnák, Wiese sok hasonlóan rendszeralkotásra törekvő kortársával ellentétben nem volt unalmas. Gördülékeny, jó ritmusú prózát írt. De a tartalom üveggyöngy-játék jellegén ez persze nem változtatott.

[243] Ilyen szó nemcsak a magyarban nincs, de a németben sem.

Alfred Vierkandt

■ Vierkandt 1867-ben született. Matematikát, fizikát és földrajzot tanult. Egy darabig középiskolai tanár volt. 1894-től Braunschweigban a *Technische Hochschulén* földrajzot, majd 1900-tól Berlinben néprajzot *(Völkerkunde)* tanított. Az egyetemi pályán a konzervatív történészek ellenállása miatt nagyon lassan haladt előre: 1913-ban érte el a legalacsonyabb *(auflerplanmaftiger)* professzori rangot, 1921-ben lett a szociológia rendkívüli, majd 1925-ben rendes tanára. A weimari időszakban ő is azok közé az ún. *Vernunftrepublikanerek* közé tartozott, akik gyakorlati, politikai megfontolásokból elfogadták a köztársasági rendet, de csak nagy belső ellenkezéssel és világnézeti fenntartással.[244]1934-ben nyugdíjazták, nem taníthatott. 1953-ban halt meg.

• Fő említett művei:
Gesellschaftslehre, Stuttgart: F. Enke, 1928 (GL)
Handwörterbuch der Soziologie (kiadó és szerkesztő), Stuttgart: F. Enke, 1931

Az először 1922-ben, majd teljesen átdolgozott formában 1928-ban megjelent *Gesellschaftslehre* (Társadalomtan) szándéka szerint elsősorban Tönnies, kisebb mértékben Simmel munkásságához kapcsolódó átfogó alapmunka kívánt lenni. Weberről könyvében csak imitt-amott vett tudomást. Sokszor hivatkozott etnológiai megfigyelésekre (ismerte Durkheim vallásszociológiáját is), de 'társadalomtana' nem empirikus adatokra támaszkodott.

Ennek alapvető oka az a fenomenológiai megközelítésmód volt, amelyben munkája legfőbb szociológiai újdonságát látta. A fenomenológiát Theodor Litt filozófustól tanulta. Vierkandt a fenomenológiai szemléletében „végső fogalmakról, azaz más fogalmakra vissza nem vezethető fogalmakról“ van szó; „e fogalmak megismerése és tárgyalása csak a szemlélet révén lehetséges, azaz úgy, hogy az ember az ilyen fogalmak sajátos lényegét ... egyetlenegy (reális vagy képzelt) példán belső szemlélet segítségével tisztázza.“ Ennek következtében „az e fogalmak lényegébe való belátás ... egyetlen példa megszemlélése révén érhető el ...“. (GL 19.) Mint az előszóban írta, nem történeti kultúrszociológiát akar művelni, nem a társadalmi felemelkedésről, a szociológiáról vagy a kriminálstatisztikáról akar értekezni. „E könyv tárgyát ezzel szemben az általában vett társadalmi élet végső formái, erői és tényei képezik, amelyek minden történeti változástól függetlenül a társadalom lényegéből következnek.“ (GL v.) Ezekhez a 'végső formákhoz' nem a módszeres összehasonlító kutatás révén, hanem a 'belső szemlélet' útján kívánt eljutni.

A társadalomban úgymond számos emberi hajlam figyelhető meg. Alapvető a társadalmi létezés szempontjából az embernek az érték *(Wert)* és érvényesség *(Geltung)* utáni törekvése, azaz az, hogy az ember egyéni értékének és az érték érvényesülésének tudatában legyen. Ezt nevezte Vierkandt önérzésnek *(Selbstgefühl),* amelynek megszerzése és megtartása a csoporttól, „az egyén csoport általi értékelésétől függ.“ (GL 24-25.) Vierkandt a becsvágyó példáját említette: ő ugyanis nem pusztán arra törekszik, hogy másokon uralkodjon, hanem az elismerésüket is el akarja nyerni. Ez a törekvés „előfeltételezi éspedig szükségszerűen azt, hogy embertársaink nemcsak jelen vannak, hanem ennek az ösztönnek a hordozójával belső kapcsolatban is állnak, amennyiben kifejezetten elismertetik az a joguk, hogy az ő értékéről vagy értéktelenségéről döntsenek“. (GL 26.) Úgy látszik, mintha a csoport elsődleges lenne az egyénnel szemben. Az egyik legfontosabb hajlam nem értelmezhető tényleges csoportkapcsolatok nélkül. „Amit mások mint rólunk alkotott képet magukban hordoznak, azt ugyanakkor mi realitásként éljük meg, mégpedig bennünk levő igen erős realitásként. Így tehát másokban élünk, és má-

[244] Vierkandt politikai írásairól lásd Stölting i.m. 335 sk.

sok képzetei élnek bennünk." (GL 159.)[245] Csakhogy a csoport realitásának a forrása mégiscsak az önérzés, vagyis egy alapvetően egyéni hajlam. Vierkandt körkörösen érvelt: az egyéni hajlamok alakítják a csoportot, a csoport az egyéni hajlamokat. Vierkandt hallgatólagosan mindig feltételezte, hogy a csoport tényleges létező. Ebben az értelemben szociológiai 'realista' volt. Ez nem fenomenológiai módszeréből következett, ellenkezőleg: a következetes szociológiai fenomenológia — mint Schütznél látható lesz — inkább a szociológiai 'nominalizmus' felé hajlik, azaz a társas képződményeket a cselekvők konstruktumainak tartja. Vierkandt nem tett elméleti erőfeszítést arra, hogy összeegyeztesse a társadalomtannak az emberi hajlamokból való levezetését a csoportnak mint valós képződménynek a feltételezésével.

Nem az önérzés az egyedüli csoport- és társadalomalakító hajlam. Vierkandt nagy jelentőséget tulajdonított az alárendelődési ösztönnek *(Unterordnungstrieb).* Ennek bemutatását a kutya, majd a gyermek alárendelődési ösztönével kezdte, majd így folytatta:

> „A felnőttek ennek megfelelően viselkednek a tekintélyes és vezető személyiségekkel szemben. A történelem Napóleonhoz hasonló zseniális vezérszemélyiségei azt mutatják nagyban, amit kisebb méretekben naponta megfigyelhetünk magunk körül: lényegük a környezetükben vak odaadást vált ki, amelyben az ellenállás teljes lehetetlensége is benne van." (GL 38.)

Az alárendelődés „egészséges, normális és boldogító állapot", épp ezért úgymond nem ellentétes az önérzésre való törekvéssel. (GL 61.) Ennek megfelelően „talán semmi sem gyökerezik olyan mélyen az emberben, mint a *vezér iránti szükséglet."* (GL 65.) Az alárendelődési ösztön tehát örök, mi több, az embert ez emeli fel önmaga fölé. „Az alárendelődési ösztön hozza ki a legjobbat az emberből." (GL 66.) Vierkandt arra a korábbi munkáiban kifejtett elképzelésre támaszkodik, hogy az ember eredendően (és a 'primitív' még mindig) lusta, és ennélfogva képtelen az alkotásra. Ebből következik az uralom pozitív szerepe. Vierkandt antropológiai eszméi erőteljesen normatívak: antiliberalizmusa, a demokráciával szembeni bizalmatlansága mélyen gyökerezik.

Az alárendelődési ösztön nem áll egyedül. Vierkandt beszélt a másokon való segítés ösztönéről, a harc ösztönéről is, majd a szimpátia jellemzésére tért át, hiszen végül is ez a társas világ alapjelensége. A szimpátia az, amely lehetővé teszi állapotok és viselkedési módok egyénről egyénre való átterjedését. (GL 102.) Szerepe van a szóbeli befolyásolás, a hiszékenység *(Glaubigkeit)* létrejöttében. Ez utóbbi pedig nélkülözhetetlen az ember viselkedése szempontjából, hiszen a kételkedés és a bizalmatlanság aláásná a kapcsolatokat. (GL 123.) Ebben a megközelítésben a szimpátia és az alárendelődés fenomenológiailag szinte összeolvadt, hiszen „az a mód, ahogy a tisztelt személyiséget az őt tisztelők magukba beépítik és sajátjukká teszik, ahogy a saját énjükben ... hat és uralkodik", érthetetlen lenne, ha nem látnánk, hogy a példaképét követő ember „élete nem tisztán önmagából ered, hanem ezzel egy időben egy másik személyből is." (GL 160.)

A társadalom, a csoport értelmezése Vierkandt elméletének középponti eleme. „A társadalomban az emberek sajátos módon nem egymás mellett, hanem egymásban élnek, lelkük a társadalmi folyamatokban többé vagy kevésbé összefolyik ...". (GL 174-175.) A társadalom 'valóságos' létező, nem a cselekvők értelmi teljesítményei konstituálják. Az egyén nem különül el teljesen a környező csoportjelenségektől, a saját élmény és az idegen élmény között nincs egyértelmű határ, a személyek ténylegesen

[245] Érdemes ezt a gondolatot összevetni Charles H. Cooley a szociológiai irodalomban sokat emlegetett 'tükör-én' metaforájával.

egyetlen egésszé olvadhatnak össze, például a mi-érzésben. (GL143-144.) A csoport valódi egység, „nem az egyes egyének hozzák létre, hanem csak hordozzák azt." (GL 326.)

Vierkandt úgy vélte, hogy szociológiai rendszere Tönnies elképzeléseit fejlesztette tovább. Ám Tönniesszel ellentétben Vierkandt a közösség és társadalom között csak fokozati különbséget látott. A közösség „a társadalmi kötöttség legszorosabb formája", olyan kapcsolat, amelynek az ember nincs teljesen tudatában. (GL 209.) A közösségiség fokozható, beszélhetünk 'közösségközeli' *(gemeinschaftsnahe)* és 'közösségtől távoli' *(gemeinschaftsferne)* viszonyokról attól függően, hogy az embert egész valójában veszik-e, hogy a közlés élményébe vegyül-e személyes élmény is, hogy az emberek tudatállapotát inkább az egyenlőség, egyformaság jellemzi-e. (GL 233-238.) A nem-közösségi vagy 'közösségtől távoli' viszonyok között Vierkandt megkülönböztette a jogi, hatalmi és harci viszonyokat — ezek ebben a sorrendben távolodnak a közösségiségtől. (GL 248.)

Vierkandt 'társadalomtana' nem volt és sajátos 'fenomenologikus' eljárásmódja miatt nem is lehetett értékmentes, de nem is akart az lenni. Az emberi hajlamok Vierkandt által adott jellemzésével nem fért volna össze az individuális szabadságjogok előtérbe állítása. A társadalom közösségi alapjaiból a demokratikus eljárások értékének viszonylagossága következett; így például kiemelte a többségi döntések irracionalitását. (GL 346.) Mérsékelt szociális reformelképzeléseit a polgár állammal szembeni kötelességeinek rajzával ellenpontozta. Az pedig, hogy a 'vezér' szükségességét mint egyetemes társulási jelenséget értelmezte, valóban értelmetlenné tett volna bármifajta demokratikus hitvallást. Az igazi osztályviszony jellemző jegyének az engedelmesség akarását *(Gehorsamswillen)* tartotta, azt a viszonyt, ahol elismerik a felsőbb osztály tagjainak előkelő voltát *(Vornehmheit).* (GL 292.)

Vierkandt egyik legérdekesebb és Simmelre emlékeztető elemzése, amelyben szociológiájának normativitása is nyilvánvaló, a nézőről *(Zuschauer)* és szemlélődőkről *(Betrachter)* szól. A néző elsődlegesen az, aki a cselekvőre nyomást gyakorol, hogy a szokásoknak megfelelően viselkedjen, és ezzel biztosítja az erkölcsi rend érvényesülését. (GL 406-407.) A néző és a cselekvő szerepe természetesen állandóan felcserélődik. Más a helyzet a szemlélődővel. A szemlélődő az, aki a cselekvéstől távol van és távol is marad. „Nem az átélők, hanem a szemlélődök alakítják a nézeteket, és ezzel közvetve hatást gyakorolnak az adott ügyben az élet alakítására is." (GL 409.) így a szegénység elviselhetőségéről nem a szegények, hanem a szemlélődök beszéltek; a háború üdvös hatásairól azok, akik maguk nem vettek részt a harcban. A szemlélődőnek a cselekvéstől való távolságából következik, hogy „követeléseit és erkölcsi ítéleteit tekintve szigorúbb", de az is, „hogy ítéleteiben nagyobb világosságot és megfontoltságot mutat." (GL 410.) A szemlélődök — és ki ne ismerné fel, hogy itt az értelmiségről van szó — hajlanak arra, hogy kivételnek tartsák a gondolkodásbeli zavart, az aljas érzületet, a képzetek zavarosságát. Ezért a szemlélődök ítéleteikben a tények tekintetében is tévednek, de gyakran hamis értékítéleteket állítanak fel. A szemlélődő „olyan követeléseket támaszt a valósággal szemben, amelyeket saját álláspontjából merített, és mivel a tények nem felelnek meg ennek, olyan negatív értékítéletet mond róluk, amely nem illeszkedik a körülményekhez." A valóságidegenség, a cselekvőkkel szembeni felelőtlenség — ezek az értelmiségiek címére többnyire hatalomközeli oldalról intézett kifogások visszatérő mozzanatai. „Valójában a szemlélődőnek, aki az élet egész összefüggésétől távol van, sokkal könnyebb dolga van a megítélésben, mint annak, aki ebbe az összefüggésbe van száműzve." (GL 412.) Ez is az értelmiségről szóló szociológiai ítélet, akárcsak a Mannheimé, de ez a konzervatív értelmiségkritika alapmotívumait emeli be a szociológiai elméletbe.

Hans Freyer

Freyer, akinek a náci hatalomátvétel után játszott szerepét már említettem, sajátos elméleti álláspontot képviselt a német szociológiában. A szociológiának szerinte a kor aktuális kérdéseire kell választ adnia, azaz gyakorlati szerepet szánt neki. Fő munkájában — bizonyos fokig a később elemzendő kortárs Mannheim Károlyhoz hasonlóan — a gondolkodás alapszerkezeteinek tisztázására törekedett. A társadalmi-szellemi világ konkrét elemzésére azonban nem vállalkozott. Gyakorlati orientációja inkább bizonyos jobboldali világnézeti szimbólumoknak a szociológiába való beépítésében mutatkozott meg.

■ Hans Freyer 1887-ben született egy postatisztviselő fiaként. Greifswaldban és Lipcsében tanult filozófiát, történelmet és gazdaságtant. 1911-ben doktorált. Tanítás mellett tovább járt egyetemre Berlinben, ahol Simmellel került kapcsolatba. Az I. világháborúban katona volt. 1920-ban Lipcsében habilitált filozófiából. 1922-ben lett professzor Kielben, 1925-ben a szociológia professzora Lipcsében. Kinevezése összefüggött azzal, hogy a szociológiát ő is egyfajta szintetizáló, világnézetet adó tudománynak tartotta, akárcsak a porosz felsőoktatást akkor irányító Carl Heinrich Becker. Freyer sajátos szintézisre gondolt: a világháború után kapcsolatban állt az expresszionista, aktivista *Jugendbewegunggal,* amely az ipari társadalommal szemben állva, a természetközeli teremtő, mitikus közösséget kereste. Freyer több szépirodalmi szándékú írásában *(Antäus* 1918, *Prometheus* 1923) adott hangot ennek a törekvésnek. A közösségkeresés nála a hatalom és a tekintély konzervatív helyeslésével párosult, és a szellem és a hatalom összefüggését hangsúlyozta, 1931-ben pedig *Revolution von Rechts* című írásában fogalmazta meg a weimari rendszer jobboldali kritikáját. A náci hatalomátvétel után, mint említettem, a DGS megszűnésében játszott szerepet. Freyer határozott jobboldalisága ellenére sem lépett be a náci pártba. A rendszerben az ő bizonyos szellemi önállóságot jelentő szociológiájának sem volt helye, ezért a történelem felé fordult, és 1938 és 1944 között egyfajta negyed-emigrációban Budapesten vezette a Német Kultúrintézetet. Az egyetemen is előadott. 1948 és 1952 között lexikonszerkesztőként működött, 1955 és 1963 között Münsterben volt a szociológia professzora. Politikai múltja és szellemi beállítottsága miatt is elszigetelődött az újabb német szociológiában, de közvetve, tanítványa Helmut Schelsky révén mégis befolyásolta azt: Schelskynél habilitált az új német szociológia képviselőinek jelentős hányada. Kései korértelmezésében *(Theorie des gegenwürtigen Zeitalters,* 1955) konzervatív alapról bírálta az ipari társadalmat. 1969-ben halt meg.

Freyer figyelembe veendő hatást gyakorolt Hajnal István eredeti történetszociológiai koncepciójára.

• Elemzett művei:

Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie (1923), Leipzig: Teubner, 1934 (TOG)

Soziologie als Wirklichkeitsxvissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie, Leipzig: Teubner, 1930 (SW)

Freyer — a Webert befolyásoló újkantianizmust megkerülve — Diltheyen és Simmelen keresztül Hegelhez nyúlt vissza; ez tagadhatatlanul bizonyos eklektikus jelleget adott fejtegetéseinek. Filozófiai álláspontját, amely szociológiájának alkatát is meghatározta, többször is megjelentetett, inkább egyetemi tankönyvnek szánt kultúrfilozófiai értekezésében mutatta be.

Kiindulópontja az volt, hogy a szellemtudományos értelmezés sokfajta változata mögött az az erős mag rejlik, miszerint „valamely szellemi terület, sőt egy egész kultúra valamennyi teljesítményében alkotó módon egy jellegzetes szellemi lét, egyfajta organikus szellemi élet fejeződik ki.“ (TOG 4.) Freyer figyelme tehát az egyén feletti kulturális jelenségekre irányult. Ez filozófiai értelemben egyfajta objektív idealizmust jelentett, ami nem meglepő egy Hegel-követőnél. Freyer azon áramlat örökösének vallot-

ta magát, amely a szükségszerűséget és a szabadságot, a létet és a kellést *(Sollen)* egymást az említett organikus-szellemi létben kölcsönösen átható kategóriákként fogta fel. (TOG 5.) Sajátos, a filozófiai értelemben vett megértésben kifejeződő belső kapcsolatot tételezett fel a szellemtudományos megismerés tárgyát képező valóság és a megismerő között. A szellemi élettapasztalat naiv-intuitív megismerő beállítottságától „a szellemtudományok megértő teljesítménye nem lényege szerint különbözik, nem is mélység és intenzitás tekintetében való feltétlen fölénye tekintetében, hanem csak egy bizonyos módszeres apparátus hozzájárulása miatt." (TOG 7.) Ez egyrészt azt jelenti, hogy a szellemtudományok is részei az 'organikus szellemi létnek', másfelől azt, hogy a megismerés módszerei közvetlenül ebből az 'organikus szellemi létből' származnak.

Freyert a szellem tárgyiasulása, az objektív szellemi formák keletkezése érdekelte - ez hegelianizmusából eredt, és ez vezette el később a szociológiához is. Ezt a tárgyiasulást a jel felől próbálta bemutatni (és itt a lipcsei filozófus-pszichológus Wilhelm Wundt elképzeléseire támaszkodott). A jel elsődlegesen ábrázoló gesztus, de mint ilyen önállósul, objektív értelem hordozója lesz, végül egy harmadik lépésben az anyagi világban is módosulást idéz elő — és ezzel jön létre igazán az objektív szellem. (TOG 16-32.) Freyer ugyan 'anyagi világról' beszélt, de nála a szellem nem munkatevékenység révén objektiválódik (mint bizonyos fokig Hegelnél, valamint Marxnál), hanem a jel anyagi rögzülése révén. Ez az objektív szellem forma, és „objektív szellemi jellegét tekintve lényegi ismertetőjegye nem az, hogy mint jelentésteli képződmény valamiképpen anyagilag rögzült, hanem az, hogy *forma lett,* és mint forma szemben áll az élményfolyammal, az mint formát készen találja és megtölti." (TOG 53.) Felismerhető, hogy Freyer ezen a ponton, ahol az élmény, az élet és az anyagilag rögzült, objektiválódott forma dialektikáját hangsúlyozta, az egyébként semmilyen formában nem hegelianus Simmelre támaszkodott. A társadalmi forma vagy műveltség az objektív szellem egyik formája az alakzat *(Gebilde* — például az öntörvényű, önmagán kívülre nem mutató műalkotás), az eszköz és a jel mellett. (TOG 55.) A szociológia tehát az objektív szellem egyik objektivációs formáját hivatott tanulmányozni.[246]

Freyer különbséget tett a 'logosztudományok' és az ethosztudományok' között. Az előbbiek (a hagyományos humán tudományok) azokat az alakzatokat *(Gebilde)* vizsgálják, amelyekben „az idő megáll, az élet formákba vált át". (SW 84.) Az ethosztudományok által vizsgált társadalmi alakzatok azonban mások: „Mindig meghaladják magukat, nem egy új dimenzió irányában, hanem egy más, megváltozott társadalmi helyzet irányában." (SW 84.) A szociológia mint ethosztudomány az élet, a változás, a történés, az idő vizsgálata. A szociológiában *„egy eleven valóság ismeri meg önmagát".* (SW 83.)

A szociológia mint 'valóságtudomány' *(Wirklichkeitswissenschaft)* kifejezés ugyan Webert látszik idézni, de Freyer felfogását mély árok választotta el a Weberétől.[247] Webernél a 'valóságtudomány' kifejezés arra utalt, hogy az általa elképzelt társadalomtudomány nem a törvényeket, hanem a valóság „egyes jelenségeinek összefüggését" kell hogy kutassa. (OBJ 29.) Freyer szerint viszont a társadalmi valóság az objektív szellem, így e valóság tudománya éppenséggel a (természetesen nem törvényjellegű, ha-

[246] Hajnal István figyelmét formának és életnek ez a dialektikája ragadta meg. Hosszan ismertette és értelmezte az 'objektív szellem' freyeri elméletét (lásd Hajnal István: Történelem és szociológia (1939), in: Hajnal István: *Technika, művelődés. Tanulmányok,* Budapest: MTA Történettudományi Intézete, 1993,171-181.), és a formaképződésben találta meg a két tudomány együttműködésének az elvét: „A konkrét szerkezetiségek tanulmányozásában találkoznánk, s kell is találkoznia a történelemnek és a szociológiának. Szerkezetiségek, amelyek által az emberiség mintegy kiemeli magát az élet ösztönös folyásából. Az anyaghoz kapcsolódik, anyagot vesz fel a maga életműködésébe, hogy aztán mint társadalmi óriásüzem, ura legyen a maga és a külső világ természetének." I. m. 181.

[247] Weber történeti kutatásait Freyer nagyra tartotta, a *Gazdaság és társadalom* fogalmi konstrukcióit viszont nem. (SW 146-147.)

nem szellemi) összefüggést, az egészet és annak megmutatkozását kell hogy vizsgálja. Ez az elképzelt freyeri szociológia — a hegeli inspirációnak megfelelően — „egy adott társadalmi valóság tudományos öntudata". (SW 5.) A szociológia tehát igen bensőséges módon kapcsolódik a vizsgálata tárgyát képező kultúrához.

> „Nem csupán arról van szó, hogy bármely tudományos teljesítményhez vagy bármely műalkotáshoz hasonlóan [a szociológia] hallgatólagosan és tudattalanul, fiziognómiájában magában hordozza kultúrájának szellemét, hanem arról is, hogy ezenkívül fogalmaiban is a legvégsőkig egy meghatározott társadalmi rend valóságára irányzott, és ilyennek is kell lennie ...". (SW 6.)

Freyer ezzel nemcsak a törvénytudományos szociológiát nyilvánította lehetetlennek, nemcsak a tudományos tudás társadalmi lét általi meghatározottságát állította, mint Mannheim,[248] hanem azt is, hogy nincs semmilyen mód e meghatározottságból kilépni. Számára ez nem jelentett gondot. A Valóságtudomány' épp e bensőséges kötődés révén része az objektív szellemnek, és ennél többre Freyer nem is vágyott. Abból a hegelianus gondolatból, hogy a megismerő és a megismert ugyanannak a szellemi valóságnak a részei, egyfajta aktivizmus következett, gyakorlatközpontúság, akárcsak Lukácsnál, aki annak a proletariátusnak az álláspontjával azonosult, amely az adott elidegenült valóságot tagadta, és feltevése szerint gyakorlatilag át akarta alakítani. Freyer mentes volt a forradalmár ifjúhegeliánus eretnekségektől, és fenntartások nélkül tudott azonosulni az objektív szellem fennálló formáival, azaz az állammal és a néppel.

A freyeri szociológia nem szemlélődő jellegű. Ez következik abból, hogy a társadalmi alakzatok az objektív szellem állandóan változó alakzatai, és hogy a szociológia ehhez a szellemi valósághoz bensőségesen kapcsolódik.

> „Az elmélet értelme itt nem a megértő szubjektum gazdagodása a formák sokfélesége által, hanem a létezésünk feltételeibe való belátás, döntésünk elmélyítése, valóságunk alátámasztása. A megismerőnek nem szuverénnek, hanem felelősnek kell lennie, nem a helyzetétől, hanem a helyzetében és a helyzetével *szemben* kell szabadnak lennie." (SW 91.)

Ez a fajta szociológia nem lehet weberi értelemben értékmentes. Mint írta, a szociológia etikai tudomány, nem abban az értelemben, hogy erkölcsi normákat állítana fel, hanem abban, hogy „megismerésének tárgya egy akarati irányt rejt magában." (SW 206.) Ezt az akarati irányt kell tehát a szociológiának megragadnia. Noha Freyer sokat hangsúlyozza az akarat és az aktivitás szerepét, sehol nem próbálta meg, hogy elemezze az objektív szellem és a szubjektív akarat, a kollektív és egyéni cselekvés viszonyát.[249] Hegelianus filozófiája az objektív és szubjektív szellem között összhangot látott, sokszor ködös, filozofáló szociológiája azonban ezt az összhangot ténylegesen nem tudta megragadni.

[248] Freyer külön alfejezetet szentelt a tudásszociológiának. A marxi ideológiafelfogást a maga leleplező, varázs alól feloldó *(entzaubernd)* tendenciájával elutasította, és helyeselte, ha „a társadalmi életet valamennyi formájában mint eszmék által áthatottat és eszmék által meghatározottat gondolják el". (SW 109.) Mannheim Freyertől dicséretet kapott, csak éppen ideológiatana központi problémáját, a hamis tudat kérdését nem említette.

[249] 1931-es politikai írásának *(Revolution von Rechts)* középpontjában a nem konkretizált, mitikussá növelt akarat állt. „A forradalmi elv ... lényege szerint nem struktúra, nem rend, nem építmény. Tiszta erő, tiszta felfelé való törés, tiszta folyamat. Azt kérdezni, hogy milyen formába fog illeszkedni, ha mozgása céljához ér, nemcsak hamis, hanem gyáva is." Idézi Üner, Elfriede: *Soziologie als „geistige Bewegung". Hans Freyers System der Soziologie und die „Leipziger Schule",* Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft, 1992, 63.

Freyer az alapvető szociológiai fogalmak (társadalom, közösség, rendek, osztályok, állam) tárgyalása kapcsán próbálta mégis megtalálni, hogy melyik az az 'akarati irány', az az „igaz, helyes akarat" *(wahres Wollen),* amely megalapozhatná a megismerést, és amelyhez ez a megismerés kötődhetne. (SW 307.) Ez természetesen nem a munkásosztály akarata, nem a szocializmusé — de Marxszal, a szocialista elképzelésekkel, az osztályfogalommal Freyer alaposan foglalkozott, és nem tagadta, hogy a modern társadalom osztálytársadalom. Ahhoz képest, hogy milyen fontos a saját szociológiája megalapozása szempontjából, igen kurtán jelezte, legalábbis elméleti munkájában, hogy mit tekint ama bizonyos 'igaz akarat' hordozójának. Sejteni ugyan kezdettől lehetett, hogy ez a nép és állam, de ezt csak könyve utolsó előtti lapján szögezte le.

> „Nem kételkedünk abban, hogy aki a dolgokat realisztikusan fogja fel, legalábbis a mai európai helyzetben a *népeket* fogja megjelölni mint az új társadalomképző elv érvényesülésének terepét. ... További döntések tárgya az új rend *államiságának* jellege és foka, a lényegileg konzervatív társadalmi hatalmak szerepe, a társadalmi tömegrétegek rendies kristályosodása, az újonnan fellépő utópiák valós hatékonysága. Mindezek a döntések jelölik ki csak azt a középvonalat, amely mentén a szociológia rendszere és különösképpen a jelen struktúrájának a fogalma egymáshoz rendeződik." (SW 305-306.)

Ha nem is érthető pontosan, hogy ki és mit dönt el, nép és államiság 1930-ban elég világos politikai programot is jelentettek.

Theodor Geiger empirikus szociológiai kísérletei

A húszas évek végétől több formában és keretben megjelent az empirikus szociológiai kutatásra irányuló szándék. Minthogy e törekvések legtöbb képviselőjéről ebben az összefoglalásban nem eshet szó, legalább a legfontosabb szereplők nevét meg kell említeni. Richárd Thurnwald (1869-1954), aki etnológusból lett szociológussá (kényszerből, mert a német gyarmatokat mint kutatási területet elvitte a világháborús vereség), Berlinben sürgette, hogy a szociológia saját maga is végezzen kutatásokat a terepen. A hamburgi Andreas Walther (1879-1960) és a lipcsei Hans Freyer professzorok egyaránt terveztek a városra és társadalmára irányuló vizsgálatokat (Walther az amerikai példán fellelkesedve). Voltak inkább gyakorlati és empirikus problémák felé forduló intézmények (a teológus Karl Dunkmann (1868-1932) szociológiai népfőiskolája, az *Institutfür angewandte Soziologie* Berlinben vagy az ipargazdaságtannal foglalkozó Götz Briefs (1889-1974) *Institut für Betriebssoziologie*-ja ugyancsak Berlinben, a *Technische Hochschulé-n.)* 1930-ban jelent meg a kultúrfilozófus és -szociológus Siegfried Kracauer (1889-1966) *Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland* című, korábban újságban közölt riportsorozata. Ez azokat a mechanizmusokat vizsgálta, amelyek révén az alkalmazottak számára elfogadhatóvá és kívánatossá válik életük, amelyek révén egyre távolabb kerülnek attól, hogy objektív proletár voltuk ellenére osztálytudatossá váljanak. Az egyetemi szociológiában az egyetlen igazán komoly munkát Theodor Geiger végezte. Ő ezért nem is illik be tökéletesen a 'várúr' professzorok körébe — nem is egyetemen, csak a sokkal alacsonyabb presztízsű műszaki főiskolán volt professzor.

■ Theodor Geiger 1891-ben Münchenben született egy gimnáziumi tanár fiaként. A gimnázium elvégzése után jogot tanult. Az I. világháborúban önkéntesként vett részt. A háború befejeződése után doktorált. Kisebb szerepet játszott a müncheni tanácsköztársaságban.

1920 és 1928 között Berlinben egy népfőiskola vezetője volt, intenzíven foglalkozott a felnőttoktatás kérdéseivel, mellette a statisztikai hivatalban is dolgozott. 1922-ben belépett a szociáldemokrata pártba, ahol a mérsékelt, revizionista szárnyhoz állt közel. A gyakorlati reformok szükségességét hirdette, nem kedvelte a nagy ideológiai konstrukciókat. Arról azonban a párt legnagyobb részével együtt meg volt győződve, hogy a gyakorlati reformok nyomán a kapitalizmust felváltja a szocializmus. 1928-ban a braunschweigi *Technische Hochschule* szociológia professzora lett. Játszott bizonyos szerepet abban, hogy a TH a nácik vezette tartományi kormány szándéka ellenére nem adott rendkívüli professzori címet Hitlernek (erre azért lett volna szükség, hogy az osztrák állampolgár Hitler azonnal elnyerhesse a német állampolgárságot). 1932-ben a párt 'felelőtlen' politizálása miatt kilépett a szociáldemokrata pártból. 1933 elején megpróbált alkalmazkodni bizonyos fokig az új rendszerhez, opportunista módon, abból a megfontolásból, hogy a borzalom úgyse tart soká, és egy eugenikai munkát publikált. A braunschweigi hatóságok előtt Geiger múltja nem volt ismeretlen, 1933 szeptemberében elbocsátották, így 1933 októberében Dániába emigrált. Itt alkalmi támogatásokból, megbízásokból élt, míg 1938-ban kinevezést nem kapott az aarhus-i egyetemre. Dánia megszállása után előbb vidéken rejtőzködött, majd Svédországba menekült, ahol vendégtanárként több egyetemen tanított. 1946-ban tért vissza Aarhusba, megszervezte az első skandináv kutatóintézetet. 1952-ben, egy amerikai előadássorozatról hazatérőben a hajón szívrohamban elhunyt.

- Elemzett munkája:
  Die soziale Schichtung des deutschen Volkes. Soziographischer Versuch auf statistischer Grundlage, Stuttgart: Enke, 1932 (SSDV)

Geiger (mivel népfőiskolai tanárként számos témával kellett foglalkoznia) sokféle dologról értekezett pályája kezdetén. Sajátos, eredeti álláspontot empirikus kutatásaiban fejtett ki. Személyes kapcsolatai révén Vierkandt kézikönyvében több fontos cikket ő írt *(Führung, Gemeinschaft, Gesellschaft, Revolution, Soziologie).* A *Soziologie* címszóban írta a szűkebb értelemben vett szociológiáról: „Kutatási szándéka a szociológiai tényvilág megismerésére irányul, megismerésre: elmélet tehát, nem pedig pragmatika. ... reális fogalmakkal foglalkozik, nem ideális fogalmakkal, empíria, semmi más, mint empíria, semmi esetre sem spekuláció.“[250] Ez 1931-ben inkább egy program megfogalmazása volt, mint a német szociológia tényleges állapotának a leírása. 1932-ben megjelent könyvében be is mutatta, miképpen kell és lehet empirikus szociológiát művelni.

Geigernek a társadalmi rétegződésről írott könyvét a későbbi rétegződéskutatások a háttérbe szorították (míg más, kevésbé újító munkái újabb kiadásokban is megjelentek, ez nem). A maga korában a kutatás élvonalában járt. Még az Egyesült Államokban is nehéz hozzá hasonló művet találni (talán Sorokin többet emlegetett és később tárgyalandó mobilitás-könyvét lehet mellé állítani). Az, hogy létrejött, mutatja, hogy a gyorsan intézményesült weimari szociológia nemcsak a spekulatív rendszerépítőknek adott lehetőséget, hanem teret nyithatott volna a kutatás empirikus megújítása számára is. Ez a lehetőség a politikai összeomlás következtében szétfoszlott.

Geiger munkáját az 1925-ös népszámlálásra alapozva írta meg. A könyv először megpróbált kvantitatív áttekintést adni a német társadalomról, majd kísérletet tett az egyes rétegek mentalitásának jellemzésére (ebben a részben a nácizmus társadalmi bázisával kapcsolatos fejtegetései voltak a legérdekesebbek).

Geigerben könyve írása idején még viaskodott a statisztikus-szociológus a szociáldemokratával. Hangsúlyozta, hogy az osztály fogalma sokértelmű, olykor egy embertípus lényegét *(Inbegriff)* fejezi ki, azaz megadja azokat a jegyeket, amelyek alapján az emberek csoportosíthatók, máskor egy kollektívára utal, amely a társadalmi életfolyamatban személy feletti erőként jelenik meg. (SSDV 2.) Geiger ebből a marxi elméletre is jel-

[250] Alfred Vierkandt (Hrsg): *Handwörterbuch der Soziologie,* Stuttgart, F. Enke, 1931, 571.

lemző dilemmából empirikus úton próbált kikerülni. A meghatározott jegyek alapján csoportosított emberek jelölésére bevezette a népességrész *(Bevölkerungsteil)* fogalmát.

> „És ha az ember... a népességen belül egyszerűen gazdasági helyzeteket, funkciókat stb. különböztet meg, akkor a népességrészek fogalmait alkotja meg — azzal a jellegzetességgel, hogy a megkülönböztető jegyek éppen a *gazdasági* szférához tartoznak." (SSDV 4.)

A népességrésztől megkülönböztetett réteg *(Schicht)* fogalmát a gazdasági érdekek és gondolkodásmód *(Mentalität)* segítségével definiálta. Természetesen azok száma, akik egy adott (gazdasági) gondolkodásmóddal rendelkeznek, nem állapítható meg közvetlenül. „Társadalmi blokként' azonban kollektíve hatékonyak, mindenekelőtt mint közkeletű vélemények szubsztrátuma és rezonáló közege. Ezeket a társadalmi blokkokat nevezzük gazdasági-társadalmi *rétegeknek."* (SSDV 4-5.) A következő lépésben lehet úgymond a rétegeket megfeleltetni a (statisztikailag azonosítható) népességrészeknek, amennyiben egy gondolkodásmód tipikusan egy népességrészből toborozza a híveit. „A helyzet mint pszichés motiváció viszonyul a gondolkodásmódhoz, a népességrész és réteg között tipikus (nem szoros) megfelelés áll fenn." (SSDV 5.)

Látható, hogy a mai szociológiában használt rétegfogalom inkább Geiger 'népességrészének' felel meg, a geigeri rétegnek pedig nincs pontos mai megfelelője. Geiger arra törekedett, hogy az osztályfogalom leíró és a mentalitáshoz kapcsolódó aktív, gyakorlati elemeit szétválassza. Amennyiben úgy érezte, hogy kellő világossággal különbség tétetett a két mozzanat között, elfogadhatónak tartotta, hogy ezeket újra kombinálják. Ezt mutatja, hogy Marx osztályfogalmát sem kifogásolta — feltéve, hogy az pontosan átírható az ő kategóriáiba. „Egy réteg akkor 'osztály', ha annak a népességrésznek, amelyből toborzódik, megkülönböztető vonása az embereknek a termelőeszközökhöz való sajátos viszonya (termelési viszonya)." (SSDV 5.) Ez a megfogalmazás azt is jelenti, hogy másfajta, nem osztály jellegű rétegződést is látott, így például műveltségi rétegeket az erkölcsiség *(Gesittung)* és a szellemi élet alapján, politikai rétegződést az államnépi-politikai *(staatsvolkisch-politische)* élet középpontba állításával. (SSDV 7.) A különböző szempontok szerint kialakított rétegződés-képeket Geiger a stílusrokonság *(Stüverwandtschaft)* segítségével gondolta összhangba hozni: amennyiben egy (például gazdasági alapú) réteg az egész társadalmi szövedék társadalmasulási stílusát áthatja, akkor ez a fajta rétegződés az adott korszak általános szociológiai kategóriájának tekinthető. (SSDV 7.)

Geiger mint statisztikában járatos szociológus tudta, hogy ugyan igazi kihívást jelent az elméleti fogalomalkotás, de a megalkotott fogalmak és a statisztikai kategóriák összekapcsolása legalább ugyanilyen nehéz feladat. Alapvetőnek az elméleti részben megfogalmazott fenntartások ellenére a termelési viszonyok szerinti rétegződést tartotta. Ezt nevezte 'nyerstagozódásnak' *(Rohgliederung),* és ebben három nagy csoportot különböztetett meg: a kapitalista helyzetet *(Lage),* a középhelyzetet és a proletárhelyzetet. E mellé a nyerstagozódás mellé állította a 'mélytagozódást' *(Tiefengliederung)* öt réteggel: 1. a kapitalisták, 2. a közepes és kisvállalkozók (a nyerstagozódás középhelyzetének egy része), 3. az önálló alkalmi munkások, akik a proletárhelyzet egy részét képezték, 4. a magasabb képzettségű bérből és fizetésből élők (a középhelyzet egy része), 5. az alacsonyabb képzettségű bérből és fizetésből élők). (SSDV 24.) Ezek után az egyes népgazdasági ágak keresőit és eltartottjait az adott ágra vonatkozó statisztikai információk (jövedelemstatisztikák, üzemnagyság-számítások, alkalmazottak száma az egyes üzemekben stb.) alapján besorolta a mélytagozódás egyes kategóriáiba. A keresők megoszlása ezek alapján (lásd SSDV 73.):

1. *Kapitalisták*	2. *Közepes és kisvállalkozók*	3. *Önálló alkalmi munkások*	4. *Magasabb képzettségű bérből és fizetésből élők*	5. *Alacsonyabb képzettségű bérből és fizetésből élők*
0,8%	18,3%	13,8%	16%	51%

A középhelyzetben (2+4) volt ezek szerint a keresők mintegy 34%-a, proletár helyzetben levők (3+5) 65%-a, szemben a kapitalisták 1 %-ával.

Geiger a szociológiai-publicisztikai irodalom alapján megkísérelte azt is, hogy valamiféle jellemzést adjon az egyes csoportok politikai mentalitásáról. Ezekből az inkább történeti érdekességű fejtegetésekből itt csak néhány mozzanatot lehet kiemelni. A mélytagolódás 2. számú elemében látta Geiger a régi rendi középrétegek — a népességben való részesedésüket tekintve stagnáló és gazdaságilag bizonytalan helyzetű - maradványait, akik görcsösen próbálják társadalmi presztízsüket védelmezni. (SSDV 85-88.) A proletárhelyzeten belül kiemelt egy proletaroid (főleg kézműves) csoportot (főleg a 3. számú rétegben), amely mentalitását tekintve rendkívül konzervatív, politikailag viszont hajlik a vad radikalizmusra. (SSDV 91.) A tulajdonképpeni proletárok (5. réteg) jellemzése kapcsán (SSDV 92 sk.) az erős belső tagoltságot hangsúlyozta. A korszak viszonyait ismerve érthető, hogy Geiger mennyire fontosnak tartotta azok külön kiemelését, akik már kereső koruk kezdetétől fogva munkanélküliek voltak. Úgy látta, hogy ezek fogékonysága a vad radikális (nyilván: kommunista és náci) jelszavakra azzal függ össze, hogy az ő esetükben „hiányzik mindenfajta tulajdonképpeni érdekirány és érdekkötődés. *Gazdaságilag-társadalmilag nem rendelkeznek semmiféle meghatározható hellyel.*“ (SSDV 97.) Az új középosztályon (4. réteg) belül kiemelte az állami hivatalnokokat, akik nemhogy rendet, sokkal inkább kasztot alkotnak, valamint a 'műveltségi polgárságot', a *Bildungsbürgertumot,* amelyet hanyatló formációnak látott. (SSDV 100.) Egészében úgy látta, hogy az 'új' középréteg ugyan tipikus társadalmi helyzetet *(Sozialstandort)* jelent, de még bizonytalan és nem egységes az ennek a helyzetnek megfelelő mentalitás, ez a réteg „a 'hamis ideológiák' eleve adott toborzási területe“. (SSDV 105.)[251] Ezek a megjegyzések és feltételezések arról tanúskodnak, hogy Geiger mély és jogosult aggodalommal tekintett a köztársasági berendezkedés jövője elé. Egyetlen társadalmi csoportot sem talált, amely elkötelezett lett volna a demokratikus rend védelme mellett.

A 'középrend' *(Mittelstand)* kérdése a korszakban, ahogy ezt Geiger is megjegyezte (SSDV 109.), elválaszthatatlanul összefonódott a nemzetiszocializmus kérdésével. Geiger egy külön kitérést szentelt a nemzetiszocializmus társadalmi bázisa tárgyalásának. Geiger a náci pártban a 'középrendek' pártját látta. Arra utalt, hogy a gazdasági érdekek a tulajdonos 'középrendeken' (rétegződési modelljében a 2. rétegen) belül nagyon sokfélék és ellentétesek. A náci párt, amikor ehhez a csoporthoz fordult, nem úgy lépett fel, mint egységes gazdasági gondolkodást képviselő mozgalom, hanem rendi elképzelésekkel hódította meg a 'középrendeket'. Ez a rendies szerveződés vonzza úgy-

[251] A könyv utolsó oldalain Geiger mégis a középrétegekre vonatkozó hagyományos szociáldemokrata vagy marxista prognózist fogalmazta meg. Úgy vélte, hogy az új középréteg és a proletárhelyzetben lévők egyaránt nem érdekeltek a termelőeszközök magántulajdonában. A közepes és kisvállalkozók számára elfogadhatatlan minden program, amely szocialista elemet tartalmaz, a magasabb és alacsonyabb képzettségű bérből és fizetésből élők számára szerinte egyaránt elfogadhatatlan minden program, amely a szocializmust mint célt nem tartalmazza. (SSDV 136.) Ebből a társadalom kétosztályos polarizálásának marxi jóslata következne.

mond a 'képzetteket', az alkalmazottakat (a 4. réteget) is, mert benne érdekvédelmi törekvést látnak. A tulajdonos (2.) és az alkalmazott (4.) középréteget azonban Geiger szerint egy világ választja el, ezért szerinte a középrétegek gazdasági mentalitásában meglevő törés a nácik számára is egyre fokozódó nehézséget fog jelenteni. (SSDV 109-122.) A remény, hogy a náci pártot a belső szociális ellentétek szét fogják zilálni, ezért uralma nem fog sokáig tartani, abban az időben sokakban élt. Mint már említettem, Geigernek sem arra nem volt módja, hogy megvárja, vajon beteljesedik-e a nácik jövőjére vonatkozó jóslata (nem teljesedett be), sem arra, hogy a társadalmi szerkezetre vonatkozó kutatásait folytassa.

Egy másfajta szociológia töredékei: tudásszociológia, kultúrtudomány és kritikai elmélet

A weimari korszak német szociológiája számos történeti áttekintésben a 'tudásszociológiára' redukálódik. Kétségtelen, hogy az e névvel illetett ágazat e korszak specifikus terméke.[252] Összekapcsolódik (alapjában véve jogosulatlanul) Alfred Weber nevével, de a történetben természetesen Max Scheler (a 'keresztapa') és Mannheim Károly a főszereplők. Tudjuk persze, hogy Mannheim esetében megkerülhetetlen Lukács György hatása, és nem lehet megfeledkezni Mannheim tanítványáról, Norbert Eliasról sem. De ha róluk is kell szólni, másokról sem lehet elfeledkezni. A kör ilyen kitágítása után pedig azt kell mondanunk, hogy talán nem is a szó szűkebb értelmében vett tudásszociológiáról, hanem egy tágabb orientációjú kultúrszociológiáról van szó.[253]

Úgy látom, hogy a kedvező weimari légkörben, de az intézményesülő egyetemi szociológiától bizonyos távolságra kialakult egy olyan kutatási irány, amely az I. világháború előtti pluridiszciplináris kultúrtudományi érdeklődés legjobb jellemzőit fejlesztette tovább. Nem lehet csoportról beszélni, mert az említendők többsége nem ismerte sem egymást, sem egymás műveit. Nem kooperatív kutatásról volt szó a terminus pontos értelmében. Az, hogy munkáikban volt valami hasonlóság, abból eredt, hogy ugyanannak a tudományos rendszernek voltak a termékei. A közös tudományos hagyomány kapcsolta őket össze, valamint a kutatásnak kedvező légkör. Ez a közös hagyomány elsősorban Max Weber, mellette kisebb mértékben Simmel munkássága volt. Weber munkáinak nem a céhbeli szociológiában volt igazi hatása, hanem egy olyan körben, amely a rokon tudományok (és a politika) tág köréből verbuválódott. A kedvező légkör a weimari szellemi élet volt, amely ösztönzőleg hatott a tudományos újításra is.

Az e fejezetben csoportosított szerzők többnyire az egyetemi tudományosság peremén tevékenykedtek. Ez nemcsak az újítás, az eredetiség szempontjából volt fontos, ha-

[252] Wilhelm Jerusalem filozófus (1854-1923), aki 1920 után Bécsben volt professzor, már 1909-ben publikált egy tanulmányt *Soziologie des Erkennens* címen, de felfogása éppenséggel a tudás- vagy kultúrszociológia ellentétének tekinthető: „Az ember csak a társadalmi kötöttségtől való megszabadulása révén tanulta meg, hogy elméletileg gondolkodjon ...“ Wilhelm Jerusalem: Die soziologische Bedingtheit des Denkens und der Denkformen (1924), in: Meja, Volker — Stehr, Nico (Hrsg.): *Der Streit um die Wissensoziologie,* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982,1. Band, 34.

[253] Többé-kevésbé igaz az az általánosan elfogadott tézis, hogy a tudásszociológia fő problémája a társadalmi-politikai közegben megfigyelhető konszenzusképtelenség, minden tudás szükségképpen egyoldalú vagy hamis volta volt. A filozófiából a szociológiába tartó tudásszociológus szerzők úgymond ezt a konszenzusképtelenséget mint a tudás kérdését fogalmazták meg, erősen hajlottak a tudás és társadalom szembeállítására, a világ dichotomizálására, és megpróbálták azonosítani azokat a tényezőket, amelyek a világ megosztottságát, a nézetek összeegyeztethetetlenségét felszámolhatnák. Lásd erre Papp Zsolt: *A válság filozófiájától a „konszenzus“ szociológiájáig. Útvesztők és útelágazások a huszadik századi német polgári filozófia és szociológia történetében,* Budapest: Kossuth, 1980, 89-200. Ha azonban nem csak a kanonizált 'tudásszociológusokat' vesszük szemügyre, a kép kicsit módosul.

nem azért is, mert nézőpontjuk — Weberéhez hasonlóan — valóban pluridiszciplináris lehetett. írásaikból egy meg nem valósult tudomány körvonalai rajzolhatok fel: egy történeti, kvalitatív, elméletileg igényes szociológiai kultúrtudományé, vagyis egy olyan weberiánus szociológiáé, amely nem a *Gazdaság és társadalom* fogalomépítményére, hanem inkább a vallásszociológiai tanulmányokra támaszkodhatott volna.[254] Németországban adva voltak egy ilyen tudomány megteremtésének a feltételei. Mannheim már idézett, Jászihoz írt levelében ennek a lehetőségnek az elvesztén is keseregett (de az alant tárgyalandó szerzők egy részét ő maga sem ismerte).

E lehetséges kultúrtudomány feltételei közt az intézményi, általános társadalmi és kognitív tényezők nehezen szétválaszthatok. Weber és Simmel öröksége, tehát egy 'szellemi' tényező nélkül a weimari történések nehezen képzelhetők el. Szerepet játszott az intézmények alakulása, a szociológiai egyetemi tudományosság fellendülése is, noha az e részben ismertetendő 'kultúrszociológusok' csak e tudományosság peremén helyezkedtek el. A weimari korszak kulturálisan termékeny légköre nélkül ezekből a törekvésekből nem sok valósulhatott volna meg.

Tekintetbe kell venni azt a tényt, hogy ezek a törekvések az 1933-as katasztrófa miatt nem tudtak kiteljesedni. A múltnak nemcsak a megítélését, de a tudomásulvételét is befolyásolja az, hogy melyik irányzat, tendencia élte túl a katasztrofális fordulatokat és tudta kiteljesíteni a lehetőségeit, és melyik volt az, amelyik torzó maradt. A történelem egy kicsit mindig a győztesek története, és a weimari kultúrszociológia tipikus kudarctörténet. A 'győztes' tendenciák kialakítják a maguk hagyományát arról, hogy kik voltak a történet releváns szereplői. A kudarcot vallott vagy szétszóródott lehetőségekből csak össze nem függő törmelékek maradnak. Ezért az ábrázolásuk is nehéz. Még az is bizonytalan, hogy kit kell számba venni.[255] Alternatív, 'mi lett volna, ha' történelmet nem lehet írni. De a megvalósulatlan lehetőségeket sem lehet a történelemből kiiktatni.

Minthogy a tudás- és kultúrszociológiai törekvések esetében nem egy összetartozó iskoláról, egymással kapcsolatban működő kutatókról van szó, nehéz megtalálni azt a rendet, amelyben összefüggő ábrázolást lehet róluk adni. Azt a megoldást választottam, hogy előbb a szó szorosabb értelmében vett tudásszociológiai törekvéseket veszem számba, majd a teljesen különálló Schütz munkáját, és innen lépek tovább a rokon elképzelések felé. Ez elsősorban Lukács György esetében okoz problémát, mert Mannheim sok szempontból kapcsolódott hozzá, és ezért a tudásszociológiai 'vonalba' is besorolható, ugyanakkor a kritikai elméletnek is előkészítője. Végül ez utóbbi elé soroltam be, de nem mondtam le esetében a tudásszociológiai utalásokról sem.

[254] Érdekes, hogy három kutató is (a későbbiekben tárgyalandó Groethuysen, Borkenau és Elias) ugyanazt a történeti korszakot választotta kutatása tárgyául: a francia újkort. Figyelemre méltó a francia orientáció is és az is, hogy mindhárman a polgári világ keletkezését kutatták abban a közegben, amelyet a legjellegzetesebben polgárinak tartottak. Tőlük teljesen függetlenül a frankfurti kritikai elmélethez közel álló filozófusesztéta Walter Benjámin (1892-1940) nagy terve is az volt, hogy a polgári kultúra szerkezetét a XIX. század francia kultúrájának példájával világítja meg. Lásd Walter Benjámin: *Das Passagen-Werk,* 2 Bde, Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1982.

[255] Egy elemzőbb áttekintésnek nemcsak annak a Walter Benjáminnak az esztétikai-művészetszociológiai törekvéseit kellene számbavennie, akinek a történetfilozófiai töredékeire a fenti megjegyzések támaszkodnak (Walter Benjámin: A történelem fogalmáról (1942) (fordította: Bence György), in: Walter Benjámin: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok,* Budapest: Magyar Helikon, 1980, 959-974.), hanem azt a filozófiai antropológiát is, amely az itt nem e szempontból elemzett Max Scheler, Helmuth Plessner, Ernst Cassirer és Arnold Gehlen munkáiban jelent meg. A weimari szociológia termékenyebb ágaiban számos tudományos törekvéssel érintkezett.

Max Scheler

Bár Schelemek élete utolsó éveiben olyan tanszéke volt, amelynek megnevezésében szerepelt a 'szociológia' szó, számos publikációja és életében megjelent 18 könyve közül csak egy-kettő érintette a szó tág értelmében vett szociológiát. A weimari időszakban a tudásszociológia mint kifejezés és mint félig filozófiai, félig szociológiai 'ágazat' kialakításában fontos volt a szerepe. Jelentősége nem mérhető a Simmeléhez, az előző generáció másik filozófus-szociológusáéhoz, de nem is hanyagolható el. Mint élettörténete mutatja, nem tartozott a 'tipikus' egyetemi professzorok közé, de azok közé az értelmiségiek közé sem sorolható, akik a tudás- és kultúrszociológiai munkák többségét írták.

■ Max Scheler tudományos munkáiban és életében is szélsőségek között hányódó ember volt. 1874-ben született Münchenben. Apja thüringiai földbirtokos és jószágigazgató volt, anyja müncheni zsidó családból származott. A müncheni családi otthon feszültséggel teli és boldogtalan volt. Zsidó hitben nevelkedett, de középiskolás korában katolizált. A középiskolát éppen hogy sikerült elvégeznie, majd Münchenben, Berlinben és Jenában tanult. Jenában 1897-ben filozófiából doktorált, 1899-ben habilitált, és tanítani kezdett. Még egyetemista korában elvett egy nála 8 évvel idősebb elvált asszonyt. Az asszony nem alaptalan féltékenysége botrányos jelenetekben kulminált, ezért 1907-ben el kellett hagynia Jenát, és Münchenben sikerült állást találnia. 1910-ben azonban egy újabb botrányos nőügy miatt egész Németországra kiterjedően megvonták tőle az előadási jogot. 1911-ben előbb Göttingenbe, majd Berlinbe ment, elvált és újra megházasodott.

Az abszolút értékeket, a tapasztalati úton hozzá nem férhető bizonyosságot kereste Scheler mind személyes életében, mind a filozófiában. Ebből eredt ismételt visszatérése a katolicizmushoz, szakítása az élettelenné vált neokantianizmussal, vonzódása Bergsonhoz és Husserlhez. Scheler ugyanakkor bohém volt, társasági és kávéházi ember. Újra és újra szerelmi kalandokba bonyolódott. Az 'ideálfaktorok' és 'reálfaktorok' közti feszültséget személyes életében élte meg. A háború kitörése után ő is bekapcsolódott a háborús erőfeszítés és egység dicsőítésébe. Országosan ismertté ilyen tárgyú könyve tette.

A háború alatt újra felfedezte az egyházat, amelytől első házassága után eltávolodott. Nyilvánosan megvallott katolicizmusa is segítette, hogy 1919-ben meghívják az új kölni egyetemre (amely a kölni polgárság és a polgármester, KonrAd Adenauer kezdeményezésére mint erősen katolikus intézmény jött létre) filozófiát és szociológiát tanítani. Képtelen volt azonban arra, hogy a 'vitális értékeket' feláldozza a 'spirituális értékek' kedvéért (amelyeket írásaiban magasabb rendűnek tartott), és ez újra bajba sodorta. Viszonyt kezdett egy hallgatónővel, elvált, és 1924-ben újra megházasodott. Csakhogy addigra az egyház eltanácsolta a teológusokat órái látogatásától (etikát tanított volna nekik), és Scheler újra eltávolodott a katolicizmustól.

Az új köztársasági rendet Scheler is elfogadta, sokat írt a megújuláshoz szükséges új vezetők, az új elit neveléséről, de ideálja egy tekintélyelvű, konzervatív értékeken alapuló rendszer volt. Ennek megalapozását szolgálta volna a húszas években kidolgozott tudásszociológiája. A húszas években már országszerte ismert filozófus, sikeres előadó volt, akitől a legkülönbözőbb körök várták az iránymutatást. 1928-ban Frankfurtba hívták a filozófia és szociológia professzorának, de napokkal az átköltözése után szívrohamban elhunyt.

• Elemzett munkája:

Probleme einer Soziologie des Wissens (1925), in: Scheler, Max: *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* 2. Auflage, Bern: Francke, 1960,15-190. (PSW)

Scheler, bár szeretett volna következetes és elmélyült filozófusnak látszani, nem volt az (és ezt tulajdonképpen ő is tudta). Munkái belsőleg ellentmondásosak, fogalmai gyakran homályosak, állításai alátámasztatlanok voltak. Filozófiájában Nietzschéhez és a fenomenológiai áramlathoz kapcsolódott.

Scheler ellenszenvesnek találta a századvég polgári világát, az értékanarchiát, a közösség hiányát. Ez a világ szerinte a *ressentiment* világa, az igazi nagysággal és értékkel szemben irigy és utilitárius polgári világ, szemben az idealizált középkorral, amelyben mindenki ismerte a helyét. Legjelentősebb filozófiai teljesítménye is ehhez a konzervatív indíttatású kultúrkritikához kapcsolódott. Arra tett kísérletet, hogy a kanti 'formalista' etikával szemben, amely úgymond elzárta az erkölcsi értékek történelemtől független tana felé vezető utat, kidolgozzon egy 'materiális' etikát, amely „képes meghatározni, mely értékmegvalósítások 'jók' és melyek 'rosszak' ...“[256] Vagyis Scheler szándéka szerint nemcsak azt kívánta megmondani, hogy milyen formális feltételeknek kell hogy megfeleljen egy érték, hanem azt is, hogy az általánosan elfogadandó értékeknek mi a tartalma. (A 'materiális' kifejezés erre a tartalmi meghatározottságra, objektivitásra vonatkozik, nem arra, hogy Scheler — filozófiájában — az érzéki, anyagi értékeket részesítette volna előnyben.) A vonzó ebben a programban az volt, hogy az általánosan érvényes értékek felmutatásával a modernitásra jellemző — és Weber által annyira hangsúlyozott — értékrelativizmus felszámolását ígérte.

Más oldalról közelítette meg az egyének közötti egyetértés lehetőségét a szimpátiáról írott könyvében, amelyet először 1912-ben publikált, majd 1922-ben lényegesen átdolgozott.[257] E munkában — akárcsak valamivel később Alfred Schütz — a husserli fenomenológiára támaszkodott. Az idegen én realitására, embertársaink *(Mitmenschen)* létezésére vonatkozó tudásunkat a szimpátiából, az 'egynek-érzésből' *(Einsfühlung)* kívánta magyarázni. Scheler úgy látta, hogy az én, a magányos cselekvő nem eredeti és megalapozásra nem szoruló létező, hanem eleve 'közösségi', társas kapcsolatokba ágyazott. A Scheler által felvetett társadalomfilozófiai kérdés a szociológia alapproblémájával kapcsolatos. Megközelítése eltért a Max Weberétől, aki mindig a magányos cselekvőből indult ki. De Scheler sem a társas cselekvésből indult ki (mint a kortárs amerikai pragmatizmus, amelyről George H. Mead kapcsán lesz szó), hanem a másokkal való azonosság pontosan nem definiált élményéből, és így próbálta, az élmények világán belül maradva, megalapozni az ember társas voltát. Ezekből a feltevésekből tudásszociológiai tanulmányaiban nem jelent meg semmi.

Scheler számára az I. világháború után is a világnézetek, álláspontok sokasága maradt az alapprobléma. Ez számára személyes probléma is volt: a katolicizmustól való eltávolodása, majd visszatérése és ismételt eltávolodása, lelkes háborúpártisága, majd kijózanodása és konzervatív republikanizmusa a saját életében is példázta a nézetek és értékek anarchiáját, nem is szólva arról, hogy legszemélyesebb kapcsolataiban élte meg az értékszférák összeegyeztethetetlenségét, ugyanakkor az egészre és teljesre irányuló vágyat is.

Reálfaktorok és ideálfaktorok

Scheler legismertebb teóriája olykor nehezen értelmezhető filozófiai gyökerű állítások sorozata. 1924-ben írt, majd 1925-ben kibővített *Probleme einer Soziologie des Wissens című* munkájában előbb a kultúrszociológia feladatait taglalta. Szembeállította azt a 'reálszociológiával', mondván, hogy az egyik az emberi szellem tana *(Geistlehre),* a másik az ösztönök tana *(Trieblehre),* az egyik a felépítményt, a másik az alapot tanulmányozza.

[256] Scheler, Max: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika* (1913-1916) (fordította: Berényi Gábor), Budapest: Gondolat, 1979, 56.

[257] Scheler, Max: Wesen und Formen der Sympathie (1922), in: Scheler, Max: *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart,* Bern: Francke, 1973, 7-258.

(PSW 18-19.) A szociológia két ágazata úgymond annak megfelelően válik el egymástól, hogy a társadalmi-emberi életfolyamat mely tényezőit, faktorait tanulmányozza.

A felépítmény, az ideálfaktorok esetében a többes szám felesleges: ez a faktor maga az emberi szellem. A kultúra tartalmi vonatkozásai a szellemből magyarázhatók. „A szellem szubjektív és objektív értelemben, továbbá mint egyéni és kollektív szellem a létrejöhető *kultúr*tartalmak tekintetében csak és kizárólag azok *éppolyan voltát (Soseinsbeschaffenheit)*[258] határozhatja meg.“ (PSW 21.) A szellem a kultúra tartalmi alakulásának forrása, de nem képes befolyásolni a kultúrtartalmak valóságossá válását. A reálfaktorok viszont közömbösek a kulturális tartalmakkal szemben.

> „A valóságos viszonyok állapota, a reálfaktorok mindenkori kombinációja 'magyarázza meg', hogy a vallás-, jog- és szellemtörténet belső és értelmi törvényeket követő éppígylét-determinációjának *(Soseinsdetermination) játékteréből* mi *nem* valósult meg, noha tisztán szellemtörténetileg potenciálisan éppúgy létrejöhetett volna, mint az, ami tényleg létrejött.“ (PSW 22.)

Tehát az ideálfaktorokról, amelyek a szó szigorú értelmében a társadalmi tényezők 'felett' állnak, a szociológiának nem lehet mondanivalója. Az ideálfaktorokról szóló megjegyzések hátterét Scheler materiális értéketikája alkotta, vagyis az a meggyőződése, hogy léteznek érvényes egyetemes értékek. Az értékek tényleges, történeti érvényesülését, megvalósulását az értékek világától idegen reálfaktorok határozzák meg. A szociológia tulajdonképpeni működése erre a területre korlátozódik.

Scheler azt írta, hogy az emberi szellem és akarat csak a folyamatok vezetésére *(Leitung)* és irányítására *(Lenkung)* képes. A vezetés *„egy értékhangsúlyos eszme felmutatása“,* vagyis a tartalmi meghatározással, a kultúrtartalom *'éppígy létének'* a megadásával kapcsolatos. Az irányítás „az ösztön jellegű impulzusok felszabadítása és gátlása“, vagyis a megvalósításhoz szükséges energiák felszabadítása, illetve más irányú tendenciák gátlása. Maguk az impulzusok, energiák azonban nem szellemi természetűek. A reális tényezők szerepét Scheler egy hasonlattal világította.

> „A valós történelem 'módosítható végzetszerűsége' *(fatalité modifiable)* tehát egyáltalán nem határozza meg a szellem műveinek pozitív *értelmi tartalmát,* viszont akadályozza, felszabadítja, késlelteti vagy gyorsítja ezen értelmi tartalmak művé és *valósággá válását.* Hogy egy képet használjunk: nyitja és zárja egy meghatározott módon és rendben a szellemi folyam *zsilipeit.“* (PSW 40.)[259]

A hasonlat a hiányzó fogalmi elemzést nem pótolta. Nem válik világossá, hogy az irányítás, amely szellemi funkció, és a 'zsilipkezelés', amely az idézet szerint a reális faktorok funkciója, pontosan miben különbözik. A kép azonban pontosan közvetít egy eszmét. E szerint a 'szellem', az igazi értékek világa el van választva a társadalmi történések világától. Ebből következően a társadalmiság szellemi értelemben értéktelen, a szellem és a szellem embereinek életszférája viszont a valóságos gazdasági és társadalmi

[258] Vagyis a kultúrtartalom konkrét, egyedi vonásait, azt ami megkülönböztető jellegzetessége más tartalmakhoz képest, ami miatt *épp olyan,* amilyen.

[259] Érdekes ezt a hasonlatot összevetni Weber nem sokkal korábbi, már idézett metaforájával: „Az emberek cselekvéseit közvetlenül érdekek uralják (anyagiak és eszmeiek), nem eszmények. Az 'eszmék' által teremtett 'világképek' azonban igen gyakran váltóbeállító rendszerként működnek, döntő pontokon megszabják, mely pályán mozgatja tova az érdekek dinamikája a cselekvést.“ (VGE 310.) Bár Weber — Schelertől eltérően — a dinamikus elemet éppen a szociológiai tényezőkben látta, a 'reálfaktorokat' ő is szembeállította a tudással, az 'ideális' tényezőkkel.

erőkkel szemben tehetetlen. Érték, szellem vannak az egyik oldalon, az erő a másikon. Két Világ' áll egymással szemben.[260]

Scheler szerint a tudás szociológiai természete kétségbevonhatatlan, mert

„...a tudás tárgyainak az *uralkodó társadalmi érdekperspektívának* megfelelő *kiválasztása,* valamint a tudás megszerzésére irányuló szellemi cselekedetek *'formája'* állandóan és *szükségképpen szociológiailag,* azaz a társadalom struktúrája által *is* meghatározott, viszont a tudás tartalma *nem* szociológiailag meghatározott, és még kevésbé az a tudás tárgyi érvényessége". (PSW 58.)

Ez a tézis a tudományos tudásra vonatkozó gondolkozásban nagy népszerűségre tett szert. Szakralizálja és el is választja a 'durva' érdekektől a gondolkodás világát. Ezzel egyben elkülöníti azokat, akik a tiszta gondolkodás így elválasztott szféráját gondozzák. Ez a tömegellenes és elitista világkép közvetlenül a 'mandarin' egyetemi értelmiség világképe, de rokonszenves volt és maradt mindazok számára, akik a modernizációt és a tömegkultúrát az 'igazi' hagyományok és szellem bukásának élték meg. Scheler tézise, amely elméletnek még nagy jóindulattal sem nevezhető, egy hangulat és ellenérzés pontos kifejezése.

Tudásszociológia

A társadalmi világban Scheler nemcsak értékhiányt, hanem az eszmék tekintetében teljes zűrzavart is látott. Mindenki úgymond csak saját csoportja gondolatait tartja érvényesnek, ezért szükségképpen tévképzetekben él. Scheler ebben a kaotikus világban fontos funkciót tulajdonított a saját 'tudásszociológiájának', amely az ideál- és reálfaktorok kettősségét bemutató 'kultúrszociológia' kiegészítője. E 'tudásszociológia' keretében Scheler mindenekelőtt kísérletet tett az egyes osztályok sajátos látásmódjának bemutatására. Scheler összeállított egy ellentétpár-sorozatot a mindenkori 'felső' és 'alsó' osztályok látásmódjáról.

Alsó osztály	*Felső osztály*
az időtudat előretekintő értékszemlélete	az időtudat visszatekintő értékszemlélete
keletkezés	lét
mechanikus világszemlélet	teleologikus világszemlélet
realizmus	idealizmus
materializmus	spiritualizmus
indukció	a priori tudás
pragmatizmus	intellektualizmus (PSW 171.)

Scheler az első három sort megpróbálta értelmezni: eszerint az 'alsó' osztály előretekint, mert a jövőtől várhatja törekvései megvalósulását, a létrejövetel a fontos számára, mert jelenlegi léthelyzete nem kielégítő, mechanikus, mert a fennálló helyzet okait kutatja. A 'felső' osztály szemlélete ennek ellentéte: a múltba tekint, mert kedvező helyzete onnan ered, a fennálló, a lét és nem a változás a fontos számára, világszemlélete teleologikus, mert a fennállót célszerűnek látja. (PSW 173-174.) Scheler meg sem kísérelte, hogy

[260] Lásd erről Lenk, Kurt: *Marx in der Wissenssoziologie. Studien zur Rezeption der Marxschen Ideologiekritik,* Neuwied: Luchterhand, 1972.

történeti kutatással igazolja, hogy a különböző korokban a különböző osztályok ténylegesen a jelzett beállítottságot mutatták. Egy alig kidolgozott, de hatásos ötletről van itt szó.

Scheler úgy látta, hogy tudásszociológiájára ebben az összefüggésben fontos feladat vár. *„Az osztályok tudásszociológiájának* gyakorlati-nevelési szempontból a fő értéke éppen ez: mindenki számára felmutatja és *tárgyiasítja* a saját osztálya automatikusan megjelenő *idolumait* és idolumformáit.“ (PSW173.) A nevelési funkciót úgy kell érteni, hogy abban a világban, ahol az értékek tekintetében teljes a megosztottság, kell lennie valakinek, aki erre képes figyelmeztetni. De — és Scheler számára ez volt a fontos — a 'tudásszociológia' nem csupán az osztályok látásmódjainak jellemzésére lehet képes, hanem megmutathatja azt a pontot is, ahonnan a megosztottság és az értékek relativitása nem csak látható, de bizonyos értelemben fel is számolható. Ez a pont csak a társadalmi téren kívül, a metafizikában lehet. Ehhez a metafizikát megalkotni képes elithez szólt Scheler munkája. A kérdés természetesen az, hogy miként jelölhető ki ennek az elitnek a társadalmi helye. Az osztályokról szóló séma azt sugallná, hogy a mindenkori elit is — más csoportokhoz hasonlóan — csak részleges látásmóddal rendelkezhet. Scheler 'tudásszociológiája' arra hivatott, hogy meghaladja ezt a korlátozottságot.

E 'tudásszociológia' kiindulópontja egy végső soron Husserltől származó (és később Schütz munkájában igen termékennyé váló) gondolat a 'viszonylag természetes világnézetről'.

> „A csoportszubjektum viszonylag természetes világnézetéhez ... tartozik minden, amely általában e csoportban megkérdőjelezetlenül *adottként* érvényes, és a vélekedés minden tárgya és tartalma a különös spontán aktusok híján is 'adott' struktúraformájában, amely adottságot általában *igazolásra nem szorulónak* és *igazolásra nem képesnek* tartanak, és mint ilyet érzékelnek.“ (PSW 61.)

Ez a tudás csoporttudás, alapja az együttes élmény *(Miterleben)* és az együttes érzés *(Mitfühlen).* A csoportlélek sem más, mint ez az együttgondolkodás *(Miteinanderdenken).* E világnézet számára a társas világ mint közös világ *(Mitwelt),* a történeti világ mint elővilág *(Vorwelt)* eleve adott. Ez a tudás a társadalom által meghatározott. (PSW 53-60.) Scheler nem foglalkozott részletesen a mindennapi élet fenomenológiai tudásszociológiájával. Az egész gondolatra azért volt szüksége, hogy valamiféle kiindulópontot és hátteret teremtsen a magasabb tudásfajták önmagában nem érdektelen bemutatásának. Magasabb, a viszonylag természetes világnézet társas világától elkülönülő tudásfajta ugyan Scheler szerint is többféle van, de végül csak hármat emelt ki: a vallási tudást *(Heilswissen, Erlösungswissen),* a metafizikai tudást, bölcsességet, műveltséget *(Bildungswissen)* és az uralmi és hatalmi törekvésből, cselekvésből és munkából származó teljesítményre orientált tudományos, pozitív tudást *(Herrschaftswissen, Leistungswissen).* (PSW 31-32., 65-66.) Az e tudásfajtákra támaszkodó elit haladhatja meg az 'alsó' és 'felső' osztályok korlátozott szemléletét.

Vallás, metafizika és tudomány hármassága Comte-ra emlékeztet — nem véletlenül. Schelel maga is úgy értelmezte, hogy elképzelése kapcsolódik a Comte-hoz, azzal a nem lényegtelen eltéréssel, hogy ebben a három tudásfajtában nem fejlődési sort, hanem mindig mindenütt meglevő tudásfajtát látott. Nem gondolta, hogy a vallás és a metafizika újkori háttérbe szorulása a tudományos tudás javára valamiféle üdvözlendő és megfordíthatatlan fejlemény lett volna.[261] Az, hogy e tudásfajták nem alkotnak fejlődési sort, nem jelenti azt, hogy ne lenne köztük is különbség.

[261] Lásd Scheler, Max: Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz) (1921), in: Scheler, Max: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre,* Bern: Francke, 1963,13-26.

A tudományos tudás lehetőségét Scheler szerint az teremtette meg, hogy két, korábban egymástól elválasztott réteg, a szabad gondolkodók és a kézműves munkatapasztalatokkal rendelkezők érintkezésbe kerültek egymással, hogy az elméleti beállítottság és a technika, a mérés és kísérlet összekapcsolódott. (PSW 92-93.) A pragmatizmussal foglalkozó tanulmányának bevezetésében általános értelemben hangsúlyozta a munka jelentőségét a gondolkodásban, és ehhez kapcsolta az újkori tudomány kialakulását.

> „Nem a 'tiszta értelem', nem a 'tiszta szellem' vázolta fel az újkor kezdetén ... az átfogó mechanikus természet- és lélekmagyarázat hatalmas programját, hanem *az újonnan kialakuló társadalomnak a természetre irányuló hatalmi és munkaakarata* — a világ gátlástalan és széles körű élvezetével összekapcsolódva — és ez az akarat másfelől lassan kezdte visszaszorítani a papi és szerzetesi társadalom kontemplatív megismerési akaratát, amely a világ *lényegét és formáit* kívánta megragadni és a lélekben tükrözni."[262]

Ez akár úgy is olvasható, mint a tudományos tudás történeti szociológiájának a programja, és később Mannheimnál, Borkenaunál történtek is kísérletek legalább részleges megvalósítására.

Scheler azonban nem azért írt a háromféle tudásról, hogy végül a tudományos, az 'uralmi' tudás dicséreténél kössön ki. A tudomány és modern társadalom összefüggése Scheler számára értékszempontból nagyon kétséges volt, és a pozitív tudomány elemzése a metafizika szükségességébe torkollott.[263]

> „Tudásszociológiailag a pozitív értékelésmentes tudomány 'egyeduralmára' irányuló tendencia ... mindig azt a tendenciát is jelenti, hogy *maga a tudomány is elsüllyed a technicizmusban.* Ezt mutatja már a pozitív tudomány *eredete* is: a pozitív tudomány csak akkor őrizhető meg a technicizmusban való elsüllyedéstől, ha egy, az uralom lehetőségének elve által... nem korlátozott *filozófia és metafizika* mint *tiszta* elmélet *fedezi.* " (PSW 137.)

De a tudományban nem a technicizmus az egyetlen baj. A demokrácia és a tudomány összefüggenek — a kultúrdemokrácia azonban Scheler szerint aláássa a tudományos színvonalat. Minél többen részesülnek a tudományban, minél szélesebb a bázis, annál alacsonyabbak a csúcsok, „a relatív tudásuniformizálódás árát a mindenkori magasabb szint magassága fizeti meg."[264] A filozófia és metafizika viszont arisztokratikusak, ezért azokat nem fenyegeti a nivellálás. (PSW 177.) A tudománynak és a parlamentáris demokráciának úgymond számos közös vonása van. Ezek közé tartozik Scheler szerint az

[262] Scheler, Max: Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie übe Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt (1925), in: Scheler, Max: *Die Wissensformen und die Gesellschaft, 2.* Auflage, Bern: Francke Verlag, 1960, 198. A reformációval kapcsolatban — közvetetten vitatkozva Weberrel (mert azt, hogy idézze, szinte görcsösen kerülte) — azt hangsúlyozta, hogy társadalmi hatásában nem maguknak a vallási tételeknek, hanem a katolicizmus kritikájának volt jelentősége. (PSW 99-101.) Kiemelte mint a tudomány szabadsága szempontjából lényeges tényezőt, hogy a különböző hatalmak és társadalmi erők Európában egymással versengtek, és ez megakadályozta a tudomány elnyomását. (PSW 102-104.) Rámutatott arra, hogy a tudomány kezdeti szakaszában milyen szerepet játszottak a szó eredeti értelmében vett dilettánsok, akik a tárgy iránti szeretettől vezérelve mintegy művészként fordultak a természetkutatáshoz (a példákat természetesen a reneszánszból vette), és akiket később egyfajta uralmi akarat szorított ki a tudományból. (PSW 104-112.) A tudományos kategóriák rendszerében bekövetkezett változást (azaz a minőség helyett a mennyiség, a szubsztancia helyett a viszony, az alak/forma helyett a törvény előtérbe kerülését) ehhez a beállítottságváltozáshoz kapcsolta. (PSW 113.)

[263] A tudásszociológiai tanulmány lábjegyzeteiben Scheler ismételten utalt arra, hogy rövidesen meg fogja jelentetni metafizikáját. A könyv nem készült el.

[264] Ti. a magasság csökkenésével.

a meggyőződés, „hogy a szabad vita, tézisnek tézissel, véleménynek véleménnyel való szembeállítása a tudományban is és az államban is általában elvezet az igazsághoz és a politikailag 'helyeshez'...". (PSW 180.) Ez azonban csak az igazságok eltűnéséhez, relativizmushoz vezet. A politikában szétesett a régi, az igazi pártrendszer az általános választójog miatt (a nők és a serdülők választójoga miatt — jegyezte meg Scheler többször is). A tudományban végbemenő átalakulást (végeredményben a modern tudományosság kialakulását) ezzel a politikai változással párhuzamos folyamatnak látta: „Kétségtelen, hogy az induktív módszer kizárólagos jogosságával kapcsolatos meggyőződés ... értelmileg törvényszerűen összefügg a csoport akaratképzésében az általános és egyenlő választójoggal, valamint a többségi elvvel."[265] (PSW 168.) A konvencionalizmus és pragmatizmus lépett a tudományosság igazi szelleme helyére — panaszkodott. (PSW 182.)

Már a metafizikai gondolkodás rövid elemzéséből lehetett sejteni, hogy végső soron nem a tudomány javára fog eldőlni az elmélkedés. Scheler már ott megállapította, hogy a metafizika „mindenfajta *szellemi személyiségalakítás* fő emelője", mégpedig „ellentétben az eredményeiket szükségképpen állandóan változtató szaktudományokkal, amelyekben nem a *'műveltség'* ... hanem egyedül csak a *'teljesítmény'* vagy annak hiánya számít ...". (PSW 88.) Scheler számos tendenciát vélt látni, amelyek a metafizika megújulásához, a Nyugat új metafizikai korszakához vezetnek. (PSW 146.) Az új metafizikának Scheler azonban még a körvonalait sem tudta felvázolni. Ez nem ingatta meg azt a meggyőződését, hogy a tudásszociológiai problémát, a látásmódok különbségéből adódó relativizmust az új metafizikára támaszkodó elit tudja megoldani.

Scheler tehát új elitet várt. A kultúra az elitek műve. „Egy tisztán kulturális értelmi tartalom megvalósításának *pozitív* tényezője ... mindig *személyek* 'kis számának', mindenekelőtt vezéreknek, példaképeknek, úttörőknek a *szabad tette* és szabad akarata ...". (PSW 21.) A metafizika, amelynek új korszakát eljönni látta, speciálisan az elit gondolkodásformája: „A metafizika az összes tudásforma közül szociológiai szempontból mindig a *szellemi elithez* tartozott, amely életközössége vallási és más tradícióitól eloldódva, a gazdasági munkától szabadon rendelkezik azzal a szabadidővel, hogy a világot eszmei *lényegi struktúráiban* tiszta elméleti beállítottsággal szemlélje ...". (PSW 85.) Az emberi tudás — és nem csak a tudás — sorsa ezektől az elitektől függ. Ebbe az elitizmusba mintegy magától értetődően épült be a 'vér' metaforája. A kulturális változás szerinte biológiailag meghatározott, attól függ, hogy a szellemi vezető rétegeket a nép mely 'vérségi rétegei' adják. (PSW 108.) Scheler rokonszenvvel fogadta az eugenikai törekvéseket, és ideálisnak azt a megoldást tartotta volna, ha a reprodukció csak az örökletesen legkiválóbb kisebbség előjoga lenne. (PSW 142.)

Scheler tudásszociológiája talán részben ezek miatt a szövegbe — olykor szervetlenül — beszúrt konzervatív-elitista megjegyzések miatt lett sikeres (mert a szöveg maga a német tudományosságban megszokottnál is nehézkesebb és homályosabb). Ezek a megjegyzések egy eléggé elterjedt és viszonylag koherens ideológiai szerkezet részei voltak, és erre a szerkezetre a hallgatók és olvasók a töredékekből is könnyen ráismertek. Maga az elméleti építmény törékeny volt, és a Scheler által elképzelt igazi szintézist nem tudta volna hordozni.

[265] Úgy tűnik, Scheler nem vette észre azt a sokak által megjegyzésre érdemesnek talált ellentmondást, hogy a modern politikával szemben a modern tudomány nem ismeri sem a többségi elvet, sem a megszólalások egyenlőségét.

Mannheim Károly

A tudásszociológia ötlete Scheler szellemi tulajdona. Mannheim ebben a tekintetben hozzá kapcsolódott. Megközelítését azonban igazi világnézeti szakadék választotta el Scheler konzervatív elitizmusától és metafizika-vágyától.

■ Mannheim Károly 1893-ban született Budapesten. Apja kereskedő volt, anyja birodalmi német származású lévén eleve magyar és német nyelvűként nevelkedett. Budapesten végezte középiskoláit, a Pázmány Péter Tudományegyetemen német és francia szakon kezdte tanulmányait, de Berlinben is járt egyetemre, itt Simmel előadásai voltak számára jelentősek. Tagja volt a Galilei Körnek, kapcsolatba került Jászi Oszkárral. Igazán nagy hatással az ekkor konzervatív kultúrkritikai beállítottságú Lukács György volt rá. 1916-tól rendszeres résztvevője a Lukács körül kialakult Vasárnapi Kör vitáinak, előadásokat tartott a Körhöz kapcsolódó Szellemi Tudományok Szabad Iskoláján. 1918-ban ő tartotta az Iskola programadó bevezető előadását. Ez évben doktorált Budapesten. A forradalmakban aktív politikai szerepet nem játszott, de elfogadta, hogy a tanácskormány (Lukács mint népbiztos) kinevezte egyetemi tanárnak. 1919 decemberében Bécsbe emigrált.

1920-ban Németországba, előbb Freiburgba, majd Heidelbergbe ment, ahol hamar kapcsolatot talált a szellemi élet jelentős alakjaival (Alfred Weber, Marianne Weber, Emil Lederer). Kezdetben ugyan emigránsnak tekintette magát, de egyre sikeresebben integrálódott a német szellemi életbe, és az emigránsprobléma eltűnt írásaiból. Tanulmányai a legjelentősebb lapokban jelentek meg, 1926-ban sikeresen habilitált, 1927-ben német állampolgár lett (ezt elnyerni anyja eredeti német állampolgársága ellenére sem volt egyszerű, mert több illetékes hatóság a magyar és zsidó származású tudós beengedésében a 'német kultúra idegenné válásának *(Uberfremdung* előmozdítását látta). 1928-ban nagy feltűnést keltett a konkurenciáról tartott előadásával a Német Szociológiai Társaság zürichi kongresszusán. 1929-ben jelent meg legismertebb műve, az *Ideológia és utópia.* 1930-ban lett egyetemi tanár Frankfurtban — megint nem nehézségek nélkül (az illetékes porosz minisztérium — Carl Heinrich Becker személyében- ugyan támogatta, de a frankfurti karnak kifogásai voltak, mert úgymond Mannheim előadásai egyszerűen érthetetlenek). A három frankfurti esztendő egy ígéretes program kezdetét jelentette. Az 'érthetetlen' Mannheimnak több tanítványa is akadt.[266]1933 áprilisában azonban mint zsidó származásút elbocsátották, emigrálni kényszerült, előbb Hollandiába, majd Londonba.

A másodszori újrakezdés nehezebb volt, mint az előző. Igaz, viszonylag hamar sikerült többé-kevésbé biztos megélhetést találnia a *London School of Economics* tanáraként (a Rockefeller-alapítványoktól származó pénzekből fedezték a bérét, a kinevezett tanárok is anyagi áldozatot vállaltak az érdekében), de a nyelvvel most komoly nehézségei voltak. Kulturális tekintetben is idegen közegbe került. Mannheim helyzetértékelése is súlyosbította a problémákat. 1937-ben az *Institute of Sociology* konferenciáján azt fejtegette, hogy „ebben az országban hajlanak arra, hogy előnyben részesítsék a puszta leírást, a felméréseket, a statisztikai adatok gyűjtögetését, és kizárják a társadalom elméleti és történeti elemzését... Ahhoz, hogy tanulhassunk a történelemből, képesnek kell lennünk az elméletiségre, másként a történeti tényeknek nem lesz jelentésük, és nem lehet őket sem összehasonlítani, sem megfelelő módon egymással kapcsolatba hozni.“[267] Természetesen Mannheim magára gondolt mint a brit empirizmust kiegészítő teoretikusra, amivel egyrészt elidegenítette tisztán elméleti munkát végző tanártársát, az őt személyesen támogató Morris Ginsberget (1889-1970), másrészt olyan igényt támasztott, amelyet bevallott eszszéizmusával nem tudott beváltani. Nagy reményeket fűzött munkája egyesült államok-

[266] Mannheim frankfurti működése egybeesett a később kritikai elmélet néven ismert csoport kialakulásával, hivatali szobáik ugyanabban az épületben voltak, ennek ellenére viszonyuk inkább feszült volt.

[267] Idézi: Kettler, Dávid — Meja, Volker: *Karl Mannheim and the Crisis of Liberalism. The Secret of These New Times,* New Brunswick: Transaction Publishers, 1995, 187. Ugyanígy 1943-as kötetében: „Ha valaki a kontinensről érkezik, számára ebben az országban az egyik meghökkentő tény az elméletnek és az általános eszméknek sajátos helytelenítése.“ Mannheim, Karl: *Diagnosis of Our Time. Wartime Essays of a Sociologist,* London: Kegan Paul, 1943,39. Mannheim nem vette észre, hogy mennyit átvett a német *Bildungsbürger* öntelt előítéleteiből.

béli fogadtatásához.[268] A chicagói Louis Wirth, aki még Frankfurtban felkereste, megszervezte az *Ideológia és utópia* kiadását, Edward A. Shils-szel lefordíttatta, Mannheim pedig maga is igyekezett úgy korrigálni a szöveget, hogy az megfeleljen a képzelt amerikai elvárásoknak. Ehhez képest a fogadtatás kiábrándító volt. A vágyott közvetítő szerepből nem lett semmi. Feltehető, hogy ezért nem került sor többször tervbe vett amerikai előadó körútjára sem.

A harmincas évek végén tagja lett a kifejezetten keresztény értelmiségieket és egyháziakat összefogó *Moot*-körnek, majd 1941-ben meghívták az *Institute of Education (University of London)* tanárának. AzLSE bizonyos megkönnyebbüléssel vált meg tőle. 1941-ben indult el szerkesztésében egy fontos társadalomtudományi könyvsorozat a *Routledge* kiadónál. Mindez azt jelezte, hogy Mannheim végre megtalálta a helyét a brit értelmiségi elitben. Ezért sem fogadta el a meghívást 1946-ban, hogy szervezze meg Budapesten a szociológiai tanszéket. 1946-ban a szerveződő UNESCO európai részlegének vezetőjévé nevezték ki. Egy újabb, kultúramenedzseri karrier kezdetén, 1947 legelején halt meg.

- Fő művei:

Egy tudásszociológia problémája (1925) (fordította: Karádi Éva), in: Gellériné Lázár Márta — Karádi Éva — Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Mannheim-tanulmányok. Írások Mannheim Károlytól és Mannheim Károlyról,* Budapest: Napvilág, 2003, 22-89. (TP)
A konzervativizmus. Tanulmány a tudás szociológiájáról (1927-1984) (fordította: Kiss Endre), Budapest: Cserépfalvi, 1994 (K)
Ideológia és utópia (1929) (fordította: Mezei I. György), Budapest: Atlantisz, 1996 (IU)
Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, Leiden: A. W. Sijthoff s Uitgeversmaatschappij, 1935 (MG) (részletek magyarul: MK 117-156, fordította: Bán Zoltán András)
Diagnosis of Our Time. Wartime Essays of a Sociologist, London: Kegan Paul, 1943 (részletek magyarul: MK 157-216, fordította: Bán Zoltán András)
Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk, Neuwied: Luchterhand, 1964 (W)
A gondolkodás struktúrái. Kultúraszociológiai tanulmányok (1980) (fordította: Lissauer Zoltán és Adamik Lajos), Budapest: Atlantisz 1995 (GST)
Mannheim Károly (vál.: Felkai Gábor), Budapest: Új Mandátum, 1999 (MK)
Tudásszociológiai tanulmányok (fordította: Bendl Júlia, Bognár Virág, Hofstaedter Herbert, Karádi Éva, Kisbali László), Budapest: Osiris, 2000 *(JUT)*

A szociológia előtt

Mannheim első, máig számon tartott munkája, a *Lélek és kultúra* című előadás tartalmát és keletkezési körülményeit tekintve is jellemzi szerzőjét. Mannheim mindig vágyott az elismerésre és egyfajta vezető szerepre, és ez két alkalommal meg is adatott neki. Először akkor, amikor 1918 elején ő, a Vasárnapi Kör fiatalabb generációjának tagja, doktorálás előtt álló filozófus vezethette be a tervezett előadássorozatot, amely során nála jóval elismertebb előadók léptek fel. Másodszor, amikor 1928-ban a konkurenciáról tartott előadásával a német szociológia ünnepelt csillaga lett. Ebben az első előadásban fogalmazódott meg az a probléma, amelynek megoldására Mannheim egész pályáján törekedett, új és új megközelítésmódokkal kísérletezve.

Mannheim Simmel (és Lukács) *gondolataihoz* kapcsolódott. Objektív és szubjektív kultúra elválását állapította meg, a kultúra „túlfejlődését“, egy olyan állapotot, amely-

[268] 1933 áprilisában, Wirthtől állásügyben segítséget kérve írta, hogy biztos benne, „hogy az az irány, amelyet képviselek ... az amerikai szociológia szempontjából kívánatos lenne, hogy tudományunk éppen az amerikai kutatási módszereknek az enyéméivel való keveredésével újulhatna meg.“ *Mannheim Károly levelezése 1911-1946* (vál.: Gábor Éva), Budapest: Argumentum — MTA Lukács Archívum, 1996, 58.

ben „a kettő közötti distancia a szokottnál nagyobbá vált".[269] Minthogy a szubjektív kultúra azt jelenti, hogy „a lélek a maga teljesedését, tökéletesedését nem önmagán keresztül, kizárólagos befelé fordulással akarja elérni, hanem éppen ezeknek a kultúrobjektivációknak [ti. az objektív kultúrát alkotó objektivációknak] kerülő útján át",[270] felvetődik a kérdés, hogy van-e valamilyen lehetőség a distancia csökkentésére. Mannheim az ember általános alkotó képességét jelöli meg kiútnak. A középkori misztikára hivatkozva a mű, a *Werk* révén remél 'megváltást', mert „mi magunkat a másikkal, sőt magunkat önmagunkkal csak úgy ismertethetjük meg, hogy egy tőlünk teljesen idegen anyagból levőt, a *Werket* állítjuk magunk és a másik, magunk és magunk közé."[271] Mannheim egyik gondolata sem eredeti: objektív és szubjektív kultúra hasadásának problémáját Lukács is, ő is bevallottan Simmeltől vették át, a *Werk* eszméje a Vasárnapi Kör közös tulajdona volt. Az előadást vezérlő alapstruktúra, a szakadás, elkülönülés diagnózisa és valamiféle szintézist, kiegyezést jelentő elképzelt megoldás felvázolása Mannheim majd mindegyik munkájának konstitutív elve maradt. A probléma, a modernitás (modern kultúra) kétséges értéke a századforduló értelmiségének közös gondja volt. Mannheim élete során végig a századforduló klasszikus alakjaitól örökölt korprobléma megoldásával kísérletezett.

Arra a gondolatra, hogy ez a megoldás valamiféle szociológiában lelhető fel, Mannheim csak fokozatosan (és már Németországban) jutott el. Első munkáiban a filozófia területén próbálkozott.

Kultúrfilozófiai kísérletek

A német emigráció első éveiben Mannheimet kultúrfilozófiai kérdések foglalkoztatták.[272] A tudományban (a szellemtudományokban) végbemenő „erjedési folyamatok" értelmezésére vállalkozott. Mint írta, a kulturális szférák relativizálódása, folyamatjellegüknek a tudatosulása, a kultúra társadalmi jellegének felismerése figyelhető meg. (GST 25-26.) 1922-ben publikált tanulmánya ezt a világnézet-értelmezés felől közelítette meg. A világnézetek totalitások, de tudományelőtti, ateoretikus totalitások. (TUT 7.) Mannheim szerint a tudományokban is megjelent a szintézis igénye. (TUT 8.) A megoldandó kérdés tehát az volt, hogy miként lehet a szintézis érdekében ehhez a tudományelőtti totalitáshoz visszanyúlni (TUT 11.), „'lefordítható'-e az ateoretikus teoretikussá"? (TUT 14.)

Mannheim a szintézist, a világnézeti totalitást a kultúrképződményekben levő értelmi rétegek megkülönböztetése révén vélte elérhetőnek. Az első értelemréteg a kultúrképződmények 'objektív értelme' (az az értelem, amellyel a hagyományos kultúrtudományok foglalkoznak). Ez is valamiféle összefüggés, az egyes elemeknek a szemlélőtől (és az alkotótól) egyaránt elvonatkoztatott egészbe való szerveződése. (TUT 21.) Mannheim számára ennek az objektív értelemnek a feltalálása nem jelenthetett teljes

[269] Mannheim Károly: Lélek és kultúra, in: Karádi Éva és Vezér Erzsébet (szerk.): *A Vasárnapi Kör. Dokumentumok,* Budapest: Gondolat, 1980,189.

[270] Uo.

[271] I. m. 190.

[272] Mannheim ekkori gondolatai Németországban 1922-ben publikált, *Adalékok a világnézet-értelmezés elméletéhez* című tanulmányából (TUT 7-65) és az ugyancsak 1922-ben írt, de kéziratban maradt *A kultúraszociológiai megismerés sajátosságáról* (GST 11-145) című írásából ismerhetők meg. Szervesen kapcsolódnak ezek doktori dolgozatához, amely ugyancsak 1922-ben németül jelent meg. *(Az ismeretelmélet szerkezeti elemzése,* in: TUT 67-124.) Doktori értekezését bizonyára a későbbi Vasárnapi Kör tagjaihoz kötődő, de 1915-ben, hadifogságban meghalt Zalai Béla rendszerfilozófiája inspirálta. Lásd Zalai Béla: *A rendszerek általános elmélete. Összegyűjtött írások,* Budapest: Gondolat, 1984.

megoldást. Nem látta ugyanis, hogy miként kapcsolódik az objektív értelem a világnézethez, miként segíthet hozzá az 'ateoretikus teoretikussá válásához'. A második réteg a minden kultúrképződmény esetében fellelhető Intencionális kifejezésértelem', a valóságos szubjektumok által vélt értelem (TUT 38.), a szándékolt értelem, ahogy azt Weber is elgondolta. Ezen az úton sem lehet azonban úgymond a világnézethez mint ateoretikus totalitáshoz hozzáférni. Ennek oka az, hogy a kifejezésértelem elválaszthatatlanul összekapcsolódik a valóságos szubjektum korlátozott perspektívájával, amely mindenkor (meghatározásszerűen) részleges. A szociológia — írta — nem képes a megmagyarázandó kulturális képződmények eszmei tartalmát, érvényességét „sem kétségbe vonni, sem megerősíteni"; „... egy tétel, akár az egész elméleti szféra igazságát vagy hamisságát semmilyen szociológiai vagy genetikus magyarázat nem erősítheti vagy cáfolhatja meg." (GST 76.) Ennek megfelelően két, elvileg egyáltalán nem érintkező „világról" beszélt: „a szellemi képződmények a maguk élmény-feletti transzcendenciájával [az objektív értelem?], másfelől a gazdasági-társadalmi valóság a maga aggregációinak különböző formáival" [a szándékolt értelem?!. (GST 86.) Mannheim egy harmadik szintet keresett a két, egymás számára idegen világ között.

Mannheim újítása a harmadik réteg, a dokumentumértelem, a nem immanens szemlélet fogalmának bevezetése. Mannheim a dokumentumértelmezésre törekvő nem immanens szemlélet kapcsán elsősorban azt emelte ki, hogy az szintézisre törekszik. „Mindezek a dokumentum jellegű értelmezésre irányuló kísérletek tehát újfajta totalitásokat építenek fel az összetartozó kultúrobjektivációkban megtalálható, szétszórt, dokumentum jellegű mozzanatokból...". (TUT 36.) A nem immanens szemléletet úgy határozta meg, hogy az a kulturális képződményeket „társadalmi funkcionalitásuk" szempontjából, tehát immanens tartalmuktól eltekintve nézi. (GST 53-54.) A dokumentum- vagy nem immanens értelem feltárása megköveteli mind a kultúrtárgy objektív, zárt, rendszerszerű világán való túllépést, mind a létrehozó szubjektum intencióitól való eltekintést. (TUT 49., 62.) Az értelmező így a „kollektív szubjektumok dokumentatív jellemzéséhez" „szubjektumot konstruál", azaz megalkotja a dokumentatív módon feltárt értelemhez tartozó (nem valóságos) szubjektumot. (TUT 38.) így jön létre egy, természetesen megkonstruált totalitás.

> „A kultúraszociológiai elemzés tehát nem a kulturális képződmények elemzése, nem a társadalmi formációk elemzése, hanem az egyes világnézetek struktúrájának elemzése abból a szempontból, hogy melyek azok az élményösszefüggések, amelyek bennük koherensen megjelenhetnek." (GST 90 — a fordítást módosítottam; *ND.)*

A dokumentumértelem, az élményösszefüggések feltárása segítheti az 'ateoretikus teoretikussá válását', és így annak az egységnek a megtalálását, amelyhez sem az objektív, sem a kifejezésértelem elemzése nem vezet el.

A tudásszociológiai korszak

Abban, hogy Mannheim az 1920-as évek közepén egyre közelebb került a szociológiához, részben a heidelbergi környezet, Alfred Weber és Emil Lederer hatása játszott szerepet, részben az, hogy az egykori barát és mentor, Lukács György *Történelem és osztálytudat* című könyve példával szolgált arra, miként lehet a simmeli és weberi szociológiai örökséget egy újfajta, nem a szellemtudományos örökséghez tapadó szintézisben feldolgozni. Mannheim ugyan nem fogadta el Lukács politikai álláspontját, de művét csodálta.

Habilitációs írása, a nagyobbrészt csak posztumusz publikált *Konzervativizmus* már határozott szociológiai orientációt mutatott, és egyben a mannheimi tudásszociológia első és egyetlen olyan terméke, amely tényleges, konkrét anyagon végzett elmélyült ideológiaelemzést tartalmaz.

A könyv önmagában mint eszmetörténeti elemzés is maradandó értékű lenne, a XIX. század eleji német konzervativizmus reprezentatív figuráit (Július Stahl, Karl Friedrich von Savigny, Justus Möser, Adam Müller) mutatta be.[273] Általános szociológiai megfontolásként velük kapcsolatban fogalmazódott meg először Mannheim nevezetes és sokszor félreértett tétele: „Minden tudásszociológia és ideológiakutatás középponti problémája minden gondolkodás és megismerés léthez kötöttsége.“ (K 8.) Még látni fogjuk, hogy a léthez kötöttség' Mannheim nehezen értelmezhető terminusainak egyike. Ebben a munkában ez mégis viszonylag konkrét értelmet nyert. Az elemzett nagyszámú konzervatív szerzőt Mannheim a jellegzetes 'gondolati álláspontok' *(Denkstandorte)* szerint próbálta rendezni (K 94.), és ezek a 'helyek' bizonyos esetekben társadalmi pozíciókként is értelmezhetők, így például a Müller és a Savigny szemlélete közti különbségeket azzal hozta összefüggésbe, hogy míg az előző 'szabadon lebegő' értelmiségi volt, aki a forradalom időszakában ellenforradalmár lett, és a porosz nemesség, a junkerek politikailag legszélsőségesebb szárnyánál keresett menedéket, addig az utóbbi nemcsak nemes, hanem államhivatalnok is volt, aki pozíciójánál fogva hajlott a mérsékelt változásokra. (K173-174.) A társadalmi helyzet és a gondolatvilág közötti összefüggés mibenléte tekintetében Mannheim — ekkor és később is — bizonytalan volt. A Savigny-féle hivatalnokok gondolkodásának jellemzése után, a befejezetlen kézirat utolsó előtti bekezdésében ezeket írta:

> „... még ha a szóban forgó helyzet összes tényezőjét meg is ragadtuk, akkor sem jósolhatjuk meg Savigny gondolatvilágát és gondolkozási formáját. Csak a kész művel szembesülve mutathatjuk meg, hogy a szellemi és társadalmi helyzet legfontosabb tényezői — egészen a gondolkodás módozatáig hatolóan — miként épültek be a produktumba és dolgozódtak fel.“ (K 176. — a fordítást módosítottam; *ND.)*

Mannheim számára ebben az időben a tudásszociológiai tézis még másodrangú jelentőségű volt. Könyve feladatát abban jelölte meg, hogy a konzervativizmus esetében „a gondolkozási stílus egységét kell a maga kialakulásában megragadni“. (K13.) Ehhez képest a 'szociológiai hozzárendelés' alárendelt, és úgy kell elvégezni és megalapozni, „hogy a megismerő szubjektumnak ezek a szellemi teljesítményei ne puszta konstrukcióvá, de rekonstrukcióvá váljanak.“ (K 15.) Több helyen is hangsúlyozta, hogy a konzervatív gondolkodás nem nézetek halmaza, hanem valamiféle egységes iránnyal rendelkezik. A konzervativizmus „ilyen objektív, történelembe ágyazott, dinamikusan változó struktúra-összefüggés“, mégpedig olyan, amelyben az összefüggés egy „alapintenció (stíluselv)“ folyománya. (K 55.) Az alapintenció, a stílus kifejezések nem puszta eszmei-gondolati összefüggésre utaltak. Mannheim több helyen is hangsúlyozta, hogy a gondolati struktúrák közti különbségek megragadásához vissza kell nyúlni „azokhoz az *egzisztenciális premisszákhoz,* amelyekben mindenkor *de facto* másképp alakul az elmélet és gyakorlat viszonya.“ (K 132.) A rekonstruált összefüggést ugyanúgy elméletileg konstruált szubjektumokhoz kívánta 'rendelni', ahogy ezt Lukács tette a burzsoá és proletár osztálytudat esetében.

[273] Mint az egyik jegyzetből (K 205.) kiderül, Mannheim eredetileg még Hegelről, az osztrák XIX. századi későabszolutizmusról, Rankeról és sok más szerzőről is akart írni.

A rekonstruálandó konzervatív gondolkodási stílus Mannheim szerint csak egy a lehetségesek közül. További kutatása szempontjából döntő jelentőségűnek tartja,

„... hogy a több áramlatban kiteljesedő társadalmi-szellemi létrejövésen belül újra meg újra lehetségessé válnak olyan szintézisek, amelyek azután alig felbecsülhető teljesítményt hoznak létre gondolati fejlődésünk számára, ezek a szintézisek azonban *soha* nem lebeghetnek ... a társadalmi álláspontok fölött, de mindenkor egy meghatározott társadalmi álláspontból kiindulva alkotják meg őket.“ (K 162. — a fordítást módosítottam; *ND.)*

A könyv természetesen részletesen csak a konzervatív szintézisről szólt, de egy helyen azt mint a három ideáltipikusan megkülönböztethető problémamegfogalmazás egyikét mutatta be. A konzervatívok úgymond a teológiai-misztikus, transzcendens kérdésfeltevést részesítik előnyben, a liberális polgári gondolkodás a jogi, természetjogi szinten látja a problémákat, míg a szocialista gondolkodás relativizálja a jogi szintet, és a problémákat a gazdasági szinten veti fel. (K 34-35.) Három gondolkodási stílusról van szó, olyan 'világakarásokról', amelyek átfogóbbak a közvetlenül megragadható politikai akarattal szemben. Ezek mindegyike csak egy kívül levő, értelemszerűen valamely másik gondolkozási stílusban található pontból bontható fel. (K 37.)

A polgári-kapitalista gondolkodást Mannheim szerint is az elvileg korlátozatlan racionalizálás jellemezte. (K 38.) Webertől és Lukácstól eltérően ezt csak a XIX. század egyik tendenciájának látta. Úgy látta, hogy a kapitalista racionalizálási folyamatba be nem vont rétegek megőrizték másfajta gondolkozási formáikat — és éppen ezért fontos a konzervatív gondolkodás tanulmányozása. (K 42-43.)

Mannheim a konzervativizmusban nem a gondolkodás egy, a racionalizálási folyamatban felőrlődő fázisát látta, hanem egy aktuális gondolkozási stílust, amely ráadásul közös vonásokat mutat a proletárgondolkodással. A proletárgondolkodás ugyanis sajátos racionalizmust mutat, „a felkelést is tervszerűen, számítóan alakítja“, „bürokratizálja a forradalmat is„„ ugyanakkor „nem nélkülözheti... azt az irracionális elemet, amely minden egyes 'akcióhoz' szükséges.“ (K 47.) Ez utóbbi vonatkozásban a proletárgondolkodás rokon az ellenforradalmival. Ugyancsak a konzervativizmus és a proletárgondolkodás rokonságát mutatja szerinte a mindkettőben nagy szerepet játszó dialektika, amely Hegelnél a (konzervatív) romantika által felvetett kérdések megoldását szolgálta, és Marxnál az ismert módon a kapitalizmuskritika középpontjában állt. (K 49.; vö. K 139.)

A konzervativizmus-tanulmány, mert egyfajta társadalmi helyhez kötött gondolkozási stílus elemzése, úgy is olvasható, mint Mannheim válasza Lukácsnak. Lukács a polgári racionalizált világgal szemben a proletariátushoz hozzárendelhető tudatot jelölte meg mint olyat, amely egységet (szintézist) képes teremteni a világban. Mannheim ilyen 'gondolkozási stílusok' sokaságát tételezte fel, amelyek mindegyike a konzervativizmushoz hasonlóan egyfajta szintézist eredményez — de mindegyik csak részleges szintézist. A gondolkozás társadalmi kötöttségét Mannheim is Lukácshoz hasonlóan fogta fel: a megkonstruált gondolkozási stílust társadalmi pozíciókhoz 'rendelte', és irrelevánsnak tartotta, hogy az adott társadalmi pozíciókban levő egyes egyének ténylegesen is magukévá tették-e az adott gondolkozási stílust.

Mannheimnak a konzervativizmus-könyvvel kezdődő tudásszociológiai korszakában a lehetséges gondolati stílusok pluralitása és a szintézis ehhez viszonyított problémája volt és maradt a központi gondolati mag. Mannheim könyve nem konzervativizmuskritika volt, de nem is a konzervativizmus apológiája. Felfogása szerint a szociológiának és a szociológusnak nem kell elköteleződnie egyik irányban sem. Ezzel elhatá-

rolódott Lukács messianizmusától, a modernitásból való kitörési kísérletétől. Másfelől viszont az, hogy a szintézis problémáját helyezte az előtérbe, az hogy eleve feltételezte: léteznek (igaz, részleges) szintézist megvalósító gondolati képződmények, fenntartotta a modern kultúrára jellemző és már a budapesti előadásban is elemzett szakadás felszámolásának az ígéretét. Szemlélete nagyon eltért a Max Weberétől, aki nem a tudományba valónak tartotta az ilyen szintéziskeresést.[274]

Tudásszociológiai írások

Mannheim legismertebb írásai a tudásszociológiai korszakban születtek. A tudásszociológia elméleti problémáját 1925-ben írott Scheler-kritikája *(Egy tudásszociológia problémája)* vezette be. A későbbi ilyen tárgyú írások közül ki kell emelni *A nemzedékek problémája* című, 1928-ban megjelent tanulmányát (TUT 201-253.), 1928 szeptemberében a német szociológiai kongresszuson tartott előadását, *A konkurencia jelentősége a szellemi élet területén* (TUT 255-297.), *Ideológia és utópia* című, 1929-ben megjelent kötetét (IU 69-294.) és egy szociológiai kézikönyv számára írt *Tudásszociológia* című tanulmányát. (TUT 299-343.) Az ezekben található állításokat összefoglalva mutatom be, mégpedig először a tudásszociológiai tézis, a tudás Téthezkötöttségének' különböző megfogalmazásait, majd az ideológia és utópia elemzését, végül a 'szintézis' különféle lehetőségeire és az értelmiségre vonatkozó állításokat.

Léthezkötöttség

A *Tudásszociológia* című tanulmányban Mannheim a tudásszociológia magvának a „léthezkötöttség" *(Seinsverbundenheit)* tanát tartotta (TUT 299.), ezt pedig úgy értelmezte, hogy e szerint a megismerést nem belső törvények, valami belső dialektika hajtja, „hanem a mindenkori gondolkozás keletkezését és formálódását döntő pontokon egészen különböző jellegű, elméleten kívüli tényezők határozzák meg, melyeket Téttényezőknek' szokás nevezni", és ezek nemcsak a gondolatok keletkezésébe, hanem tartalmába is belejátszanak. (TUT 302.)

Az említett Téttényezőkre' vonatkozó utalások összegyűjtése meglehetősen színes képet eredményez. A Téthezkötöttségnek'[275] igen sok megfogalmazásbeli variánsa volt (társadalmi 'helyhezkötöttség' [TUT 160.], létviszonylagosság [TUT 259.], az eszmék a léthelyzet *(Seinslage),* társadalmi elhelyezkedés *(soziale Lagerung)* függvényei [IU 75, 80.], a noologikus szint társadalmi függősége *(soziale Funktionalisierung)* [IU 88.], a gondolkodás társadalmi kötöttsége *(soziale Gebundenheit)* [IU 96.], a gondolkodás és lét benső összefonódása [IU 202.], a megismerési eredmény Tétrelativitása' [TUT 306-307.]). Az ezek közötti árnyalati eltéréseknél fontosabb a tézis elméleti értelmezése.

A léthezkötöttség problémáját Mannheim először Scheler tudásszociológiájának kritikája, a scheleri reálfaktorok és ideális faktorok megkülönböztetésének elemzése kapcsán fejtette ki. Mannheim rámutatott arra, hogy Schelernél a két szféra elkülönülten tételeződött, a szellemi világ önálló szféraként jelent meg, és a történeti folyamat ehhez

[274] Mannheim, noha Heidelbergből indult szociológusi pályájára, nem tekinthető igazi weberiánusnak. Sok hivatkozása ellenére sosem tisztázta viszonyát Max Weberhez. Kiadójának ugyan többször megígérte, hogy ír egy Weber-tanulmányt, de nemhogy e munkának, még előkészületeinek sincs semmi nyoma.

[275] A fentebb említett helyen ez *Seinsverbundenheit,* másutt (IU 96.) *Seinsgebundenheit*! Az árnyalatnyi különbség magyar fordításban nem adható vissza. A második változat szorosabb determinációt sejtet.

csak külsőlegesen, mint szelektáló tényező kapcsolódhatott. (TP 50 sk.) Mannheim tehát a 'gondolkozás' és a 'léttényezők' között szorosabb kapcsolatot látott.

A 'lét' mannheimi értelmezése nehezen interpretálható. A 'lét' fogalom a marxi értelemben vett 'alap — felépítmény' *(Überbau — Unterbau)* szembeállításra látszott utalni. De már a Scheler-kritikában hangsúlyozta Mannheim, hogy alap és felépítmény egyaránt tartalmaz 'szellemi' *(geistig)* mozzanatokat, tehát „az alépítményben előforduló szellemiség ... részt vesz a felépítményben található szellemiség alakításában.“ (TP 54.) Az utópikus tudatról szóló tanulmány elején Mannheim ebben a szellemben írt a 'léthezkötöttség' terminusban szereplő 'lét' fogalomról. Itt a létet mint „kiható és ebben az értelemben valóságosként meghatározható életrendet“ határozta meg. Ez az életrend úgymond a gazdasági-hatalmi szerkezet, az általa lehetségessé vagy szükségessé tett együttélési formák és az életrendnek megfelelő vagy vele fedésben levő átélési és gondolkodási fajták és formák révén határozható meg. (IU 223.) Más megfogalmazásban: ama lét', amelyhez a gondolkozás 'kötött', maga is 'értelemszerű' (így pl. TUT 191, 192.), nem tisztán 'anyagi'. A 'gondolkodás léthezkötöttsége' formulában szereplő két terminus (lét és gondolkodás) tehát nem két, metafizikai értelemben elkülöníthető világra (anyagra és szellemre) utalt. A sok változatban szereplő formula mégis azt sejteti, hogy gondolkozás és 'léttényezők' külön entitások, a köztük levő viszony (általában vagy olykor) determinisztikus. Nem sokat segít tehát az a belátás, hogy tulajdonképpen a két elem nem is különbözik olyan nagyon, mert a 'lét' maga szinte éppúgy 'szellemi', mint ama 'hozzá kötött' gondolkodás.

A dilemmát Marx (és Lukács) szellemében feloldaná az, ha ezen 'léttényezőket' Mannheim mint a társadalom osztály- vagy csoportszerkezetét értelmezné (amellyel alapot adna annak az ismételten megfogalmazott vádnak, hogy ő csak a történelmi materializmus újrafogalmazására törekszik).[276] A gondolat nem állt nagyon távol Mannheimtól. A Scheler-kritikában hangsúlyozta, hogy a tudásszociológiai feladat a gondolati álláspontok *(Denkstandorte)* és a társadalmi áramlatok vagy társadalmi pozíciók *(soziale Strömungen, soziale Standorte)* közötti korrelációk kimutatása, majd pedig azoknak a gondolkodási stílusoknak és világnézeti akarásoknak a feltárása, amelyek közvetlenül társadalmilag kötöttek. (TP 79., 82.) Ebben az értelemben hangsúlyozta Mannheim „a társadalmi test életének konstitutív jelentőségét a szellemi életben“ (TUT 257.) vagy a létértelmezés meghatározott fajtáinak függését a „társadalmilag strukturált léthelyzetektől“. (IU 98.) A megfogalmazás szándékosan általános, és sokféle értelmezést megenged: Mannheim, mint azt a kézikönyvfejezetben hangsúlyozta, nemcsak az osztályhelyzetet tartotta a gondolkodást meghatározó tényezőnek, hanem a legkülönfélébb csoportokat (nemzedékek, szekták, foglalkozási csoportok, iskolák) is, bár hozzátette, hogy „mindeme csoportosulások és társadalmi egységek közül az *osztályrétegződésnek* kell *a legnagyobb relevanciát* tulajdonítanunk, hisz végső soron a fentebb említett társadalmi egységek csupán az őket megalapozó és hordozó termelési és uralmi viszonyok közegében születhetnek meg és alakulhatnak át.“ (TUT 310.) Ez — bármilyen elnagyolt volt is a megfogalmazás — mégis Marxra emlékeztet.

[276] Ezt állította például Mannheim heidelbergi mentora, Alfred Weber is 1928-ban, a konkurencia-előadás vitájában: „Mi más ez, mint egy rendkívüli finomsággal és ragyogóan előadott materialista történetfelfogás?“ Lásd Meja, Volker — Stehr, Nico (Hrsg.): *Der Streit um die Wissensoziologie,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982,1. Bd. 376. Mint Norbert Elias egy visszaemlékezésében kifejtette, Alfred Weber indulatos kritikáját nem is anynyira a lét és gondolkodás közti viszonyra vonatkozó, egyébként is homályos mannheimi tétel váltotta ki, hanem egyrészt az, hogy Mannheim közvetve viszonylagos érvényességűként mutatta be az általa védelmezett liberális álláspontot, másrészt — és talán inkább — az, hogy Mannheim mint fiatal magántanár oly mértékben magára vonta a figyelmet a kongresszuson a jelen levő professzorok rovására, ami túlment a Weber szerint illendő mértéken.

A léthezkötöttség' szociologisztikus értelmezésének része az az állítás, hogy a mindenkori gondolat szubjektuma nem az elvont tudat, hanem egy társadalmi értelemben meghatározható, lokalizálható cselekvő, hogy szerves összefüggés van „a történetileg és társadalmilag beágyazott szubjektum, valamint annak gondolkodása között...". (IU 194.)[277] Amikor Mannheim például a politikai gondolkodás különböző típusait jellemezte, megjelölte azt a társadalmi réteget, amely speciális hordozója, képviselője az adott politikai irányzatnak (a rétegek megnevezésében *nem* a marxi sémához igazodott). A bürokratikus konzervativizmust a közigazgatási bürokráciával, a konzervatív historizmust az egyetemi értelmiséggel, a liberális gondolkodást a polgársággal, a marxizmust egy 'feltörekvő osztállyal', a fasizmust pedig puccsista értelmiségi körökkel kapcsolta össze, sajátosságukat az adott réteg jellegzetességeivel magyarázta. (IU 138-170.) Hasonló elemzéssel mutatta be Mannheim, hogy a politikai utópiák különböző formái (az újrakeresztelők orgiasztikus chiliazmusa, a liberális-humanitárius eszme, a konzervativizmus mint utópia és a szocialista-kommunista utópia), „mindenkori alakja és szubsztanciája ... a talajául szolgáló történelmi-társadalmi hely konkrét elemzéséből" érthető meg, „vagyis ama réteg strukturális helyzetéből, amely mindenkor hordozója volt." (IU 238.) E megközelítés nem Marx osztályelméletére, hanem — ez a politikai gondolkodásról és az utópiákról írottakban teljesen világos — Max Weber vallásszociológiájának a tipikus vallási beállítottságok hordozóira vonatkozó téziseire támaszkodott.

A 'lét' és gondolkodás' ilyen szociologisztikus értelmezése két kérdést vet fel. Az első az, hogy miként lehet azonosítani a tézisben szereplő nagycsoportokat. A második az, hogy miként lehet megállapítani a gondolati képződmények és az adott nagycsoport közti viszonyt. Ami az első kérdést illeti, Mannheimnak ekkor nem volt érdemi elképzelése a társadalom szerkezetéről. Ennek is a következménye a 'lét' terminus meghatározatlan, bizonytalan volta.

A 'gondolkodás' és 'lét' közti viszonyra vonatkozó kérdésre Mannheimnek többféle válasza volt. Adódott volna az a közkeletű képzet, hogy azt, hogy az osztályok, csoportok miként gondolkodnak, az érdekeik határozzák meg,. Ezt azonban Mannheim mint egyoldalút, leegyszerűsítőt már a Scheler-kritikában elutasította (TP 79 sk.), 1929-es könyvében pedig mint 'érdekpszichológiai' magyarázat a legkezdetlegesebb, a partikuláris ideológiafogalom jellemző jegyeként szerepelt. (IU 78 sk.)

Másfajta az az elképzelés, amelyet ugyancsak a Scheler-kritikában fogalmazott meg. Különbséget tett ugyanis 'szellemi rétegek' *(geistige Schichten)* és társadalmi rétegek *(soziale Schichten)* között, és így a 'szellemi álláspontoknak' *(geistige Standorte)* először a megfelelő 'világakarással' *(Weltwollen)* rendelkező 'szellemi rétegeket' feleltette meg, és majd a második lépésben kereste, hogy ezek 'szellemi rétegek' mely társadalmi rétegeknek feleltethetők meg. (TP 81-83.) Ezek a fogalmak később nem kerültek elő, talán azért, mert a szellemi és társadalmi rétegek viszonya nem más, mint gondolkodás és lét viszonya, tehát az eredeti probléma.

Egy harmadik változat az 1929-es könyvet bevezető tanulmányban és a kézikönyvrészletben is szerepelt. Mannheim itt használta a „hozzárendelési szubjektum" *(Zurechnungssubjekt)* (IU 78.) Lukácshoz és rajta keresztül Weberhez visszavezethető fogalmát, azaz azt az elképzelést, hogy nem az eszmék tényleges megfogalmazóinak tényleges társadalmi helyzetét kell tekintetbe venni, hanem azt az elméletileg megállapítható összefüggést, amely a gondolat és egy meghatározott társadalmi pozíció között

[277] 1928-as előadásában, ahol nem ideológiákról beszélt, kifejtette, hogy a tudást „meghatározott, konkrét csoportok hatalmi és érvényesülési vágya" hordozza, és e harc Heidegger terminusával élve a „lét nyilvános értelmezése" körül folyik. (TUT 262-263.)

fennáll. Láttuk, hogy Mannheim már habilitációs írásában ennek megfelelően értelmezte a konzervatív gondolkodást. Mannheim a kézikönyvfejezetben a 'hozzárendelés' eljárását így írta le: „rögzítve a gondolati teljesítmények nézetszerkezetét, az ekképp rögzített nézetszerkezetet beillesztjük azoknak a gondolati áramlatoknak az összefüggésébe, amelyeknek részét képezik, a gondolati áramlatokat pedig ... hozzárendeljük bizonyos társadalmi hajtóerőkhöz mint a különféle látásmódok forrásához." (TUT 339.)

Egy negyedik fajta viszonyra utalhatott volna az a megjegyzése, hogy a konzervatív gondolkozási stílus jellegét „a benne szóhoz jutó csoportok és rétegek összetételéből, e csoportok és rétegek strukturális helyzetéből" kell magyaráznunk. (TUT 340-341.) A 'strukturális helyzet' leírása tekintetében azonban a konzervativizmus-könyv rövid utalásainál többet nem találhatunk.

Mannheimnál a 'léthezkötöttség' szociologikus értelmezése csak egyike a konkurens értelmezéseknek. A Téthezkötöttséget' Mannheim ismételten 'vitális' és akarati kötöttségként/meghatározottságként értelmezte. A historizmusról írott esszéjében a helyhez kötöttséget mint az akarás és a megismerés közötti összefüggést értelmezte. (TUT 146.) Nagy visszhangot keltett 1928-as zürichi előadásában arról beszélt, hogy a tudást „meghatározott, konkrét csoportok hatalmi és érvényesülési vágya" hordozza (TUT 262.), és ez összevágna 'szociologisztikus' megfogalmazásaival, de ezt a tézist az előadás későbbi részeiben úgy módosította, hogy a szellemi életet nem kívánja sem a politika, sem a gazdaság egyik területének tekinteni (azaz: nem akarja a marxi programot folytatni), hanem csak „a léttel összefonódó gondolkodásnak leginkább a politikai életben kézzelfoghatóvá váló vitális és voluntarisztikus elemét" kívánja megragadni. (TUT 279.) Az általános ideológiafogalom tette lehetővé úgymond annak felismerését, hogy „valamely látásmód vagy kategoriális apparátus társadalmi kötöttsége épp a vitális kötődés révén" nagyobb eséllyel rendelkezik „a lét bizonyos régióiban", amely persze „vitális korlátot" is jelent. (IU 99.) Olykor a társadalmi és a vitális/akarati elem azonosnak tűnik. (pl. IU 141., 147.) A 'vitális kötődés' ily módon elméletileg megfejtetlen metafora.

Noha azok, akik Mannheimra hivatkoznak, gyakran éppen a gondolkodás 'léthezkötöttségének' felismerésében látják Mannheim maradandó érdemét, a 'lét' fogalma maga és a 'lét' és gondolkodás közötti viszony mibenléte nála elmosódott, nehezen értelmezhető maradt.

Ideológiaelemzés

Mannheim legismertebb tézisei az ideológiaelemzés területén születtek. Ő maga ugyan már 1932-ben, az említett kézikönyv-fejezetben azt írta, hogy a továbbiakban „lehetőleg kerülni is fogjuk a túlságosan is megterhelt 'ideológia'-fogalom alkalmazását, tudásszociológiai használatban inkább valamely gondolkodó 'léthezkötött' — vagy állásponthoz kötődő — nézetstruktúrájáról beszélünk majd." (TUT 301.) A következő fél évszázadban e 'megterhelt' fogalom kapcsán mégis temérdek tinta folyt el, és ebben Mannheimnek kulcsszerepe volt.

Erre a szerepre nem az készítette fel, hogy világos és áttekinthető fogalomelemzést adott volna. Ellenkezőleg, Mannheim ideológiaértelmezése a legnehezebben követhető szociológiai értelmezések egyike. A nehézség abból adódik, hogy Mannheim egybeépítette az ideológia fogalomtörténeti elemzését a szociológiai ideológiafogalom kidolgozásával. Az általa állított csapdába könnyű beleesni, és az ideológiafogalom valamelyik történeti típusát valamelyik történeti ideológiatípussal azonosítani. Ez a lehetőség rögtön adott a partikuláris és totális ideológiafogalom szembeállítása kapcsán.

A *partikuláris ideológiafogalom* nem a partikuláris ideológia fogalma, hanem az ideológia partikuláris fogalma. A partikuláris ideológiafogalom jellegzetességei („az ember nem hisz az ellenfél *bizonyos* 'eszméinek és 'elképzeléseinek'", a gondolkodást *„csak a pszichológiai sík függvényévé"* teszi, „érdekpszichológiai" módon feltételezi, „hogy valamely érdek kauzálisán kényszerít az adott hazugságra vagy elleplezésre" — IU 75-77.) szigorúan véve az ideológiák bizonyosfajta felfogására és nem bizonyosfajta ideológiákra jellemzőek. Ez világos lesz, mihelyt szemügyre vesszük a Mannheim által adott vázlatos történeti áttekintést. Itt a közelebbről nem jellemzett „bizalmatlanság és gyanakvásélmény" leírása után Mannheim röviden kitért Bacon, Machiavelli és Hume 'partikuláris', leegyszerűsítő ideológiafelfogására (IU 80-82.) — vagyis a partikuláris jelző nem Bacon, Machiavelli vagy Hume társadalmi vagy politikai nézeteire vonatkozott.[278]

Az ideológiákra vonatkozó nézetek eltérő típusairól (és nem különböző ideológiatípusokról) van szó a *totális ideológiafogalomra,* vonatkozó fejtegetésekben is. 'Totális' egy ideológiafogalom, ha „az ellenfél egész világnézetét", kategoriális apparátusát kérdőjelezi meg, ha egy egész gondolatrendszerre vonatkozik, és „lehetőség szerint az objektív strukturális összefüggésekre vonatkozó függvényfogalommal dolgozik". (IU 75-77.) Egyértelmű, hogy Mannheim ezt a „léthelyzet és megismerő formaadás" közti összefüggést kiemelő fogalmat adekvátabbnak tartotta a partikulárisnál.

A totális ideológiafogalom történetében Mannheim három nagy lépést különböztetett meg: a tudatfilozófia (vagyis az újkori filozófia, főleg a német idealizmus) kidolgozta a tudat, a világkép mint szubjektumra vonatkoztatott strukturális egység fogalmát; a történeti iskola és Hegel historizálták ezt; végül „az osztály vált a már historizált tudat (szellem) hordozójává", amennyiben ez a hagyomány magába fogadta azt a felismerést, „hogy mind a társadalomtest struktúrája, mind pedig a hozzá tartozó szellemi összefüggés a társadalmi feszültségek mentén tagolódik." (IU 84-86.)

A tudatfilozófia, Hegel és a marxizmus tehát az ideológiákról alkotott fogalom történetének nagy lépései. Mannheim ehhez hozzátette, hogy a totális ideológiafogalomból fakad „egész szellemi helyzetünk nyugtalanító volta", mert a totális ideológiafogalom értelmében az ellenféltől „a helyes gondolkodás lehetőségét is elvitatják". (IU 88.) A totális ideológia ebben az értelemben nem az ideológiák kutatásában, hanem maguknak az ideológiáknak a történetében jelentene új szakaszt. Az ideológia mibenlétére vonatkozó gondolatok megváltozása miatt ugyanis egész helyzetünknek még nem kellene 'nyugtalanítónak' lenni. Mannheim többször homályban hagyta, hogy mikor beszélt az ideológiákra vonatkozó ismeretekről, és mikor magukról az ideológiákról.

Mannheim a tanulmányban fogalomtörténetről beszélt, holott az általa idézett szerzőknél az ideológia szó sokáig elő sem fordult. A szó jelentéstörténetének értelmében vett fogalomtörténetre is sort kerített azonban, az 'ideológusoknak' nevezett filozófiai iskola és Napóleon konfliktusának jól ismert történetét szembeállítva a marxista ideológiaértelmezéssel. Napóleon úgymond azért beszélt lebecsülően az 'ideológusokról', mert ezek gondolkodása irreális, mert csődöt mond a gyakorlatban.[279] (IU 90-91.)

[278] De Mannheim maga is kavarodást okozott, amikor ezt írta: „A partikuláris ideológiafogalom tehát olyan jelenségre vonatkozik, amely egyfelől egy egyszerű hazugság, másfelől az elméletileg hamisan strukturált látásmód között van. A megtévesztés pszichológiai síkon lejátszódó rétegére utal, amikor az nem szándékos, mint a hazugság, hanem bizonyos kauzális kényszerűséggel megy végbe." (IU 80.) E mondatok alapján azt gondolhatjuk, hogy a 'partikuláris' jelző arra a gondolkodásra vonatkozik, amely öntudatlan, akaratlan, de érdekvezérelt hazugságok sorozatát tartalmazza.

[279] Érdekes módon maga Mannheim is élt az 'ideológusok' régimódi szóértelmezésével. Az 1929-es könyv előzményének tekinthető, 1926-os, *A szellemi képződmények ideológiai és szociológiai értelmezése* című tanulmányában (TUT 183-200.) az *'ideológiai'* elemzés az adott gondolatvilágon belül maradó elemzést jelent (ezt művelték volna az ideológusok), vagyis nem *ideológiaként* való elemzést: ez a szociológiai elemzés. Mindenesetre a szóhasználat eléggé megtévesztő.

A szót a proletariátus ragadta meg később, és a marxizmus volt az — írta Mannheim — amelyben a partikuláris és totális ideológiafogalom összefonódott, megjelent az osztályérdekek tana, a hamis tudat fogalma — röviden a totális ideológiafogalom. (IU 92-93.) Az új fordulatot Mannheim ábrázolása szerint az hozta, hogy ezt az ideológiafogalmat általánosították, elsősorban a német szociológiában. „Nehezen megkerülhető *a totális ideológiafogalom általános megfogalmazása,* mely szerint az emberi gondolkodás valamennyi pártban és minden korszakban ideologikus." (IU 96.) Más szavakkal: maga a marxizmus, a 'saját álláspont' sem mentesülhet az ideológiagyanú alól. (IU 96.) Ezzel a fogalomtörténet eljutott a kiindulóponthoz, a gondolkodás léthezkötöttségének tudásszociológiai téziséhez.

Itt azonban ismét egy olyan fejleménnyel van dolgunk, amely nem pusztán a társadalomelemzés, a tudásszociológia ügye. Ugyanis „az ideológiagondolatnak ez az általános kiterjesztése elvileg új tudati helyzetet hoz létre." (IU 94.) Mannheim, amikor az 'új tudati helyzetről' szólt, nemcsak az ideológiakutatás mint tudományos ágazat helyzetére gondolt, hanem a modern politika átalakulására is.

A totális ideológiafogalom után jellemzett értékmentes ideológiafogalom az eddig ismertetett megfogalmazásokból és tézisekből kirajzolódó kutatási program összefoglaló címkéje. Mannheim azt írta, hogy ezt az ideológiafogalmat a történeti kutatások alkalmazzák, amelyek kimutatják „a mindenkori tudati struktúrák és léthelyzetek közti viszonyokat." (IU 98.) Mannheim is látta, hogy „a tudat egész történetét — a gondolkodási magatartásoktól az élményformákig — mindenkori léthezkötöttségük szempontjából" megvizsgálni „határtalan témát" jelent. (IU 99.)

A sorban következő értékelő ideológiafogalom felé az a meggondolás vezette el Mannheimet, hogy a történelem kutatása, megragadva a „kibontakozó totalitásban" az „elemek helyiértékét és jelentését", egyfajta „szociológiai kordiagnosztika" felé tart. (IU 111.) Az 1929-es kötet tanulmányai közül a középső, a *Lehet-e a politika tudomány?* című (IU 129-219.) tartalmaz olyan kordiagnosztikai elemeket, amelyekre Mannheim gondolhatott, például amikor a kommunista és a fasiszta politika jellegzetességeit elemezte. A kordiagnosztika valóban rákényszerül az értékelésre, hiszen meg kell ítélnie valamilyen szempontból azokat a tendenciákat, amelyek további alakulása még bizonytalan. Mannheim a bevallottan pragmatista sikerkritériumot választotta a kortárs tendenciák értékelési szempontjának. Ez alapján kíván különbséget tenni a „kor valóságos és nem valóságos" *(wirklich — unwirklich)* gondolatai között. (IU 112.) E pragmatikus kritérium szerint „hamis az a tudat, amely olyan normákhoz igazodik, amelyeknek megfelelően az adott létfokon a legjobb szándékkal sem lehet cselekedni" (IU 112-113.), vagy más megfogalmazásban: „hamis és ideologikus az a tudat, amelynek tájékozódási módja nem érte utol az új valóságot, és azért azt voltaképpen elleplezi idejétmúlt kategóriákkal". (IU 114.)

így kap értelmet az utópia fogalma, hiszen az utópiák az ideológiák tükörképeként „a gondolkodásban 'megelőzik' a kortársi létet", és ennyiben 'hamisak'. (IU 115., 221.) Különbözik azonban ez az utópiafogalom az 1929-es kötet harmadik, *Az utópikus tudat* című tanulmányának a végén megfogalmazottól is. E harmadik tanulmány megfordította a második tanulmányban használt pragmatikus kritérium értelmét. A különböző utópiák vázlatos áttekintése után azt állapította meg Mannheim, hogy a modern gondolkodásban általában fokozatosan csökken az „utópikus intenzitás", minden utópia egyre „közelebb kerül a történelmi-társadalmi folyamathoz". (IU 280.) A gondolkodás tehát a fentebbi értelemben 'valóságos' lesz — de míg ez a pragmatikus 'valóságosság' az *Ideológia és utópia* című tanulmányban pozitív értéket kapott, itt negatívat, mert Mannheim szerint az utópikus gondolkodás 'kiszáradásával' párhuzamosan eltűnik a „totális látásmód ezzel szorosan összefüggő képessége" is. (IU 282.) (Ez a képesség,

mint látni fogjuk, a másik tanulmányban összefügg a gondolkodás Valóságosságával'.) Az utópiák eltűnésével kapcsolatos fejtegetés történeti vízióba torkollik: „lehetséges ugyan abszolút utópia- és ideológiamentesség, ám a mi világunkban a lét-transzcendencia teljes szétzúzása olyan tárgyiassághoz vezet, amely az emberi akarat pusztulását okozza." (IU 293.) Itt Mannheim éppenséggel azokat a gondolatokat értékelte magasra, „amelyeknek megfelelően az adott létfokon a legjobb szándékkal sem lehet cselekedni", és éppen azért, mert az adott fokon nem lehet nekik megfelelően cselekedni. Ez lehet a lét-transzcendencia egyedüli értelme.

Visszatérve az 'értékelő' és 'értékmentes' ideológiafogalmakhoz, könnyű belátni, hogy a két ideológiafogalom teljesen különböző. Az 'értékmentes' ideológiafogalom értelmében minden gondolkodás (az igaz természettudományos és helyes matematikai-logikai tételeket kivéve) ideologikus, mert 'léthezkötött'. Az 'értékelő' ideológiafogalom első lépésként különbséget tesz 'valóságos' és 'nem valóságos' gondolatok között. Csak a 'nem valóságost' minősíti ideológiának (vagy utópiának), éspedig a 'léthezkötöttségtől ' függetlenül.

Nehézséget okozhat, hogy miképpen lehet a valósághoz képest a 'lemaradást' és 'megelőzést' megállapítani (megnyerő, de teljesen tisztázatlan metaforákról van szó). Fontos észrevenni azonban, hogy a mannheimi fogalmak értelmében fel kell tételezni egyfajta 'valóságos' tudat lehetőségét, amely tudat lehet ugyan léthezkötött (és az 'értékmentes' kutatás értelmében ideologikus), de 'eltalálja' a valóságot, és ezért e tudatnak megfelelően lehet cselekedni (azaz se nem ideologikus, se nem utópikus). Megoldást jelentene ez a 'hamis tudat könyörtelen problémájára', ebben az értelemben politikai jelentősége lenne, mert kiutat jelentene az érzékelt válságból. A válság kérdése átvezet a Mannheimet kezdő filozófus korától izgató szintézis kérdéséhez.

Szintézis és értelmiség

A szintézis vagy totalitás kérdése Mannheim alapproblémája volt. Az, hogy a modern társadalom kritikus állapotban van, a klasszikus német szociológia egyik alapgondolata volt. Azt, hogy a megoldást valamifajta új totalitásban kell keresni, Mannheim magával hozta a Vasárnapi Körből, és ezt látta Lukácsnál is. Lázas keresgélésében szinte minden kontextusban talált valamiféle jelet — különféle megoldási irányokba mutató jeleket — amelyek új szintézis lehetőségére utaltak.

Az egyik szálon (nevezzük ezt a 'mély válságból eredő szintézisnek') magában a konfliktusban, a sokféleségben, a nézetek teljes összeegyeztethetetlenségében kereste azt a lehetőséget, amely a legmélyebb válságból a kibontakozáshoz vezet.[280] Megjelent ez a gondolat a konkurenciáról tartott előadásban, ahol a 'széteső világban' mégis a versengő álláspontok bizonyos koncentrálódásáról, az álláspontok akarati centrumokból kiinduló szintetizálódásáról beszélt. (TUT 273., 281.) Igazán markánsan ugyanezt az *Ideológia és utópia* című tanulmányban fogalmazta meg. A tanulmány „kérdésessé vált élethelyzetünkből" (IU 69.) indult ki, azaz abból, hogy „gondolkodásunkban és létünkben" érezzük a mélyreható válságot.[281] (IU 71.) Egyelőre úgymond nem kell a rögtön kínálkozó megoldások után nyúlni. „Először el kell mélyíteni a válságot, hagyni, hogy

[280] Arról a régi toposzról van szó, amely szerint a megváltást, felemelkedést a teljes nyomorúság és elveszettség állapota előzi meg. Lásd: „késhet a Tavasz, ha már itt a Tél?" (Shelley: Óda a nyugati szélhez; Tóth Árpád fordítása) vagy: „De ahol veszély támad, / lesz ott menedék is" (Hölderlin: Patmosz; Bernáth István fordítása). Ez a toposz Marxnál is és Lukácsnál is fontos szerepet játszott.

[281] A hivatkozott írások mind az 1929-ben kezdődő gazdasági és politikai válság előtt, a viszonylagos belpolitikai stabilitás és a látványos gazdasági fellendülés időszakában íródtak.

tovaterjedjen, kérdésessé tenni, ami megingott...". (IU 72.) Ebből a szempontból a „hamis tudat" lehetségességének a felismerése egyrészről nyugtalanító, másfelől hozzá is járul a korhelyzet termékenységéhez. (IU 74., 88.) Mannheim kifejezetten előnyösnek tartotta a kor válsághelyzetét.

„Egyenesen a kor parancsa, hogy kihasználjuk azt a kettős megvilágítást *(Zwielicht-beleuchtung),*[282] amelyben megmutatkozik minden dolog és álláspont viszonylagossága ... A jelenlegi történelmi pillanatban — amikor hirtelen minden dolog áttetszővé válik és a történelem szinte lerántja a leplet a maga építőelemeiről és struktúráiról - tudományos gondolkodásunknak a helyzet magaslatán kell lennie ...". (IU 103-104. - a fordítást módosítottam; *ND.)*

A dolgok tehát szinte maguktól mutatkoznak meg. Az ennek megfelelő elméleti beállítottságra Mannheim a maga által teremtett relacionizmus kifejezést használta. Rokon ez a fogalom a 'perspéktivizmus' Simmeltől átvett fogalmával, azaz azzal az elképzeléssel, hogy a dolgok a szemlélő nézőpontjától függően különbözőképpen jelennek meg, és a megismerésnek ezeket kell valamiképpen összefűznie. (TUT 167.)

A relacionizmus eredeti helye Mannheimnél a totális általános és értékmentes ideológiafogalom által teremtett térben van. Ez az ideológiafogalom ugyanis megmutatja, hogy a gondolkodás minden formája léthezkötöttségében partikuláris. A különböző perspektívák egyenértékűek, ez azonban megnyithatja az utat az elfogulatlan összefoglaló látásmód előtt. További gazdagodást jelent Mannheim szerint az értékelő ideológiafogalom bevezetése, mert lehetségessé válik a valóság (a valóságnak való megfelelés) mint kritérium bevezetése. (IU 116.) Ennek a pragmatikus kritériumnak a felhasználásával a relacionizmus úgymond dinamikussá válik. Ez az a pont, ahol Mannheim a totalitásról, a totalitásra irányuló intencióról kezdett beszélni. Ami azonban ezt a totális látást lehetővé teszi, ugyanaz, mint amit az értékmentes ideológiafogalom kapcsán is elmondott már: a válság teljessége mint a látókör tágulása, a totalitáshoz vezető út kezdete.

„A gondolkodás válsága nem *valamelyik* álláspont válsága, hanem a gondolkodás egy meghatározott fokára felért világé. Nem elszegényedés, ha egyre világosabban látjuk lét és gondolkodás zűrzavarát, hanem végtelen gazdagodás." (IU 124.)

Így érthető, hogy az ideológiaelemzés maga is hozzájárul az ideológiákban megfogalmazódó problémák megoldásához: az együttlátás a válság feloldásához vezető út kezdete.

Más úton jutott el a totalitás lehetőségéig Mannheim az 1929-es kötet második tanulmányában, amely a *Lehet-e a politika tudomány?* címet viseli. Ezt a tanulmányt érezhetően Max Weber *A politika mint hivatás* című előadása motiválta. Azt a kérdést tette fel, hogy „van-e tudás az alkotó tettről?"[283] (IU 132.) A fő politikai áramlatok vázlatos áttekintése után jutott el az „egészről szóló tudás", a szintézis problémájáig. (IU 172-173.) Itt ez az egészről szóló tudás — az előbbi fejtegetéstől eltérően — éppenséggel a partikuláris politikai tudásokkal szembeállítva jelent meg, forrása tehát nem is lehet a relacionizmus, a válság teljessége, amelyben az álláspontok egymást kölcsönösen rela-

[282] *Zwielicht* kettős megvilágítást, *zwielichtig* átláthatatlanságot jelent!

[283] Abban az értelemben, hogy megismerhető-e és tanítható-e a döntés. Az erre adott igenlő válasz természetesen ellentétes lenne Max Weber álláspontjával. Mannheim hosszan vívódott a problémával, és noha a tanulmányban többször hajlott arra, hogy igen, tanítható, végül visszatért a weberi akolba, és leszögezte, hogy az „akarati döntést nem tekintjük taníthatónak". (IU 188.)

tivizálják. E szintézisnek sajátos hordozót keresett. A „folyamatosan kísérletező, magában társadalmi érzékenységet kifejlesztő, *dinamikára és teljességre irányuló alapállást* ... csak egy viszonylag osztály-nélküli, a társadalmi térben rögzített hellyel nem rendelkező réteg“ alakíthatja ki. (IU 179.) Ez Mannheim szerint az értelmiség, éspedig nem materiális értelemben vett léthelyzete' vagy politikai elkötelezettsége (vagy annak hiánya) okán, hanem mert *művelt.*

> „Az értelmiségi csoportok, bár osztályszempontból jóval többértelmű képet mutatnak annál, semhogy egységként foghatnánk fel őket, mégis rendelkeznek egy olyan szociológiai kötelékkel, amely összefűzi őket, a műveltséggel *(Bildung),* amely merőben új módon teremt kapcsolatot közöttük.“ (IU 180.)

Amerikai eredetű terminussal azt is mondhatnánk, hogy a műveltség teremti meg a közös beszéduniverzum lehetőségét. Könnyen felfedezhető, hogy ebben az esetben Mannheim a műveltségre vonatkozó hagyományos, a német egyetemi világban elevenen élő képzeteket emelte be a saját válságkoncepciójába.

Úgy tűnhet, hogy ez az 'értelmiségi' szintéziskoncepció valami rokonságot mutat az előző 'mély válság szintézisével', hiszen az értelmiség nem azért képes a szintézisre, mert csoportjai egyetértenek egymással, hanem azért, mert képes a nagyon eltérő politikai álláspontok olyan megfogalmazására, amelyben azok egymással összeütközhetnek, éspedig a műveltség mint homogén közeg *(homogenes Médium)* révén. (IU 180.) Ez azonban csak felszíni hasonlóság. A 'mély válság' esetében a szintézis garanciája éppen a valóságban van, abban, hogy a szélsőséges körülmények között letisztulnak és épp ezért összemérhetővé válnak az álláspontok. Az 'értelmiségi szintézis' esetén a garancia egy specifikus, elkülönült szféra és neki megfelelő csoport létezése. Az értelmiség strukturális helyzete miatt képes olyan teljesítményekre, amelyek másoktól nem várhatók el. Ők azok, akik „megkeresik azt a mindenkori pontot, ahonnan tájékozódhatnak a történés egészében“; ők az „őrzők az egyébként oly sötét éjszakában“. (IU 185.)[284] Az értelmiségnek köszönhetően mégiscsak lehetséges valamilyen „totális orientálódás“, így elérhető, „hogy a létező tendenciák kölcsönösen áthatják egymást“. (IU 186.)

Mannheim utolsó németországi szereplése, az 1932-ben a DGS által összehívott tanári értekezletre készített referátuma, amelyben javaslatot tett a szociológia általánosan elfogadható tantervére is (TUT 377-379.), elképzeléseinek bizonyos változását jelezte. A tudás integrálásának jelentőségét hangsúlyozta, és azt, hogy erre elsősorban a szociológia képes (TUT 374.) Úgy gondolta, hogy ennek lehet jelentősége a válság megoldása szempontjából.

> „Ilyen szociológiai tájékozódástól, a szociális és politikai eseménysorozatok racionális végiggondolásától természetesen nem várhatjuk a társadalom érdekellentéteinek és feszültségeinek megszűnését. De már azzal is nagyon sokat értünk el, ha valaki képes jól felfogott érdekét meglátni, és ugyanezzel a rációval, amellyel saját előnyét tartja szem előtt, adott pillanatban saját részérdekének a közösség érdeke által vont határait is felismeri.“ (TUT 365.)

[284] Ez a kijelentés félreérthetetlen utalás Max Weber *A tudomány mint hivatás* című előadásának záró soraira. Weber itt az új prófétákra és üdvözítőkre várókat azokhoz hasonlította, akik Ézsaiás könyvében az őrzőt megszólították: „Őrálló, meddig tart még az éjszaka, / őrálló, meddig tart még az éjjel? / *Közeleg a reggel, de még éjjel van* / — felelt az őrálló. / Kérdezhettek, de inkább akkor, / ha majd visszajöttök.“ (Ézs 21: 11-12.) A magyar fordításban a Károli-Biblia régebbi szövege szerepel (TH 155.: „Eljött a reggel, az éjszaka is“), amelyben elsikkad a bizonytalanság és várakozás Webernél annyira fontos motívuma. Míg Weber a prófétára várás hiábavalóságára célzott, Mannheim némileg kétértelmű: mintha az ő 'vigyázói' a sötét éjszakában talán mégis eligazítást tudnának adni az üdvözítőre váróknak.

Nincs szó tehát már arról, hogy maga a válság járulna hozzá az ellentétes álláspontok éles megjelenítésével a tisztánlátáshoz. Ugyanakkor a szükséges szintetikus látás hordozója is inkább már a tudomány és nem a meglehetősen homályosan körülhatárolt értelmiség. Ezek a gondolatok már a tervezés szükségessége felé mutattak.

Az *Ideológia és utópia* kordiagnózisa többértelmű lett. Az első tanulmány az érzékelt válság termékenységét hangsúlyozta, és végül egy józan, reformista pragmatizmus akár liberálisnak is minősíthető álláspontját foglalta el a kor politikai tendenciáival szemben. A harmadik tanulmány a kultúra és politika 'kiszáradásának' pesszimista víziójával zárult, amitől csak valamiféle eksztatikus megújulás menthetne meg. A középső tanulmány értelmiségkoncepciója konzervatív elitista elemeket tartalmazott. Ennek megfelelően a három tanulmányban a modern kor mást és mást jelentett: az elsőben a társadalmiság radikális betörését a gondolkodásba, a másodikban a politikai kommunikáció ellehetetlenülését, a harmadikban egyfajta kifáradási. Mintha Mannheim maga is kísérletezett volna a különböző álláspontokkal. Sok ideje nem maradt rá.

Kritikák

Mannheim ideológiaelemzése, tudásszociológiája számos kritikát kapott a kortárs értelmiségi nyilvánosságban. Minthogy ezek jól jellemzik a társadalomtudományi közvélemény megosztottságát, érdemes őket röviden áttekinteni.

A marxista baloldalról többen támadták. Max Horkheimer joggal vetette szemére az alkalmazott létfogalom tartalmatlanságát.[285] Az akkor még szociáldemokrata, később liberálissá vált Hans Speier politológus (1905-1990) az ideológiaelemzést értékesnek tartotta, a mannheimi értelmiségkoncepciót viszont keményen bírálta, mert úgymond az éles osztályellentétek korszakában „a szintézis követelménye szükségképpen e harc megszüntetését vagy tagadását jelenti."[286]

Ernst Robert Curtius (1886-1956), a jelentős romanista, aki maga is foglalkozott a modern értelmiség problémáival, és a humanista értékek fennmaradását látta veszélyeztetve, a munkában csak a Vörös' Franciaország és a régebbi európai nihilizmus leszármazottját látta. A német ifjúság védelmében tiltakozott a szociológiának a német egyetemeken való oktatása ellen. Mannheim ideológiatana szerinte a szellem autonómiáját, az eszmények, az értékek, a jelentések, az értelem önmagát garantáló birodalmát veszélyezteti. A támadás részben a szociológiával szembeni hagyományos, főleg bölcsészettudományi ellenérzéseket fogalmazta meg. A Mannheim-Curtius vita jó példája volt annak, hogy a liberális-humanista értékek iránt elkötelezett német értelmiség is mily mértékben volt megosztott.[287]

A Weber-exegeziséről ismert Alexander von Schelting szociológus-filozófus (1894-1963) bírálata — minthogy Schelting 1933-tól Amerikában tanított — a könyv ottani fogadtatását is befolyásolta. (Még a fordítás megjelenése előtt Schelting ismertette - alapvetően elutasítóan — a német változatot az *American Sociological Review-ban.)*

[285] „A 'lét' annyira tartalmatlan fogalmával azonban, mint az a tudásszociológia legalapvetőbb részeiben előkerül, az ember nyugodtan ideológiának minősíthet minden elméletet, a magáét is beleértve, és ebbe a kijelentésbe még Istent és a világot is bevonhatja." Horkheimer, Max: Ein neuer Ideologiebegriff (1930), in: Meja, Volker — Stehr, Nico (Hrsg.): *Der Streit um die Wissensoziologie,* Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1982, 2. Bd. 474-496., az idézet 493.

[286] Hans Speier: Soziologie oder Ideologie. Bemerkungen zur Soziologie der Intelligenz (1930), in: Meja, Volker — Stehr, Nico (Hrsg): i. m. 2. Bd. 532-550., az idézet 545.

[287] Curtius, Ernst Robert: Soziologie — und ihre Grenzen (1929), in: Meja, Volker — Stehr, Nico (Hrsg): i. m. 2. Bd. 417-426. Lásd a vitáról Hoeges, Dirk: *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim, Intellektuelle und „freischwebende Intelligenz" in der Weimarer Republik,* Frankfurt a. M.: Fischer, 1994.

Schelting, aki a pedánsan és fantáziátlanul ismertette Webert, végső következtetésképp azt szűrte le, hogy az értelmi képződmények nem kauzális összefüggéseinek kultúrszociológiai, a megismerő értékszempontjaitól függetlenített megragadása a fontos, úgy, ahogy ezt Alfred Weber elképzelte.[288] Mannheimet bírálva Schelting élvezettel sorolta elő a terminológiai és fogalmi következetlenségeket, csúsztatásokat. Fő érve az volt, hogy a tudás mannheimi léthezkötöttsége' magának a tudásnak a szempontjából érdektelen. A módszertant úgymond nem a tudás keletkezése érdekli. „A tartalmi gondolati képződmények valóságos oksági *meghatározottsága* kérdésének ... semmi köze sincs érvényességük egészen más jellegű problémájához.“[289] Noha ez pozitivista érv, Scheltingnek azonban elsősorban nem a tudományos igazságok, hanem az értelmi *(sinnhaft)* képződmények mannheimi 'lealacsonyítása' fájt. A világnézeti értelmezések, a lét kérdésessége, az igazi értelmi problémák úgymond egész más szinten vannak, mint a társadalomgazdasági történés. Ez volt Mannheim humanista és konzervatív ellenfeleinek az álláspontja is.

A munka németországi fogadtatását már nem befolyásolhatta az 1931-ben, 21 éves korában hegymászó balesetben meghalt Ernst Grünwald 1934-ben, posztumusz megjelent kritikája. Grünwald széles körű tájékozottsággal (és némi ifjúkori pedantériával) megírt átfogó kritikája a weberi értelemben vett, a cselekvés fogalmát középpontba állító szociológia és a mannheimi kultúrszociológia megkülönböztetésén alapul. A kultúrszociológia, tudásszociológia ugyanis az a szaktudomány, amely „minden kifejezett ítélet tartalmát a társadalmi lét megnyilvánulásaként kívánja interpretálni.“[290] Csakhogy Grünwald szerint különbséget kell tenni belső és külső 'szemlélet' *(Innenbetrachtung, Ausenbetrachtung)* között. Minden ítéletnek *(Urteil)* csak *egy* értelme van. A kijelentés megértése feltételezi ennek az értelemnek a megértését, ez a belső szemlélet. Grünwald úgy vélte, hogy ez az a megértés, amiről Weber a *Gazdaság és társadalomban* írt. Az ítélet tartalma *(Urteilsmaterial)* és valamely létszféra közti kapcsolatot tárná fel a külső szemlélet. Ez azonban egy előzetes metafizikai döntéstől, a figyelembe veendő és abszolútként tételezett létszféra kiválasztásától függ. A kijelentésben magában nincs semmi, ami alapján eldönthető lenne, hogy a kijelentés milyen létszférától függ. Következésképpen a tudományszociológia szemléleti módja nem rendelkezik 'igazságjelleggel', mert tudományosan nem lehet dönteni aközött, hogy melyik létszféra abszolút, pedig ez alkotja a külső szemlélet előfeltételét.[291] Grünwald és Schelting egymástól független kritikája egybevágott a tekintetben, hogy mindketten átjárhatatlan logikai választóvonalat húztak a kijelentések logikai értelemben vett (Grünwald l?első szemléletével' feltárható) érvényessége és megfogalmazásuk, létrejöttük (a 'külső szemlélet' által feltételezett) társadalmi vagy egyéb okai között. Noha sem Schelting, sem Grünwald nem volt logikai pozitivista, a tudásszociológia minden későbbi, logikai pozitivista vagy 'kritikai racionalista' bírálata ebből az alapvető megkülönböztetésből indult ki.

[288] Lásd Schelting, Alexander von: *Max Webers Wissenschaftslehre. Das logische Problem der historischen Kulturerkenntnis. Die Grenzen der Soziologie des Wissens,* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1934,404 sk.

[289] I. m. 78.

[290] Grünwald, Ernst: Systematische Analyse wissenssoziologischer Theorien, in: Meja, Volker — Stehr, Nico (Hrsg.): *Der Streit um die Wissensoziologie,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982,2. Bd. 681-747., az idézet 727.

[291] I. m. 702-707.

A tervezés emigráns apostola

Németországban Mannheim csak félemigráns volt, hiszen családi kapcsolatai, nyelvi felkészültsége, szellemi érdeklődése egyértelműen Németországhoz is kötötték. Angliában idegen volt, idegennek tekintették, idegenként viselkedett. Feladatát abban látta, hogy az *Ideológia és utópiában* is fontos szerepet betöltő kordiagnosztikai törekvést folytatva, a német elméleti hagyományt átültesse az angolszász közegbe.[292] Új írásai e törekvésből következően műfajilag egyre inkább politikai értekezések és publicisztikák lettek, bennük a sajátosan szociológiai szemlélet fokozatosan háttérbe szorult annak ellenére, hogy státusát tekintve Mannheim szociológus maradt Angliában is.

Első pillantásra úgy tűnhet, hogy az emigráció teljes törést eredményezett Mannheim gondolkodásában. A nevével összekapcsolódó tudásszociológiai problematika szinte teljesen eltűnt írásaiból (de az *Ideológia és utópia* az angol nyelvű kiadását nagyon fontosnak tartotta). A törés azonban kisebb, mint látszik. Az az alapprobléma, hogy a modernitás egy újfajta szintézist kíván mind gondolatilag, mind az életben, megmaradt.

Válság és racionalitás

Mannheim már 1929-ben, a weimari demokrácia 'fénykorának' végén is válságot diagnosztizált. 1933 után a helyzet valóban válságosra fordult. Mannheim 1935-ben kiadott kordiagnisztikai írása, legfontosabb 1933 után keletkezett munkája, az *Ember és társadalom az átépítés korában* a válság áttekintésére vállalkozott. A válságot az irracionalitás előretöréséből, az „emberi képességek diszproporcionális fejlődéséből" magyarázta, abból tudniillik, hogy a technikai tudás és a technikai képességek „előreszaladtak" a morális és társadalmi tudáshoz képest. (MK 123.) A racionális és morális elemek ilyen aránytalansága úgymond azért elviselhetetlen, mert

> „... ipari társadalmunk egyre inkább aktivizálja azokat a rétegeket és csoportokat is, amelyek korábban csak passzívan vettek részt a politikai életben. Ezt a széleskörű aktivizálódást 'a *társadalom fundamentális demokratizálódásának*' nevezem. Másrészt társadalmunkban kifejlődik az a jelenség, amelyet az *interdependencia* folyamatának fogunk nevezni." (MK 124.)

Ebből a komplex diagnózisból a fejtegetés két irányba lépett tovább: egyrészt a diagnózis megkívánta a racionalitás értelmének a tisztázását, másrészt a tömegekre való utalás a demokrácia és az elitek kérdését vetette fel.

A racionalitás mibenlétének tisztázására törekedve Mannheim bevezette a *szubsztanciális és funkcionális* racionalitás megkülönböztetését. Első megközelítésben az egyik a gondolkodás, a másik a cselekvés racionalitását jelenti. A szubsztanciális racionalitás „gondolati aktust [sic!] jelent, amennyiben ez az aktus objektíve rendelkezésre álló tárgyiasságok és szituációk megragadására törekszik, és e célt többé-kevésbé el is éri." A funkcionális racionalitás nem gondolati aktus, hanem azt jelenti, „hogy a cselekede-

[292] A munkáiban és leveleiben előforduló utalásokból látszik, hogy Mannheim komolyan tanulmányozta az angolszász, elsősorban amerikai szociológiát. Több empirikus munkára is hivatkozott (így Thomas és Znaniecki kutatására, a Lynd házaspár Middletown-kötetére és Thrashernek a 'bandákról' írt tanulmányára). Úgy tűnik azonban, nem látta világosan, miben különbözik az amerikai és német szociológiai közeg. Az *Ideológia és utópia* amerikai kiadásán végrehajtott és az alkalmazkodást szolgáló módosítások csak arra voltak jók, hogy homályosabbá tegyék a gondolatait, de ahhoz elégtelenek voltak, hogy a mű beilleszkedjék az amerikai szociológiai diskurzusba.

tek sora úgy van megszervezve, hogy egy előre megadott célhoz vezet...". (MK 128.) A megkülönböztetés mibenléte kicsit módosul, amikor tovább olvasva Mannheimnak ahhoz a fejtegetéséhez fordulunk, ahol arról panaszkodik, hogy a funkcionális racionalitás bénítóan hat az ítélőerőre:

„... noha az ipari racionalizálódás növeli a funkcionális racionalitást, mégis egyre kevesebb társadalmi alkalmat kínál az önálló ítéletalkotás képességének értelmében vett szubsztanciális racionalitás kialakulására. ... [A] funkcionális racionalitás lényege éppen abban van, hogy az átlagos individuumot megfosztja a gondolkodástól, a belátástól és a felelősségtől..." (MK 131.)

A funkcionális racionalitás tehát a weberi értelemben vett célracionalitáshoz áll közel, tetszőleges cél szolgálatában való racionális eszközválasztást jelent. A szubsztanciális racionalitás, úgy tűnik, azt jelentené, hogy az ilyen értelemben racionális cselekvők képesek értékeik mérlegelésére is és a közöttük való racionális választásra (a fogalom Weber 'materiális racionalitás' fogalmához áll közel).

A válság tehát ebben az értelemben az értékek iránt közömbös célracionalitás eluralkodását jelenti. Mannheim problematikusnak látta a szubsztanciális értelemben vett irracionalitás növekedését is: „a demokrácia tömegapparátusa azokra a helyekre viszi be az irracionalitást, ahol racionális irányításra volna szükség." (MK 153.) A romboló tömegirracionalitás, „a tömegessé vált ösztönök tudatosan irányított megszervezése" (MK 153.) mellett a fő válságtényező szerinte az volt, hogy a funkcionális racionalizálódás kiszorítja, eljelentékteleníti a szubsztanciális moralitást. A tolerancia úgymond annak a tendenciának a formulája, hogy „a funkcionálisan optimális magatartásmódok javára kiiktatódjanak a szubjektív vagy csoportkötött hittartalmak, azaz a szubsztanciális irracionalizmusok." (MK 135. — a fordítást módosítottam; *ND.)* Talán megengedhető Mannheim fejtegetéseinek olyan összefoglalása, hogy szerinte a válság egyik oldala a célokra nem tekintő és az irracionális erők szolgálatába állítható technikai racionalitás uralma.

Ennek a diagnózisnak felel meg a válság azon szociológiai-politológiai értelmezése, miszerint annak lényege a „negatív liberalizmus" és a „negatív demokratizálódás", vagyis az elitcsoportok zártságának széttöredezése, kiválasztási elveinek megváltozása, belső összetételének átalakulása.

„A liberális demokrácia kulturális válsága először is arra a tényre vezethető vissza, hogy a fundamentális társadalmi folyamatok, amelyek korábban elősegítették kultúrateremtő elitek kibontakozását, a társadalmi élet eltömegesedése következtében egyenesen önmaguk ellentétébe csapnak át, vagyis megakadályozzák az elitképződést." (MK 142.)

A kultúra- és tudásszociológus Mannheim nem tagadta meg önmagát: noha az általa felvetett elitkérdés elsődlegesen politikai-hatalmi probléma, ő a hangsúlyt elsősorban a kultúra és az értelmiség kérdésére tette.[293]

[293] Egy általános történeti fejtegetésbe ágyazva az újkorról a következőket írta: „Ettől kezdve minden országban két kulturális csoport küzd egymással. Az egyik mind külső egzisztenciájával, mind szellemiségével a helyi egységhez kötődik és idegenként, külhoniként érzékeli mindazt, ami a szomszédos vidékről származik. Mellette egy mobilabb, és a tősgyökeres társadalomba szervesen nem beépült egyének csoportja tevékenykedik, amely előnyben részesíti azt, hogy olyan szociális és szellemi viszonyok között éljen, amelyek előkészítik az európai kultúrközösség összekovácsolódását." (MK 145.) Noha a 'két kultúra' ilyen formában valóban sok országban megjelent, ezt a szituációt *így* csak egy közép-kelet-európai írhatta le. Mannheim 1919 előtti emlékeire és a harmincas évekbeli magyarországi, kapcsolatai révén feltehetően ismert állapotokra gondolhatott.

A diagnózisból következett a terápiás javaslat: „a mindenki érdekében megvalósítandó tervezés“ (MK 118.), és az is, ahogy konkrétan Mannheim a tervezésről gondolkodott. A tervezés fogalmát[294] Mannheim egy *ad hoc* filozófiai-szemantikai megkülönböztetés útján vezette be. Felállított egy hipotetikus sorozatot az egyszerű és véletlen rátalálástól a célra irányuló feltaláláson át a tervezésig, azaz a technikai és a társadalmi újdonságok olyan bevezetéséig, amely „továbblép azon összefüggések céltudatos szabályozásához és belátó uralásához is, amelyek e feltalált egyedi jelenségek között fennállnak.“ (MK 155. — a fordítást módosítottam; *ND.) A* tervezés lényege tehát az összefüggések megismerése és tudatos kialakítása.

Az így felfogott tervezést Mannheim egyértelműen szembeállította mind a liberális politikával, mind a piaci versenyen alapuló gazdasággal (MG 112.), de számára nem a gazdasági összefüggések tisztázása volt az elsődlegesen fontos. A tervezéssel kapcsolatban Mannheimet elsősorban a tervezést megalapozó tudás érdekelte. Ezért vezeti be a *principia média* fogalmát. E fogalom azokat az összefüggéseket és törvényszerűségeket jelöli, „amelyek nem minden társadalomban hatnak, hanem egy társadalmi alakzat különleges jellegét határozzák meg.“ (MG 119.) Vagyis Mannheim a tervezést megalapozó társadalomtudomány feladatának egy-egy adott társadalmi egység, korszak szintetikus, a különösségre figyelő, az adott egység struktúráját feltáró kutatását tartotta. (Vö. MG 134., 139.)

Mannheim problematikusnak tartotta, hogy a tudomány adott specializálódása mellett nincs olyan irányzat, „amely gondolatilag rekonstruálná a részek eredeti együttlétezését, a szféráknak egy konkrétan adott valóságos összefüggésben meglevő tényleges egymásra vonatkoztatottságát.“ (MG 124.) így természetesen, írta Mannheim, nem lehet tervezni. A tervezés tudományos hátterét, a *principia média* és a szaktudományok közti együttműködés fontosságát hangsúlyozva Mannheim régi problémájához, a szintézis kérdéséhez talált vissza. A szintézist, amelyet korábban a gondolati áramlatok harcától, illetve az értelmiségi diskurzusuniverzumtól várt, most a tervezés volt hivatva megvalósítani.

Mannheimnak, aki rendkívül fontosnak tartotta, hogy a tervezés társadalomtudományi feltételeit, a gondolkodásban szükséges átalakulás fő vonalait megmutassa, érdemben nem volt elképzelése a tervezés és a politikai hatalom viszonyáról. A kérdés - egy (képzelt vagy valóságos?) beszélgetés felidézésének keretében — nála is megfogalmazódott: „De ki tervezi meg azokat, akiknek tervezniük kell?“ (MK 139.) A paradoxon megoldására nem tett kísérletet. Ebben szerepet játszott az is, hogy szociológiájának - amely pedig politikatudomány is akart lenni — nem volt érdemi mondanivalója a hatalom problémájáról. Azt látta, hogy a tervezés nemcsak a megfelelő *principia média* megtalálását jelenti, hanem a tervező akarat meglétét is. Elképzelhető — írta — hogy kisebbségek elindítják az átépítés folyamatát a tervezés irányában, de — fűzte hozzá tanácstalanul — az átalakulási helyzet paradoxonjai közé tartozik, „hogy ezek az újat akaró em-

[294] Tervgazdaságról beszélt már Sombart 1927-ben, a modern kapitalizmusról írott munkája harmadik kötetének a végén, és ott a tervgazdaság lényegének azt tartotta, hogy a szerzési elvet *(Erwerbsprinzip)* fel kell, hogy váltsa a szükségletfedezési elv *(Bedarfdeckungsprinzip).* (MOK2 III.2: 1014-1015.) A tervezés gondolata felmerült a húszas években a kiéli *Weltwirtschaftsinstitut* munkatársai körében, akik közé a Mannheimmal szoros kapcsolatban álló Adolf Löwe is tartozott. Löwe és Mannheim 1934-ben együtt tartottak egy szemináriumot Hollandiában *Economy and Man in the Age ofPlanning* címmel. Mannheim ismerhette a marxista elképzelések közül Rudolf Hilferding háború utáni írásait, Hendrik de Man harmincas évek eleji tervezési javaslatait vagy akár Ottó Neurath koncepcióját, amely szerint a szociológia feladata, hogy a tervezés alapjául szolgáljon. 1934-ben jelent meg a Roosevelt-adminisztráció memoranduma a tervezésről *A Plan for Planning* címmel. Nem ismert, hogy Mannheim tervezésre vonatkozó elképzeléseiben milyen forrásokra támaszkodott.

bercsoportok beállítottságuk szerint még a régi emberi struktúrával rendelkeznek, amennyiben a tervezést egyoldalúan mindig csak a maguk, illetve az őket hordozó csoportok számára akarják igénybe venni.“ (MG 156.)

Noha e realisztikus, de nem igazán eredeti belátás aláášhatná a tervezésbe mint a kulturális és társadalmi szintézis lehetőségébe vetett hitet, Mannheim kitartott a gondolat mellett. Sőt, felismerve azt, hogy a tervezéssel megváltozik a kultúra egésze, nemcsak a társadalomtudományok világa, felvetette az 'emberek tervezése', a nevelés gondolatát. A kiindulópontot a demokrácia szükségesnek vélt korlátozása jelentette. Mannheim abból indult ki, hogy a modern világban a „legradikálisabb demokrata“ is elismerheti:

> „... a megfelelő ellenőrzés nem az általános közös döntéshozatalban és az abszolút nyilvánosságban rejlik. ... A megoldás kulcsa itt is a véleményformáló instanciák helyes artikulációjában, a spontán impulzusok és tapasztalatok korszerű kormányzásában, valamint a nyilvánosság azon formájának engedélyezésében és megalkotásában van, amely ... viszonylag zárt, de alkalomadtán mégis ellenőrizhető csoportokra támaszkodik és korlátozódik — azaz a megoldás újfent a társadalom tagolt, demokratikus megszervezésében rejlik.“ (MK 151-152.)

Az irányított és korlátozott nyilvánosság elméletét egészítette ki az emberek átnevelésének gondolata: „nem lehet az új gazdasági rendet megteremteni, amíg nem jön létre a megfelelő embertípus.“ (MG 166.) Ebből a szempontból fordult a lélektan felé. Egyrészt úgy gondolta, lehetséges „a társadalmiból kiindulva, a mélylélektani befolyásolás útján az új embert tervező módon fejlődési folyamatában irányítani.“ (MG 189-190.. Másrészt viszont némi rezignációval hozzátette, hogy talán az adott körülmények között „a behaviorista technikával kellene kezdeni.“ (MG 191.)

Későbbi autentikus írásaiban alapvető paradigmáját Mannheim nem módosította.[295] A háború alatt született publicisztikájában talán átgondoltabban és megfontoltabban nyilatkozott például a demokrácia és a tervezés viszonyáról (e tekintetben elsősorban a 'militáns demokráciával' kapcsolatos fejtegetései érdekesek: MK 159-161.). De hatalomelméletet a későbbiekben sem dolgozott ki, és a gazdasági tervezés kérdéseibe sem mélyedt el.

A *Moot* körhöz való kapcsolódását nemcsak a megértő közösség iránti kielégítetlen vágya magyarázza, hanem a tervezéssel kapcsolatos elképzeléseinek elméleti deficitje is. A keresztény *Moot* szilárd értékrendet kínált.[296] Már pedig ha a tervezőnek vannak megkérdőjelezhetetlen, mintegy metafizikai biztosítékokkal rendelkező értékei, akkor eltűnik a 'ki tervezi a tervezőt' paradoxona. Az értékek kódexe szilárd és egyértelmű támaszt kínál, és nem utolsósorban biztos fogódzót az új embertípus nevelője számára, így érthető, hogy Mannheim nagy lelkesedéssel kommentálta leveleiben azt a meg nem valósított ötletet, hogy a *Moot* dolgozzon ki egy új *Summát,* az alapvető értékek összefoglalását. A kereséshez maga is hozzájárult egy hosszú értékfilozófiai értekezéssel (MK 176-216.), mert a „tervezett társadalomnak szüksége van egyesítő célra.“ (MK 177.)

[295] Az 1950-ben posztumusz megjelent kötete, *Szabadság, hatalom és demokratikus tervezés* (részletek MK 217-275.) tartalmaz fontos gondolatokat, de az eredeti (és azóta elkallódott) szövegen a kiadó jelentős változtatásokat hajtott végre (így például az 1947 januárjában elhunyt Mannheim egy 1947 márciusában létrehozott bizottság tevékenységéről értekezik: MK 249.), ezért a megjelent szöveg alkalmatlan arra, hogy Mannheim nézeteinek esetleges megváltozását tanulmányozzuk benne.

[296] Mannheim kapcsolódása e keresztény körhöz tisztán elméleti jelentőségű volt. Leveleiben nincs nyoma annak, hogy vallásossá vált volna. Az a tény, hogy Mannheim nem vallásos és nem is keresztény származású, tudott volt a *Moot* tagjai számára.

A tudásszociológiai töredékek

A 'tulajdonképpeni' tudásszociológusok írásai mellett számos rokon munka született. Életrajzi, történeti véletlenek miatt sok szerző munkássága csak a 'modern' szociológia korszakában lett ismert, többeké még akkor sem. Egységes 'modellé' a tudásnak ez a szociológiája (amely feltevéseiben sokban különbözött a scheleri vagy mannheimi tudásszociológiától) nem válhatott. Véletleneken is múlt, hogy a XX. század vége felé kit fedeztek fel újra, és kit felejtettek el végképp. Ez a tudásszociológiai vagy kultúrszociológiai mező feltehetőleg szélesebb, mint az itt bemutatott. A bemutatandó szerzők valamennyien pluridiszciplináris kutatást végeztek. Valamennyien a kultúra jelenségei iránt érdeklődtek, megközelítésük történeti szociológiai jellegű volt. Nem alkottak kutatói csoportot vagy közösséget, kétséges, hogy ismerték-e egymást. Megközelítésmódjuk rokon a weberi vallásszociológiáéval, noha 'Weber-tanítvány' egy sincs köztük. Annak az okát, hogy elkezdődött egy ilyen történeti kultúrszociológia kialakulása, csakis a weimari tudományos és szociológiai mező szerkezetében kereshetjük. Szerepet játszott benne a szociológia intézményesülésének elindulása, a kulturális nyitottság és fellendülés, az hogy a társadalomtudományi problémák a társadalmi és politikai feszültségek miatt egzisztenciális problémákká váltak. Ezeknek a munkáknak a létrejötte mutatja, hogy a szociológia fejlődése 1918 és 1933 között éppen csak elkezdődött, hogy a nácizmus győzelme egy ígéretes tudományos változásfolyamatot szakított meg.

Norbert Elias

Elias azok közé tartozik, akik 'áthidalták' a weimari időszak és a későmodern szociológia közti időszakot. Fő művei még a weimari időszak német szociológiájának jellegzetességeit mutatták, és egy hosszú lappangást követően csak a XX. század végén váltak igazán ismertté.

- Norbert Elias 1897-ben született Breslauban jómódú zsidó polgári családban. A városi gimnáziumba járt, amely a zsidó kisebbség számára az államinál nyitottabb volt. 1915-ben érettségizett, és osztálytársai többségével együtt szinte azonnal önként jelentkezett katonai szolgálatra. Osztálytársai többsége elesett, ő — noha megjárta a keleti frontot, a Somme-nál vívott csatát — életben maradt. 1919-ben szerelték le. Apja kívánságának megfelelően előbb orvostudományt tanult a breslaui egyetemen, de ezt hamar abbahagyta, a filozófia érdekelte, és ebből doktorált 1924-ben. 1924 végén Heidelbergbe költözött, mert a szociológia felkeltette érdeklődését. Részt vett Alfred Weber és Mannheim szemináriumain. Megfordult Max Weber özvegye, Marianne Weber összejövetelein. 1929-ben, amikor Mannheim kinevezést kapott Frankfurtba, asszisztensként vele ment, mert ígéretet kapott arra, hogy ott viszonylag hamar módja lesz habilitálni, ami megnyitotta volna előtte a hőn áhított egyetemi professzori karrier lehetőségét. Elias feladata itt is az volt, hogy közvetítsen Mannheim és a hallgatói között, foglalkozzon a doktoranduszokkal, és újra és újra biztosítsa Mannheimet arról, hogy az előadásában nem követett el nyelvtani hibákat. A habilitációs írás *(Der höfische Mensch)* is elkészült, csakhogy közben a nácizmus is hatalomra került. Elias 1933 februárjában a *Marxburg,* azaz a szociológiai tanszéknek és az *Institutfür Sozialforschungnák* otthont adó épületben dolgozók közül utolsónak hagyta el Frankfurtot, de előbb még eltüntette a munkatársakat veszélyeztető iratokat és listákat. (Ő maga alapjában apolitikus volt, így például a weimari időszakban egyszer sem szavazott.) Elias úgy emigrált, hogy szociológiai munkássága egy-két kongresszusi felszólalásra, cikkre és egy kéziratban maradt hosszú tanulmányra korlátozódott. Előbb Párizsban próbálkozott azzal, hogy valamilyen szociológusi munkát találjon, e szándék reménytelenségének belátása után, 1934-ben Angliában próbált elhelyezkedni. Ez nem sikerült. Kisebb alapítványi kutatási támogatásokból, alkalmi munkákból élt, és közben megírta a fő mű-

vének tekinthető *A civilizáció folyamata* című, kétkötetes könyvet. 1939-ben ezt sikerült Baselben megjelentetnie (miután magánkiadásban az első kötetet még Németországban 1937-ben ki tudta néhány példányban nyomtatni), de a könyvre néhány rokonszenvező kritika ellenére az értelmiségi és szakmai közvélemény nem figyelt fel. Eliast 1940-ben Angliában mint német állampolgárt még internálták is, majd a brit felnőttoktatásban való tanítással kereste kenyerét.

1954-ben végre állást kapott az új leicesteri egyetemen, ahol ugyan az akkor kialakuló brit szociológia egy egész generációját oktatta, de diákjai benne az idejétmúlt kvalitatív és spekulatív szociológia némileg nevetséges képviselőjét látták. Németországban is ismeretlen maradt egészen 1969-ig, amikor fő műve második és habilitációs munkájának átdolgozott és új címmel ellátott első kiadása megjelent. Az 1970-es és 1980-as években Elias a nemzetközi szociológia sztárja volt, minden elismerést megkapott. Felváltva élt Németországban és Hollandiában (munkásságának itt volt a legnagyobb visszhangja). 1990-ben halt meg.

- Fő művei (1945-ig):
  Die höfische Gesellschaft (1969), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983 (HG)
  A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások (1937-1939) (fordította: Berényi Gábor), Budapest: Gondolat, 1987 (CF)

Elias munkássága összeköti a klasszikus német szociológiát és a XX. század végének 'posztmodern' szociológiáját úgy, hogy lényegében érintetlen maradt az 1945 után berendezkedő modern szociológiától. Mint 1969-ben írta, vizsgálódásai még akkor is „úttörő jellegűnek" számítottak. (CF 33.) Noha munkáiban ritkán utalt közvetlenül Max Weberre, azok mégis leginkább a Weber által elképzelt és művelt kultúrtudományhoz hasonlóak. Eliast ugyanaz érdekelte, mint Max Webert: a modern társadalom, a modern viselkedés és társas kapcsolatok kialakulása és természete.

A civilizáció folyamata, Elias fő műve egyszerre történeti elemzés és elméleti vitairat. A témának választott civilizációról írta, hogy „e fogalomban a Nyugat öntudata fejeződik ki." (CF 101.) Ezt kijelentve (és a következő fejtegetésekben) a német gondolkodás meghatározó áramlataival fordult szembe. Elias először, még az 1920-as évek elején, egy szemináriumi dolgozatában Thomas Mann nevezetes, konzervatív nacionalista szellemű és a negatív értéktartalmú 'civilizáció' szót a pozitív és német 'kultúrával' szembeállító pamfletjét[297] bírálta. Közvetlenebb célpontot jelentett Elias első mentorának, a Thomas Manntól eltérően nem konzervatív, hanem liberális Alfred Webernek a szociológiája, amelynek a gerincét (mint láttuk) ugyancsak kultúra és civilizáció szembeállítása alkotta.

Kultúra és civilizáció

Elias nem bocsátkozott bele Alfred Weber állításainak részletes elemzésébe, hanem mintegy tudásszociológiailag 'relativizálta' állításait. Azt fejtette ki ugyanis, hogy a kultúra német fogalmában egy kicsiny, szétszórt „értelmiségi középréteg öntudata" fejeződött ki a XVIII. század végén és a XIX. század elején, amely réteg szembefordult a német udvarok franciás szellemével, puszta civilizációnak minősítve azt. (Lásd pl. CF 129.) Elias szerint Franciaországban nem volt ilyen szakadás a polgári-értelmiségi körök és az udvar között, ezért maradt ott egységes a civilizáció fogalma. (CF 141 sk.)

[297] Thomas Mann: *Egy apolitikus ember elmélkedései* (1918) (fordította Győrffy Miklós), Budapest: Helikon, 2000. Thomas Mann a nevet nem említve elsősorban testvérét, a 'civilizációs irodalmárnak' nevezett Heinrich Mannt támadta, és a világháborút úgy értelmezte és igazolta, mint a német *kultúra* küzdelmét a francia és angol *civilizációval.* Thomas Mann már a húszas években visszavonta 1918-as nézeteit.

Németországban viszont a XIX. század elején ebből a társadalmi ellentétből nemzeti ellentét lett, „sok minden abból, ami eredetileg a középrétegbeli társadalmi jelleghez tartozott, az emberek társadalmi helyzete által meghatározottnak számított, most ... a nemzeti jelleghez tartozóvá válik.“ (CF 135.) Kultúra és civilizáció ellentéte így Elias szerint nem valamiféle 'mélyebb', majdhogy nem metafizikai ellentétet fejezett ki, hanem pusztán a sajátos német fejlődés 'ideológiai' kifejeződése volt.

Elias eljárása mintha a Mannheiméra emlékeztetne, amennyiben a gondolatok (a civilizáció és a kultúra fogalmai) 'léthezkötöttségét' mutatta be. Elias azonban igencsak kritikusan szemlélte második mentorának, Mannheimnak a gondolatait is. (Habilitációs munkának készült könyvében Mannheim neve — noha nála akart habilitálni — elő sem fordult!) *A civilizáció folyamata* II. kötetében írta:

> „Annak, aki a társadalom történetével foglalkozik, éppúgy mint például annak, aki a szellemével, a 'társadalom' és az emberek gondolatvilága, 'eszméi' két különböző képződménynek látszanak, amelyek valamilyen értelemben különválaszthatók. Mintha mindketten úgy vélnék, hogy van az eszméken és gondolatokon túli társadalom, illetve vannak eszmék a társadalmon túl. És csak azon vitáznak, hogy melyik a 'fontosabb' jelenség ...“. (CF 744., vö. 747.)

Ez világos beszéd. A civilizáció fogalomtörténetében Elias nem kívánta így elválasztani a 'két világot'. A fogalmakat úgy értelmezte, mint a középrétegek 'társadalmasulásának' szerves elemét. Tulajdonképpen ez tette lehetővé a kultúra 'német ideológiájának' radikális bírálatát is, hiszen lét és ideológia mannheimi szembeállításában valami megőrződött az Alfred Webernél meglevő kettősségből. Elias álláspontjának a hátterét az a meggyőződés képezte, hogy megtalálta azt a pontot, ahol a társas viselkedés és gondolkodás egységben szemlélhető.

A civilizált viselkedés

Ez a pont az affektusok erőteljes kontrollját feltételező és magától értetődőnek vett civilizált mindennapi viselkedés. Az ember affektusainak (ösztönkésztetéseinek) civilizációs kontrolijáról természetesen a freudizmus már sok mindent állított. Elias ismerte a freudizmust, hiszen a Mannheim tanszékének is otthont adó frankfurti *Marxburgban* volt Németország első, egyetemhez kötődő pszichoanalitikus intézete is. Elias szemlélete azonban nem freudista. A „pszichogenetikus“ vizsgálat, „az individuális pszichés energiák egész harc- és működésmezejének megragadása“ mellett véleménye szerint *„szociogenetikus* vizsgálatra is szükség van, meghatározott szociális mezők egész struktúráját és azt a történelmi rendet kell kutatnunk, amelyben az [az ösztönös és tudatos önirányítás] változik.“ (CF 750.) Minthogy az affektusok kontrolljának az alakulását Elias történeti és történetileg vizsgálandó kérdésnek tartotta, elképzelése lényeges tekintetben különbözik az alapvetően történetietlen freudizmustól.

Elias a viselkedések történeti, 'szociogenetikus' vizsgálatát két különböző irányból kezdte: egyrészt az udvari ember viselkedését elemezte habilitációs írásában, másfelől a 'civilizált' viselkedés eredetét kutatta. Noha időben ez a vizsgálat későbbi, 'logikailag' megelőzi a másikat. *A civilizáció folyamata* I. kötetének legnagyobb részét a késő középkortól a XIX. századig terjedő időben született illemtankönyvek elemzése teszi ki. Az elemzés azt hivatott igazolni, hogy az evéssel és más testi funkciókkal kapcsolatos viselkedés lényeges változáson ment át ebben az időszakban.

Kultúra és civilizáció 'német' szembeállításának elvetése után nem meglepő, hogy Elias figyelmen kívül hagyta a másik 'hagyományos' ellentétpárt is, a 'régi', 'közösségi' állapotoknak a modern 'társadalmi' állapottal való szembeállítását. Elias (mint a könyv címében is) folyamatról, olykor 'fejlődéssorról' beszélt, (pl. CF 171.) Mint látni fogjuk, ez a megközelítés is tartalmazott egyfajta modernitáskritikát, amely azonban minden vonatkozásban különbözött a Tönnnies-féle romantikus kritikától.

Az evéssel, az asztali illemmel kapcsolatos előírások változása azért érdekelte Eliast, mert az asztali 'civilizált' viselkedés az egységes, a gépektől és az államformáktól a mindennapi viselkedés apróságaiig terjedő civilizáció jellegzetes része. (CF 171.) A „civilizáció folyamata“ nem más, mint ennek a viselkedésnek az átalakulása. A részletes (és tudományos írásokban ritka szórakoztató módon bemutatott) elemzésekből adódó általános tanulság az, hogy a késő középkorban az „ösztönök és affektusok kötetlenebbül, közvetlenebbül és leplezetlenebbül nyilvánultak meg, mint később.“ (CF 364.) A „civilizálódás“ tehát nem más, mint az „ösztönmegnyilvánulások visszafogásának kényszere“, amelynek során a „társadalmi szankciókkal támogatott tilalmak az egyénbe mint belső kényszerek plántálódnak.“ (CF 350-351.)

Mint említettem, a civilizált viselkedés Elias által adott leírása olykor emlékeztet a freudizmus fordulataira. A freudizmussal való rokonságot Elias sem tagadta, hiszen így írt:

> „Az 'énnek' vagy a tudatnak az a viszonylag nagyfokú hasadtsága, amely a civilizáció mai szakaszán élő emberre jellemző, és a 'felettes én' és a 'tudatalatti' fogalmaiban fejeződik ki, a viselkedés ama sajátos kettősségének felel meg, amelyre az élet a civilizált társadalomban rákényszeríti az embert.“ (CF 351.)

Ebből a megfogalmazásból azonban világos, hogy Elias erős távolságot tart a tulajdonképpeni freudi gondolattól. Az előbbi idézetben a 'felettes ént' és a 'tudatalattit' nem véletlenül tette idézőjelbe. Mi az a kettősség, amelyet az említett freudi kulcsfogalmak kifejeznek? Ez a kettősség Elias szerint az intim, privát és a nyilvános kettőssége.

> [A civilizálódásban] „az ember sajátos meghasadtságáról van szó, amely annál erősebben nyilvánul meg, minél élesebb választóvonalat húznak az emberi élet nyilvánosan, vagyis az emberek társas érintkezésében megmutatható, illetve meg nem mutatható, tehát 'intimnek' vagy 'titkosnak' tekintendő oldalai közé. ... Más szavakkal, az előrehaladó civilizálódással párhuzamosan magában az emberi életben egyre erősebben válik el egymástól az intim vagy titkos szféra és a nyilvános szféra, a titkos viselkedés és a nyilvános viselkedés.“ (CF 350.)

Az adott összefüggésben a szexualitással kapcsolatos viselkedésről írt, így érthető az intim szó sorozatos előfordulása. De ugyanezt az elkülönítést a viselkedés más vonatkozásaiban is pontosan így figyelte meg, legyen szó a húsok olyan 'civilizált' tálalásáról, ahol kerülik a túl közvetlen utalást a leölt állat látványára, vagy az orrfúvás 'civilizálódásáról', a köpés tilalmának kialakulásáról. Mindenütt „a kínossá vált tartalmaknak a 'színfalak mögé utalása“ figyelhető meg. (CF 255.) Intimnek, titkosnak, rejtettnek és elrejtendőnek a nyilvánossal való szembeállítása szinte strukturalista gondolatnak tűnik, és a legkevésbé sem emlékeztet a tudatalatti, az én és a felettes én freudi hármasságára.

A civilizáció folyamata II. kötete az I. kötetben ábrázolt folyamat magyarázatára vállalkozott. Ez a magyarázat történeti, nem pedig metapszichológiai, mint a freudizmusban. A kötet nagyobb részét a francia királyi hatalom kialakulásának leírása teszi ki. Szociológiai szempontból igazán a záró részt alkotó 'civilizációelmélet' az érdekes. Elias a civilizáció alakulásában az emberek akaratától, szándékától független folyamatot látott (CF 678.), és egy, a XIX. századi szociológiára emlékeztető általános 'törvényt' fogalmazott meg: „az egész pszichikai apparátus egyre differenciáltabb szabályozását... a társadalmi differenciálódás iránya, az előrehaladó funkciómegoszlás és interdependencialáncok bővülése szabja meg ...". (CF 682.)

Elias kiemelt egy mechanizmust, amely magyarázza az európai történelemben megfigyelt növekvő affektusszabályozást. Ez a mechanizmus az állami hatalom, az állami erőszakmonopólium[298] kialakulása (ennek alátámasztására kellett megírnia nem igazán eredeti elemzését a francia királyi hatalom kialakulásáról).

> „A pszichés belső kényszerapparátus sajátos stabilitása, amely minden 'civilizált' ember magatartásának egyik döntő vonása, a legszorosabb összefüggésben áll a fizikai erőszak monopolintézményeinek létrejöttével és a központi társadalmi szervek növekvő stabilitásával. Csak az ilyen stabil monopolintézmények kialakulásával jön létre az a társadalmi formálógépezet, amely az egyént kiskorától fogva állandó és pontosan szabályozott önuralomhoz szoktatja, csak ezzel összefüggésben alakul ki az egyénben a stabil, jórészt automatikusan működő önkontroll mechanizmusa." (CF 684.)

Ahol a közvetlen erőszak elkerülhetetlen és mindennapos, ott az affektusok szabályozása is lehetetlen, illetve célszerűtlen. (CF 686.) Az erőszak monopolizálása (vagyis a társadalom pacifikálása) és a szorosabb kapcsolatok együtt járnak a belső kényszerek erősödésével. (CF 694.) Elias a külső és belső kényszerek között ellentétes irányú mozgást látott. A 'pszichés belső kényszerapparátus' kialakulása mintegy az állami erőszakmonopólium fennállásának a következménye és szükséges előfeltétele is. Elias sem tagadta, hogy a belső kényszerek növekedése pszichés zavarokat eredményez. (CF 697-698.)

Elias magyarázata, ha itt megállt volna, elégtelen lett volna. Egyik oldalon ugyanis kimutatta a belső viselkedésszabályozás növekedését, a másik oldalon az erőszak monopóliumának a kialakulását, és a kettő között funkcionális összefüggésként is értelmezhető megfelelést látott. Mi volt az a mechanizmus, amely az erőszakmonopólium és az illendő viselkedést előíró nevelés közti kapcsolatot megteremtette? Eliasnál az oksági láncot egy — az ő későbbi kedvenc fogalmát használva — 'alakzat' elemzésével zárta. Ez az 'alakzat' az udvari társadalom, amely a maga etikettjében megteremtette az affektusszabályozásnak az erős központi hatalomhoz illeszkedő mintáját.

[298] Elias általános társadalmi törvénynek tartotta a monopolizálódást. Ezt mint törvényt úgy fogalmazta meg, hogy ha számos, egyenlő erejű egység versenyez, akkor a versenyzők száma előbb-utóbb csökken, az egyes versenyzők ereje nő, és végül vagy oligopólium vagy monopólium alakul ki. (CF 522-523.) A 'törvény' gazdaságtani ihletése nyilvánvaló. Elias nem adott magyarázatot arra, hogy mi az oka tiszta verseny esetén a monopóliumképződésnek. Arra a kérdésre könnyebb volt válaszolni, hogy mi volt az oka a francia királyi hatalmi monopólium létrejöttének, és mi volt az oka annak, hogy Németországban csak a tartományúri szintig jutott el a monopolizálódás.

Elias *A civilizáció folyamata* írása közben támaszkodott az 1932-ben habilitációs munkaként benyújtott kéziratra.[299] Úgy vélte, hogy az udvari társadalom közvetítő szerepet játszott a viselkedés alakításában. Létrejötte az erőszakmonopólium kialakulásának következménye, ő maga a civilizált viselkedés közvetítője más alakzatok felé.

> „A nagy királyi udvar hosszú ideig azoknak a társadalmi összeszövődéseknek a középpontjában áll, amelyek útjára indítják és ösztönzik a viselkedés civilizációját. Ha nyomon követjük az udvar szociogenezisét, egy olyan civilizációs átalakulás sűrűjébe jutunk, amely különösen jellegzetes és egyúttal elengedhetetlen előfeltétele minden további civilizatorikus változásnak ...". (CF 714-715.)

Elias elemzése az udvari társadalomról a weberi kultúrtudomány szellemében született. Ahogy Webert is, Eliast is a viselkedésformák, az életvitel átalakulása érdekelte. Mintha Webernek a racionalitás sokféleségéről szóló mondását akarta volna igazolni, azt mutatta be, hogy milyen sajátos racionalitást követ és követel az udvari társadalom. A versailles-i udvart bemutató fejezetben (amely az eredeti kéziratban feltehetőleg a 2. fejezet volt, és amelyben Elias erősen támaszkodott Saint-Simon herceg kimeríthetetlen emlékirataira) Elias hangsúlyozta az udvari ceremóniarendben való részvétel presztízsértékét, az ebben való részvétel kényszerét. A rendszer önfenntartó volt,

> „... ez az udvari társadalom mint egy furcsa perpetuum mobile forgott önmagában körbe és körbe, a presztízsszükségletek és feszültségek által hajtva, amelyeket a gépezet, minthogy már egyszer adva voltak, a saját versenyapparátusa segítségével újra és újra létrehozott." (HG 135.)

A résztvevőktől ez a körforgás nagyfokú ésszerűséget és kiszámítottságot kívánt meg:

> „... a király és általában az udvari ember viselkedésében tipikus az érzelmeknek ez a jellegzetes visszafogottsága, a kimértség, annak a helyzetnek a pontos kiszámítása, amelyben valaki a másikhoz viszonyítva található." (HG 137., vö. 159 sk.)

Az udvarban való siker pontos informáltságot, a viselkedés és a kapcsolatok terén gondos mérlegelést kívánt (ahogy ezt Saint-Simontól megtudható). A Weber által elképzelt kapitalista szellemmel való rokonságot sugallja az, hogy Elias a következő megjegyzést fűzte a labilis udvari presztízshierarchiáról szóló részhez: „Ez az egész nyüzsgés bizonyos értelemben hasonlított a tőzsdéhez. Itt is értékekről formált változékony véleményt egy aktuálisan éppen jelen levő társaság." (HG 140., vö. CF 730.) A különbség csak az érték természetében van: ott áruk, itt emberek értékéről, ott pénz, itt presztízs befektetéséről van szó.

Egy talán későbbi betoldásban Elias egyértelművé tette, hogy itt is racionalizálódásról lehet beszélni. Az udvari társadalom is racionális, a racionalitás kiterjedtebb fogalma értelmében. „A racionalitás és irracionalitás komplementer fogalmai arra vonatkoz-

[299] Az udvari társadalomról szóló könyvben két réteg figyelhető meg. Vannak szövegrészek, amelyekben összességében ritkák a hivatkozások, s ahol vannak, 1933 után megjelent művekre utalnak. Ezek azok, amelyek az 1969-es kiadás előkészítése idején keletkezhettek; ezek inkább értelmező-magyarázó jellegű, nem egyszer modern terminológiát használó szövegrészek. Elválnak ezektől a francia udvar életének részletező leírását nyújtó, gazdagon dokumentált részek, amelyek feltehetően az 1932-es kéziratból származnak. A továbbiakban inkább a vélhetően korábbi részekből idézek.

nak, hogy milyen a relatív részaránya a rövid távú érzelmeknek és a megfigyelhető valóságos összefüggések gondolati modelljeinek az egyéni viselkedésszabályozásban." (HG 140; vö. CF 732.) Ha a racionalitást ebben az értelemben fogjuk fel, akkor az affektuskontroll, a civilizált viselkedés, amennyiben hosszabb távlatokra tekintő viselkedésvezérlést jelent, egyben racionalizálódást is jelent — mindenesetre egy a Weberénél tágabb értelemben. (HG 168-169.) Minthogy az udvari társadalomban presztízsértékekért való versengés folyik, a már Webernél is bizonytalan megkülönböztetés értékracionális és célracionális viselkedés között Elias számára értelmezhetetlenné vált. (HG 200-201.) De nemcsak erről volt szó: Elias a racionalizálódás folyamatát eloldotta a polgári funkcióktól — de nem azért, hogy az udvari arisztokráciához kösse. A társadalom egész struktúrája változik a központosítás, az ezzel együtt járó specializálódás és integrálódás felé. „És az egész szociális mezőnek ezzel az átalakulásával együtt racionalizálódik a szociális és pszichés funkciók szerkezete is." (CF 752.)[300]

Az udvari társadalom elemzése tehát az az elem a láncban, amely megmagyarázza, hogy miként vezet az erőszak monopolizálása civilizálódáshoz: az erőszak tilalma az udvari társadalomban a versengést a fizikai erőszakot nagyjából kizáró presztízsversengés területére vitte át, a presztízsért folyó versengés pedig megkívánta az érzelmek közvetlen kiélésének korlátozását. (CF 726.) A civilizálódás történetében az udvari társadalom és a modern polgári társadalom közötti szakasz, az uralkodó rétegek presztízsszempontjaitól érintetlen 'alsó rétegek' civilizálódása hiányzik Elias ábrázolásában.

Elias rajza a civilizáció folyamatáról — ha a kortárs és előd németek munkáival vetjük össze — szenvtelen és távolságtartó. A munka befejezésében tett megjegyzései sem mások. Az együttműködés kényszere — írta — mindig megkövetelte a viselkedés szabályozását, „emberi félelmek emberek által történő állandó létrehozása és újralétrehozása mindenütt elkerülhetetlen és elengedhetetlen". (CF 800.) A szenvedés szükségszerűsége azonban Elias számára sem volt elfogadható.

> „Azt sem szabad azonban hinnünk és megpróbálnunk elhitetni, hogy azoknak a parancsoknak és félelmeknek, amelyek *ma* megszabják az emberek viselkedését, már egyszerűen és lényegében az emberi együttélésnek ezek az elemi szükségszerűségei alkotják a 'célját', hogy már a mi világunkban is azokra a kényszerekre és félelmekre korlátozódnak, amelyek sokak vágyainak tartós kiegyensúlyozásához és a társadalmi együttműködés fenntartásához szükségesek." (CF 800-801.)

A nem szükségszerű szenvedés felszámolását Elias többek közt az erőszakmonopólium világméretűvé válásától, azaz egy világállam létrejöttétől várta. (CF 805.) Ezzel a kevéssé 'korszerű' utópiával zárult fő műve.[301]

Ernst Manheim (Ernő)

■ 1900-ban született Budapesten, Mannheim Károly unokaöccse volt. A forradalmak idején katona volt, közben elkezdte tanulmányait a budapesti Műszaki Egyetemen. 1920-ban emigrált. Előbb Bécsben tanult filozófiát és gazdaságtant, majd 1923-tól Kiéiben, 1925-től

[300] Az udvari társadalomról szóló könyv is számos érdekes elemzést tartalmaz. Ki kívánom itt emelni az önmagában is megálló III. fejezetet (HG 68-101.), amely a francia arisztokrata paloták szerkezete és az arisztokrata társas világ szerkezete közti analógiát mutatja be. E fejezet jó példája annak, hogy a társadalmi szerkezet nem választható el a tárgyi környezet szerkezetétől, hogy a 'dolgok' a társadalom integráns részei.

[301] Elias későbbi írásainak értelmezéséhez nemcsak a modern szociológia problémáit, hanem ezen belül az erős kritikai elemeket tartalmazó brit kultúrszociológiát és a modern német szociológia alakulását is fel kellene vázolni. Erre a jelen kötetben nincs mód.

Lipcsében járt egyetemre. 1928-ban doktorált. Lipcsében Hans Freyer fizetetten tanársegédje volt, készült a habilitációra. Az elindított habilitációs eljárást 1933-ban az egyetem származása miatt megszüntette.

1934-ben Londonba emigrált, itt 1937-ben antropológiából doktorált, közben unokatestvére asszisztense volt az *London School of Economicson.* 1937-ben unokatestvére és Louis Wirth segítségével Chicagóba ment, majd 1938-ban Kansas Citybe, ahol az egyetemen 1940-ben állást kapott. Város- és ifjúságszociológia témakörben publikált kisebb munkákat, és zeneszerzéssel foglalkozott.

- Fő műve:

Aufklarung und öffentliche Meinung. Studien zur Soziologie der Cffentlichkeit im 18. Jahrhundert (1933), Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1979 (AÖM)

Annak ellenére, hogy Manheim a weimari korszak szociológiájának két reprezentáns képviselőjével is kapcsolatban volt (unokatestvérével és Freyerrel), munkája fő vonalaiban mindkettőjüktől független volt. Freyer normatív, hegelizáló aktivista szemléletét nem vette át. A nagynevű unokatestvérére jellemző tudásszociológiai kérdésfeltevést Ernst Manheim nem fogadta el. Munkája elején, a bevezetésben igen udvariasan összefoglalta a tudásszociológiai gondolatot, amely a tudás tényeit úgy elemzi, mint „egy *mögötte* elhelyezkedő lét szimptómáit és jeleit.“ (AÖM 26.) Ezzel szemben ő a szellemi objektumokat mint viszonylagos önállósággal bíró realitásokat kívánta elemezni. Nem az egyes mentalitások élethelyzeti alapját kívánta kutatni, hanem azt, hogy „milyen társadalmasulásokat hoznak létre a szellemi kommunikáció meghatározott formái, tehát a *közlés révén való társadalmasulás* szellemi formáinak kérdéséről van szó.“ (AÖM 29.) Abban, hogy Manheim a közlés, kijelentés *(Äufierung)* aktív szerepét, valóságot teremtő erejét emelte ki, talán Freyer aktivisztikus, praxisfilozófiai jellegű általános szociológiájának a hatása mutatkozott meg. Egyébként nincs jele annak, hogy Manheim átvette volna Freyer téziseit.[302] Groethuysenhez, Eliashoz, Borkenauhoz hasonlóan a polgári gondolkodás kialakulása érdekelte, amelyet teljesen eredeti módon közelített meg. Ezt a kutatási irányt mintegy harminc évvel később Habermas vette fel újra.

Manheim munkájának a megértését nehezíti, hogy az elemzés két kulcsfogalmát nem teljesen világosan és a mai fogalomhasználattal ellentétesen határozta meg. Számára a 'publicitás' *(Publizität)* a szélesebb fogalom. Minden olyan tény a publicitás körébe tartozik „amelyből a nyilvános státus, a 'res publica' a szó eredeti értelmében lényege szerint összetevődik.“ A nyilvánosság ezzel szemben az olyan speciális képződményeket jelenti, mint a párt, a sajtó stb. (AÖM 24.) Ma talán — Habermas hatása alatt — a nyilvánosságot tekintenénk a szélesebb fogalomnak, és ehhez képest határoznánk meg a speciális képződményeket, publicitást, a közlésformákat, mint a sajtó. 'Szerencsére' Manheim a maga által konstruált fogalmi megkülönböztetést nem vitte végig következetesen.[303]

Manheimot a publicitás vagy nyilvánosság olyan formái érdekelték, amelyek társadalmasító funkcióval rendelkeznek. A társadalmasító egyetértés háromféle típusát különböztette meg. Vannak olyan egyetértési formák, amelyekben a kommunikáció a rendi konvenció fenntartását vagy a kultuszt szolgálják. Ezekben a kommunikáció reproduktív jellegű. Vannak olyanok, amelyekben a kommunikáció az állami-hatalmi funkciók szolgálatában áll. Ezzel a két típussal állnak szemben azok a képződmények, amelyekben „a csoportösszefüggés egyedül az egyszeri vagy folyamatos, írott vagy szóbeli érintkezésen és az így létrehozott egyetértésen alapul.“ (AÖM 31.) Manheim kutatása

[302] Tönniesnek ugyancsak a közvéleményről írt könyvét még a bibliográfiában sem említette meg.

[303] Egy helyen a különbséget úgy fogalmazta meg, hogy nyilvános az a közlés, amely az idegenek közti megértés elemét tartalmazza, míg publikus az, amelynek ez is a szándéka. (AÖM 55.) Az első megfogalmazásban ez a cselekvéselméleti megközelítés nem szerepelt.

csak a harmadik típusra irányult. Ahogy később Habermast, őt is két jól megkülönböztethető kérdés érdekelte. Az első az volt, hogy miként társadalmasít a közlés, a második pedig az, hogy miként jött létre a rendi kötelékektől független társadalmi kommunikáció, a szó pontos értelmében vett polgári nyilvánosság. Ennek a két kérdésnek szentelte Manheim a könyve két, egymástól meglehetősen elkülönülő részét. A két rész annyiban egészíti ki egymást, hogy a második konkrét (de tökéletlen) példákat ad arra, miként lehetséges az elvonatkoztatás a konkrét, helyi, tárgyi és személyes kötődésektől az igazi egyetértés elérése céljából.

A publicitásnak Manheim két típusát különböztette meg. Ezek inkább a nyilvános kommunikáció két aspektusának tekinthetők.

Az első, a 'transzcendentális publicitás' elemzését Kanthoz kapcsolta. Kant írta *Az örök békéről* című munkája II. függelékében:

> „Ha elvonatkoztatok a közjog mindennemű *matériájától,*... még mindig hátramarad számomra a *nyilvánosság (Publizität) formája,* a nyilvánosságé, melynek lehetősége minden jogigényben benne foglaltatik, mert nélküle nem lehetséges igazságosság (melyet csak úgy gondolhatunk el, ha *köztudomásra hozhatónak* gondoljuk)...“.[304]

Transzcendens ez a publicitás a tartalomtól való elvonatkoztatás miatt és azért, mert Kantnál minden jogigény, Manheimnál minden egyetértés általában vett előfeltétele az ilyen értelemben vett publicitás.

Manheim megadta azokat a feltételeket, amelyek mellett ez a fajta 'transzcendentális publicitás' lehetséges. Annak a nyilvános megszólalásnak, amely e publicitás alá tartozhat, minden egyént egyidejűleg és azonos módon kell érintenie, „és a transzcendentális azonosuláson kívül semmiféle más köztük meglevő kapcsolatra nem irányulhat“. (AÖM 52.) Vagyis a transzcendentális publicitás feltétele a társadalmi pozíciók és különbségek felfüggesztése. Ugyancsak feltétele ennek a transzcendentális publicitásnak minden olyan akarati impulzus kikapcsolása, amely nem e publicitás terében keletkezik, kivéve az ember legáltalánosabb társias impulzusait (tehát azt, hogy az ember nembeli meghatározottságánál fogva társakat keres). A transzcendentális publicitás terében zajló vitát ugyanis „nem az eleve készen adott akaratoknak kell eldönteni, hanem ezeket szemügyre kell a vitában venni és dönteni felőlük.“ (AÖM 53.) A vitában résztvevőknek zárójelbe kell tenni világorientációikat. Azonosulásaik így, ebben a vitában ölthetnek általános formát, de ezzel el is tűnik részleges jellegük. Ennek a publicitásnak az a feltétele, hogy abban mindenki azonos feltételekkel vehessen részt, mert „a beszélgetésnek csak a totális jelenlét biztosítja a tulajdonképpeni nyilvános jellegét.“ (AÖM 53.)[305] Csak a transzcendentális publicitás feltételei mellett lehetséges az igazi (és nem kikényszerített vagy csaláson alapuló) egyetértés. A vita funkciója az, hogy megszüntesse az egyes álláspontok egymás számára való zártságát, a publicitás hiányát *(A publizität),* kitágítsa a partikuláris azonosulásokat egy nyilvános konszenzus irányába. (AÖM 53.) Manheim szerint igazi egyetértésnek csak az tekinthető, amely a transzcendentális publicitás feltételei mellett jött létre. Amennyiben a transzcendentális pub-

[304] Immánuel Kant: Az örök békéről. Filozófiai tervezet (fordította: Mesterházi Miklós), in: Immánuel Kant: *Történetfilozófiai írások,* Ictus, é. n., 303.

[305] Az egyenlő lehetőség természetesen egyenlő szabadságot követel, azt hogy a vitát ne torzíthassa hatalmi különbség. Ezt az utolsó állítást Manheimnél már nem találhatjuk meg. Ezt Habermas tette hozzá: a habermasi 'uralommentes vita' fogalma a manheimi transzcendentális publicitás rokona. Lásd Habermas, Jürgen: Előkészítő megjegyzések a kommunikatív kompetencia elméletéhez (fordította: Felkai Gábor), in: Habermas, Jürgen: *A kommunikatív etika,* Budapest: Új Mandátum, 2001, 58-79. Manheimnál természetesen teljesen hiányzik a transzcendentális publicitás nyelvi megalapozása, amely Habermasnál döntő szerepet játszik.

licitás egyetértést hoz létre, társadalmasít. Ez a gondolat eredeti és termékeny. Manheim tisztában volt azzal, hogy a transzcendentális publicitás történeti megvalósulása bizonytalan — de a korai polgári publicitásban felismerni vélte e transzcendentális változat jeleit. (AÖM 54.)

A transzcendentális publicitás ellenpontját a 'pluralista nyilvánosság' képezte (és itt a 'pluralista' jelző negatív értékelést hordozott). A pluralista nyilvánosságra mindenekelőtt az jellemző, hogy benne a világra való orientáció különbségei „a legmélyebb alapokig, az ellentétes akarati csoportosulások legáltalánosabb emberi a priorijáig“ terjednek. (AÖM 54.) Ez a megfogalmazás Mannheim Károly kordiagnózisára emlékeztet. Arról van szó, hogy a plurális nyilvánosságban a közléseknek háromféle címzettjük van: az egyetértők, a habozok és az ellenfelek. Ennek megfelelően a közlések funkciója is a három irányban eltérő: megerősíti az egyetértők konszenzusát; megnyeri a habozókat; igyekszik elfedni az ellenfelekkel való egyet nem értést. (AÖM 56.) Ebben az esetben tehát a közlések nem az egyetértés létrehozására irányulnak, hanem a nyilvános kommunikációtól függetlenül kialakult szándékok érvényesítésére. Manheim ezt W. G. Hamilton XIX. század eleji brit politikus kézikönyve alapján világította meg. Hamilton tanácsaiban ugyanis összefonódtak a taktikai és a publicitáslogikai megfontolások. Hamilton egyik tanácsa az volt, hogy a beszélő azokat a sajátosságokat emelje ki egy vitában, amelyek a beszélő szempontjából előnyösek. Manheim a vitának ezt a vonását (amely ellentétes a transzcendentális publicitással, mert éppen nem az egyetértést keresi, hanem a különbségeket akarja kiaknázni) tartotta a pluralista nyilvánosság jellegzetességének. (AÖM 59.) Manheim nem használta azt a kifejezést, amellyel ma az ilyen típusú vitát illetnénk: ebben az esetben a résztvevők stratégiailag viselkednek, amennyiben nem a megegyezés érdeke vezeti őket, hanem az egyetértés elérésén túl és annak segítségével a vitában nem tematizált részérdekeiket akarják megvalósítani. (Ez a megfogalmazás természetesen Habermas felől értelmezi Manheimet.)

Manheim nem használta a stratégiai cselekvés fogalmát. Ő azt emelte ki, hogy ez a pluralista nyilvánosság rászorul arra, hogy legyenek előzetesen rögzített kvalitatív döntések (amelyeket nem lehet vitatni, csak értelmezni). (AÖM 62-63.) Ez mai terminust használva korlátozott nyilvánosságot jelent. Ezzel szemben a transzcendentális publicitás mint olyan „egy máshonnan le nem vezethető, önmagában megalapozott kritériumot ad a jog és általában a politikai céltételezések számára.“ (AÖM 62). Vagyis a transzcendentális publicitás önmaga helyességének mércéje, míg a plurális nyilvánosság máshonnan merített értékmércékre szorul.

Manheim könyvének második része a polgári publicitás XVII-XVIII. századi formáival foglalkozott. Olyan képződményeket mutatott be, mint a nyelvművelő társaságok, hazafias egyletek, olvasókörök, a polgári moralista hetilapok, a szabadkőművesség és a rokon típusú képződmények (mint a rózsakeresztesek és az illuminátusok). Manheim azt kutatta, hogy mennyiben lehet ezekben a formákban a transzcendentális publicitás jellegzetességeit felismerni. Ezek a publicitásformák általában ezoterikus, tehát a külvilág számára nem nyitott képződmények voltak. A vita szabadságát, a tagok közti polgári egyenlőséget azáltal érték el, hogy korlátozottak és szűk körűek maradtak, és a vitából kizárták a politikai és más veszedelmet hozható kérdések tárgyalását. E korlátozott nyilvánosság keretében viszont e körök némelyikében valóban érvényesültek a transzcendentális publicitás feltételei, a tagok egyenlősége és a vita szabadsága.

Manheim nem reflektált arra a paradoxonra, hogy a polgári nyilvánosság azon az áron formálódhatott, hogy eleve erősen korlátozták a résztvevők körét. A reflexió hiánya a körülményekből is magyarázható. Freyer, aki látta, hogy milyen veszedelem fenyegetheti tanársegédje habilitációs terveit (és maga is megtette, ami tőle telt, hogy e veszedelem gyorsan elérkezzen), sürgette a munka befejezését. Az utolsó megírt fejezet

utolsó mondata azzal a kijelentéssel zárta a könyvet, hogy a modern nyilvánosságban a transzcendentális vitaközösségek helyét a nyilvános pluralizmus és a hatalmi állam foglalja el. (AÖM 122.) Hogy a modern nyilvánosságról Manheim mit mondhatott volna, nem tudjuk. Többet nem foglalkozott a témával. Benne, úgy látszik, nem volt meg az a csendes makacsság, mint Eliasban.

Bernhard Groethuysen

■ 1880-ban született. Filozófiai, történeti érdeklődését követve a francia kultúrával és történelemmel foglalkozott. 1927-ben közreműködött a *Nouvelle Revue Française,* egy korszakmeghatározó jelentőségű irodalmi folyóirat megalapításában. 1932-ben végleg áttelepült Franciaországba, ahol jelentős szerepe volt a német kultúra megismertetésében. 1946-ban halt meg.

• Elemzett munkája:
Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich (1927-1930), Hildesheim: Georg Olms, 1973, 2 kötet (EBW)

Groethuysen szempontunkból legfontosabb munkája Erich Rothacker történettudományi-filozófiai sorozatában jelent meg. Előszava egy Dilthey-idézettel kezdődik, és a következőkben kizárólag csak a forrásait idézte, vagyis nem utalt sem Weberre, sem Troeltschre, sem senki másra, aki a vallásos gondolkodás alakulásával foglalkozott volna. A könyv (egyebek mellett) szociológiai inspirációja mégis félreismerhetetlen. Groethuysen nem a hagyományos történetírás eljárásait követte, nem a XVII-XVIII. század ismert gondolkodóinak a portréját rajzolta meg. Mint írta, talán jogosult az a történetírás, amelyet az új gondolatok kidolgozói érdekelnek. De őt az érdekelte, „hogy az életben magában hogyan alakulnak ki bizonyos képzetek, hogyan jutnak be a reflektáló tudatba, miképp vezetnek bizonyos életformák kiképződéséhez, és végül hogyan határoznak meg egy új embertípust.“ (EBW II: 5.) Ezért (elsősorban a korszak vallásos elmélkedő, hitbuzgalmi és prédikációs irodalmára támaszkodva, az egyházi szerzőknek a laikusok, elsősorban a polgárok címére intézett szemrehányásait idézve) olyan kérdéseket vizsgált, hogy milyen képzetek jelentek meg ismétlődően és sokaknál Istenről, halálról, pokolról, bűnről, milyen jelei vannak annak, hogy a szigorú egyházi elképzeléseket a laikusok visszautasították, és miként próbáltak ezzel számolni a korszak különböző katolikus áramlatai (elsősorban a jezsuiták és a janzenisták). Az olyan világi ügyek, mint a munka, a hivatás, a gazdagság, a kereskedelem és a kamatszedés kapcsán az egyháziak és a világi szerzők közti elhúzódó vitát is rekonstruálta. Egyfajta kvalitatív tartalomelemzést végzett. Nem az egyszeri, hanem az ismétlődő gondolat érdekelte.

A munka a vallási irodalomra támaszkodva a polgári világnézet mint „minden reflexiót megelőző, a világ egészéről való közvetlenül átélt világnézet“ kialakulását vizsgálta. (EBW I: VII.) A profán polgári öntudat kialakulását kutatta, a hit gyengülését vagy a hitetlenség terjedését. A polgár nála egy osztályt kívánt jelölni, a társadalmi helyzetből következő gondolkodás jegyeit kereste.

> „Ebből a szempontból a hitetlenség és a differenciált osztálytudat ezen alapuló kiformálódása lényeges mozzanat volt a polgári szellem kifejlődésében és annak a meggyőződésnek a kialakulásában, hogy sajátos történelmi küldetésük van a társadalmi egész vonatkozásában.“ (EBW I: 4.)[306]

[306] A polgári hitetlenségről írta: „Itt tehát már nem egyedi érzelmi megnyilvánulásokról vagy csak bizonyos csoportokat jellemző meggyőződésekről volt szó, hanem alapjában véve a kollektív élet egy új formájáról.“ (EBW I: 49.)

Ez a társadalomstrukturális nézőpont közelíti Groethuysen munkáját a szociológus szerzők írásaihoz. Hozzá kell tenni persze, hogy a 'polgár' Groethuysennél nagyon bizonytalan társadalmi jellegzetességekkel rendelkező csoportot jelentett. A szorosan vett hit kérdéseit tárgyaló I. kötetben a 'polgár' többnyire mint művelt nem nemes laikus jelenik meg. A II. kötetben már az iparos-kereskedő polgárság sajátos nézőpontját próbálta rekonstruálni.

Groethuysen munkája (amely egyáltalán nem látszik ismerni Webert) a polgári világszemlélet alakulásáról más képet rajzolt, mint *A protestáns etika.* Szerinte a polgárság világképének kialakulásában a vallási eszmék (legyenek azok a mindennapi életvezetés kérdésében engedékenyebb jezsuita vagy szigorúbb janzenista tanok) befolyása alóli emancipáció játszotta a fő szerepet. Az aszkézissel szembeni polgári álláspontot úgy jellemezte, hogy a polgár természetesen szemben állt az udvar könnyed vagy könnyelmű, nemtörődöm, életélvező szemléletével, de a polgár számára az aszkézisnek mint élvezetekről való lemondásnak csak annyiban volt úgymond értelme, ha az pozitív életértékek megvalósítását segíti elő, vagyis ha a céltudatos cselekvés sikeréhez járul hozzá. A polgár csak annyiban aszkéta, amennyiben elítéli a pazarlást. (EBW II: 192-194.) Míg Weber az aszkézis szerepét abban látta, hogy segített a következetes életvezetést biztosító beállítottság elterjedésében, Groethuysen szerint a polgárok a pazarlás elutasításában megmutatkozó aszkézist célracionalitása, közvetlen és látható hasznossága miatt értékelték (és ezért ez a fajta aszkézis nem szorult transzcendens támaszra). Míg Weber úgy látta, hogy a vallás szerepe a kapitalista szellem kialakulásában közvetett (mert a megfelelő beállítottság kialakításában fontos), de pozitív, addig Groethuysen szerint a vallási tanok közvetlen és negatív szerepet játszottak a polgári mentalitás kialakulásában.

Groethuysen munkája nem maradt teljesen ismeretlen sem Németországban, sem Franciaországban, de olyan elismertségre sem tett szert, mint Elias nem sokkal később készült könyvei, amelyekhez közel állt mind módszere, mind szemlélete. Ebben bizonyára szerepet játszott az, hogy Groethuysen sem Németországban, sem Franciaországban nem kapcsolódott be a szociológiai kommunikációs hálóba — ahogy ezt a kölcsönös hivatkozások hiánya is elárulja.

Franz Borkenau

■ 1900-ban Bécsben született. Bécsben és Lipcsében tanult, 1924-ben doktorált. 1921 és 1929 között a Német Kommunista Párt tagja, dolgozik a Kominternben is. 1929-ben szakított a párttal. Az évtizedfordulón Carl Grünberg tanítványaként az *Institut für Sozialforschung* ösztöndíjasa volt. 1934 és 1945 között angliai emigrációban élt. A polgárháború idején járt Spanyolországban, ahol a kommunisták trockizmus vádjával le is tartóztatták. Nagy visszhangot kiváltó könyvet írt spanyol tapasztalatairól *(The Spanish Cockpit,* 1937). 1946 és 1948 között Marburgban tanított, majd szabad íróként működött. 1957-ben Zürichben halt meg.

• Elemzett műve:
Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode (Schriften des Instituts für Sozialforschung, 4. Band), Paris: Alcan, 1934 (ÜFBW)

Borkenau könyve ugyan a Horkheimer vezette intézet könyvsorozatában jelent meg, de Horkheimer rövid előszava elárulta, hogy egyáltalán nem azonosította magát a könyv megközelítésmódjával.[307] Ennek oka feltehetően nemcsak az, hogy Borkenaut

[307] Horkheimer szerint a könyv „alkalmat fog adni termékeny vitákhoz“, és a könyvben foglaltak fontosak „az Intézet saját kutatásai szempontjából is.“ (ÜFBW V.)

Horkheimer elődje támogatta, hanem az is, hogy Borkenau eléggé egyértelműen kapcsolódott Lukácznak [sic!] "az eldologiasodásról szóló mélyenszántó tanulmányában" levő ösztönzésekhez. (ÜFBW VII.)

Borkenau programja radikális tudományszociológiát ígért.

„Ha az újabb filozófia tulajdonképpeni teljesítménye az, hogy létrehozta a modern tudományt, ha ennek alapformái — a természettörvény fogalma, a ható okság mindenütt jelenvalósága, a természeti szabályszerűségek matematikai megragadása - nem örök és 'természetes', hanem mulandó, történetileg meghatározott gondolkodási formák, akkor rá kell kérdezni azokra a különös történeti feltételekre, amelyek ezeknek a sajátos gondolkozási formáknak a létrejöttéhez vezettek." (ÜFBW vi.)

Borkenau széles körű és roppant nagy anyagot átfogó elemzésében (a fejtegetés Aquinói Tamástól indult, kitért a reneszánsz és reformáció/ellenreformáció gondolkodóira, majd a könyv második felében az újkor négy reprezentáns filozófusát elemezte: Descartes-ot, Gassendit, Hobbes-t és Pascalt) két, egymástól tulajdonképen független tézist fogalmazott meg. Az első azt tartalmazta, hogy az újkori tudás mintáját a manufakturális technika jelentette, a második azt, hogy az egyes filozófiai álláspontok meghatározott osztályokhoz köthetők.

Borkenau a manufaktúrát Marx és Sombart nyomán úgy jellemezte, hogy az a kézműves termelés technikai apparátusát nem módosította, pusztán a munkafolyamat szélsőséges mértékű feldarabolását *(Arbeitszerlegung)* jelentette. Ez a manufakturális technika így ellentétben állt a reneszánsz természetkutatással, mert nem tudott mit kezdeni annak minőségi erőivel. Csak a kézműves technika mechanikus szétdarabolására építhetett, tehát nem volt tudományos alapja. A sokrétű kézműves készséget és ismeretanyagot néhány egyszerű fogásra redukálta. (ÜFBW 2-3., 7.) A XVII. század tudománya már nem más, mint matematizált mechanika. „Nagyon durván megfogalmazva, az a törekvést, hogy a természeti történéseket mechanikai folyamatokból magyarázzák, olyan igyekezetként lehet definiálni, hogy *minden természeti történést a manufakturális eljárások analógiájára fogjanak fel."* (ÜFBW 5.)[308] Borkenau ezt a tézisét nem úgy értette, hogy a korszak tudósai — mindenekelőtt Galilei — a manufakturális technika szolgálatában álltak volna, hanem úgy, hogy Galilei és társai ezt a technikai tapasztalatot általánosították. A tudomány manufakturális vonásai közt elsődleges a kvantifikálás, a minőségi sajátosságoktól való eltekintés, az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetése annak érdekében, hogy a valóságot minél egyszerűbb elemekre tagolják. (ÜFBW 6-12.)

Borkenau szándéka több volt, mint pusztán egy (mindig megkérdőjelezhető) analógia felállítása.[309] A társadalmi viszonyok, az osztályok a közvetítők. „Nem az embernek a természettel való küzdelméből, hanem az embernek a létrejövő új társadalommal való birkózásából nőtt ki a mechanisztikus világkép általánosítása." (ÜFBW 13-14.) Ez az állítás átvezetett a második tézishez, és egyben az első hallgatólagos feladása volt. Borkenau ugyanis nem vállalkozott sem az újkori tudományosság, sem a manufakturális technika (amely bonyolultabb képződmény volt, mint azt Borkenau állította) érdemi elemzésére, amely bizonyíthatta vagy valószínűsíthette volna a merészen megfogalmazott összefüggést.

[308] „A mechanika, azaz a manufaktúra-időszak tudománya a manufakturális termelési folyamat tudományos feldolgozása." (ÜFBW 6.)

[309] „Puszta szó, ha azt válaszoljuk, hogy hiszen a világkép a termelési folyamattal analóg módon alakul." (ÜFBW 13.)

Borkenau feltehetőleg már eleve a filozófiai gondolkodás elemzésére kívánt koncentrálni, ehhez értett és nem a természettudományhoz. Az újkori tudományosság és manufakturális technika összefüggése vagy analógiája ezért olyan tétel maradt, amelyre Borkenau újra és újra utalt, amikor alkalom kínálkozott rá, de részletes bizonyítását sosem végezte el. Ehelyett a vallási-filozófiai tételek és az osztályhelyzet összefüggésével foglalkozott — ez volt a második és számára fontosabb tétel. Eljárásának problematikusságát maga is érezte, ahogy ezt a könyv elején egy, a skolasztikához kapcsolódó, de programszerű megjegyzésből kiderül.

„Elég itt annyi, ha egyrészt az egyes skolasztikusok 'természettörvénnyel' kapcsolatos tanainak a társadalmi problémákból származó belső összefüggését kimutatjuk, másrészről minden egyes skolasztikus társadalmiságfogalmát egy meghatározott társadalmi rendhez 'rendeljük' anélkül, hogy a meghatározóan fontos összefüggést a csoportérdek és a gondolkozási forma között gyakorlatilag felmutatnánk. A társadalmi erőknek azt a játékát, amely a gondolkodót a rendszeréhez elvezette, itt legfeljebb csak jelezzük; ez a rövidre zárás *(Abbreviatur)* egyáltalán nem kielégítő, de e könyv keretei között elkerülhetetlen.“ (ÜFBW 21.)

Borkenau kételyei ellenére a Lukács (és Mannheim) által használt 'hozzárendelési' eljárást alkalmazta. Nála is, mint Mannheimnél (akit nem említett, de akit szinte lehetetlen, hogy ne ismert volna) bizonytalan maradt a társadalmi pozíció és a gondolati szerkezet közti összefüggés természete.

Mannheimtól eltérően ő marxi értelemben vett osztályfogalommal kívánt dolgozni, tehát elvileg a 'léthelyzet' mannheimi meghatározatlansága nem vethető a szemére. A burzsoázia Borkenaunál tagolt osztály: beszélt pénztőkésekről, kereskedelmi tőkésekről, akiket elválasztott a manufaktúratulajdonos burzsoáziától (ez utóbbi az újkori polgárság igen szűk csoportja volt, mint azt Borkenau is tudta). Társadalomképének legproblematikusabb vonása a *gentry* fogalmának használata számos, egymástól nagymértékben különböző csoport jelölésére. *Gentry* minden polgári csoport, amely rendi előjogokkal *is* rendelkezik, így nemcsak az angol polgárosult földbirtokosság, hanem a holland városi patriciátus és a francia, valóban polgári eredetű taláros nemesség is. (ÜFBW 172.) Ez ahhoz vezetett, hogy a gondolatok társadalmi bázisa sokszor mégiscsak történetietlen általánosságban maradt.

Borkenau terjedelmes könyve nagyobbrészt hagyományos értelemben vett alapossággal végzett filozófiai-eszmetörténeti elemzés. A leghosszabban Descartes-tal foglalkozott. A taláros nemes, tehát 'gentry' származású Descartes gond okozása szerinte ennek a társadalmi pozíciónak a terméke. (ÜFBW 337.) Ezt többek közt Descartes vallással és hittel kapcsolatos nézeteinek elemzésével kívánta alátámasztani.[310] A polgári racionalizmus jelét látta abban, hogy Descartes a tomista, a létezés funkcionalitásával érvelő teleologikus vagy a jezsuita fizikoteologikus, tehát egy végső mozgató okra hivatkozó istenbizonyítékkal szemben az ontológiai, azaz a tökéletes lény képzetéből Isten létezésére következtető bizonyítékra támaszkodott. (ÜFBW 327-329.) A tudat az igazán fontos, az elsődleges — ebben áll Descartes polgárisága. A teista idealizmus a polgári tudat legmegfelelőbb formája. „E tudat eleven ténylegessége az individuum és a társadalom, ezért lélek és világ elválasztása, ennek reflektáló tudata és az efeletti szomorúság.“ (ÜFBW 330.) Descartes vallási elmélkedéseiben is ezt a polgári tudatot fogalmazza meg. A kartéziánus metafizikát mint a teológiával kötött békét fogta fel.

[310] Borkenau Groethuysennel szemben úgy vélte, hogy nem a vallással kapcsolatos gondolkodás lazasága a kritériuma annak, hogy valaki polgári gondolkodó-e, vagy sem (ÜFBW 209.), ezért a janzenizmust, a szerinte mélyen és őszintén hívő Descartes-ot és természetesen Pascalt polgári gondolkodóknak tartotta.

„Ez a béke, amelyben a kettő el van választva, ugyanakkor szorosan egymáshoz kötve marad, a gentry helyzetének pontos kifejezése, amelyben valóságos helyzetének ellentmondásait az elméleti gondolkodásnak kell kiegyenlíteni, de azzal a feltétellel, hogy ezt a gondolkodást nem lehet a valós társadalmi problémákra alkalmazni." (ÜFBW 338.)

Ez a polgári tudat lukácsi értelemben vett hozzárendelt tudat. Borkenau elemzése végső soron minden erényével és korlátjával ezen a lukácsi programon belül maradt.[311]

Ludwik Fleck

Ludwik Fleck[312] teljes mértékben kívülállóként kerülhet be a német kultúrszociológia történetébe. Nagyon lazán kapcsolódott a német társadalomtudományos gondolkodáshoz: németül írt ugyan, de Lwówban működött. Fő munkájának központi fogalma, a gondolkozási stílus *(Denkstil)* a német tudásszociológia kategóriáira emlékeztet, de Fleck, úgy tűnik, csak Simmelt és a periferikus szerepet játszó Wilhelm Jerusalemet (valamint Durkheimet és jobban Lévy-Bruhlt) ismerte, Mannheimet nem. Fleck az újrafelfedezettek közé tartozik: a hetvenes években többeknek feltűnt, hogy ő már a harmincas években megfogalmazott számos olyan tézist, amelyeket később Thomas Kuhn *A tudományos forradalmak szerkezete* című (tudományfilozófiai-tudományszociológiai) könyvében fejtett ki.

■ Ludwik Fleck 1896-ban született az akkor Lembergnek nevezett Lwówban zsidó családban. Lengyel anyanyelve mellett tökéletesen beszélt németül. Érettségi és világháborús katonai szolgálat után orvosi tanulmányokat folytatott, majd — minthogy származása miatt egyetemi állásra kevés reménye volt — kórházi és magánlaboratóriumokban dolgozott, bakteriológiával, bőr- és nemibetegségekkel foglalkozott. Ezeken a területeken komoly tudományos munkásságot fejtett ki. 1939-ben, amikor a lengyel Lwówot a Szovjetunió elfoglalta, Fleck az ukránná lett egyetemre került, 1941-ben azonban a németek eltávolították onnan, és a gettóba telepítették. 1942-ben letartóztatták, és ettől kezdve mint tífuszspecialistának különböző koncentrációs táborokban oltóanyagot kellett előállítania. Ennek köszönhette, hogy ő, felesége és fia is túlélte a náci időszakot. 1945-ben Lublinba ment, ahol az orvosegyetemen tanított mikrobiológiát, majd Varsóba került, és akadémikus lett. 1956-ban áttelepült Izraelbe, ahol tovább folytatta tudományos munkáját. 1961-ben halt meg, a tudományszociológiai nézeteit igazoló Thomas Kuhn-könyv megjelenését már nem érte meg.

• Fő szociológiai műve:
Fleck, Ludwik: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv* (1935), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980 (EEWT)

Tudományszociológiával Fleck mintegy mellesleg, a húszas évek közepétől a harmincas évek közepéig foglalkozott. Kapcsolatban állt a lwówi filozófusok Twardowski körüli csoportjával. Ok a Bécsi Kör akkor újdonságnak számító pozitivizmusával rokon álláspontot képviseltek — Fleck tézisei pedig ez ellen a pozitivizmus ellen irányultak.

[311] Borkenau Descartes nézeteinek elemzése során a hangsúlyt a metafizikájára helyezte, és viszonylag kevesebbet foglalkozott azzal az — egyébként közhellyé vált — tézissel, hogy a descartes-i módszer, amely a szabályok között első helyre állította a dolgok világos és egyértelmű felosztását, analóg a manufaktúrának a munkafolyamatokat felosztó eljárásával. (ÜFBW 347-349.) Ez mutatja, hogy Borkenau könyvében a második, lukácsi probléma került az előtérbe.

[312] Fleckről lásd Szántó R. Tibor: Egy kelet-európai pionír. Ludwik Fleck, *Valóság,* 34 (1991), 4. sz. 84-93.

Fleck 1935-ben Baselben megjelent könyve két jól dokumentált esettanulmányt tartalmazott (a szifilisz fogalmának kialakulásáról és a Wassermann-próba felfedezéséről), valamint ehhez kapcsolódó tudományszociológiai fejtegetéseket. Fleck igen fontosnak tartotta a tudománytörténeti esettanulmányokat, amelyek iránt a filozófia és a filozófiai gyökerű tudásszociológia nem érdeklődött. A hetvenes-nyolcvanas évek tudománykutatása teljes mértékben igazat adott Flecknek.

Fleck alapvető felismerése az volt, hogy a megismerés nem individuális folyamat, nem az 'elméleti tudat' terméke, hanem társadalmi tevékenység (EEWT 54.) — éspedig a természettudományos megismerés éppúgy, mint a társadalmi gondolkodás (EEWT 65.), amire a német tudásszociológia a társadalmi meghatározottság tételét korlátozni kívánta. A megismerés hordozói a 'gondolkodói kollektívák', nagy egységei a 'gondolkozási stílusok'. „Ha a 'gondolkodói kollektívát' *(Denkkollektiv)* úgy határozzuk meg, mint olyan emberek közösségét, akik gondolatokat cserélnek vagy gondolati kölcsönhatásban állnak egymással, úgy bennük találjuk meg egy gondolati terület, egy meghatározott tudás- és kultúrállapot, tehát egy különös gondolkodási stílus történeti fejlődésének hordozóit." (EEWT 54-55.)

A megismerés folyamatát Fleck sajátos terminológiával jellemezte. A megismerés bizonyos előfeltevésekből, Fleck kifejezésével 'aktív kapcsolódásokból' *(Koppelungen)* indul ki. Ezek lehetnek elméleti állítások, tényekre vonatkozó feltevések is. Az 'aktív kapcsolódások' alkotják a megismerés kollektív elemét. 'Aktívak' ezek az elemek, mert módosíthatók. A kutatók ezek mellett 'passzív kapcsolódásokat', kényszerű következtetéseket is számon tartanak, vagyis olyanokat, amiket az adott helyzetben nem lehet módosítani — ezeket tartják objektív valóságnak. (EEWT 56.) Az aktív-passzív jelzőpáros értelmét Fleck bővebben nem fejtette ki. Feltehetőleg arra utalt, hogy a kutatóközösség aktívan alakítja feltevései, fogalmai egy részét, ezzel szemben a 'kapcsolódások' egy másik halmaza esetében nincs ilyen szabadsága (többek közt mert a kísérleteknek vannak aktívan alakíthatatlan elemei). Bár ezek a 'passzív kapcsolódások' a Bécsi Kör felfogásának megfelelő protokolltételeknek, tehát egyértelműen körülhatárolt, pontos megfigyelések lejegyzésének tűnhetnének, Fleck nem erre gondolt. (EEWT 118.) Előfeltevésektől mentes, tiszta — vagyis teljes mértékben 'passzív' — tapasztalatot nem ismert. Mint mondta, egyértelmű, tiszta kísérletek sincsenek, mert ha egy kísérlet ilyen lenne, nem lenne szükség kutatásra. Minél frissebb egy kutatási terület, annál zavarosabbak a kísérletek. (EEWT 114.) A 'passzív kapcsolódások' azt a pontot jelzik például, ahol a kísérleti állat vagy vegyület mintegy 'beleszól' az eredménybe, 'együttműködik' a kutatókkal, vagy 'ellenáll' nekik. Az aktív és passzív kapcsolódások különbözőségében Fleck nem ontológiai különbséget látott. Nem arról van szó nála, hogy az egyik lenne a gondolkodás, a másik a 'világ', inkább arról, hogy a tudományos kutatás folyamatában a tudásnak mindig csak egy részét változtatják meg, s hogy melyik ez a része, az a tudás kollektív elemétől függ.

Fleck gyakorló kutató volt. A tudós — írta — a káosszal kerül szembe, ebben kell elválasztania azt, ami az akaratától függ, és azt, ami ellenáll annak. „így keletkezik a tény: először valamiféle ellenállás jelzése a kezdeti kaotikus gondolkodásban, majd egyfajta gondolkozási kényszer, végül egy közvetlenül észlelhető alak. A tény mindig gondolkodástörténeti összefüggésekbe ágyazott esemény, mindig meghatározott gondolkozási stílusok eredménye." (EEWT 124.) A tény nem adott, hanem a kutatás folyamatában keletkezik.

Fleck tehát az egyedi megismerési aktusok keretfeltételeiben társadalmi elemet látott (amelyeket némileg hasonlóan gondolt el, mint később Kuhn a paradigmákat). Ebben az értelemben állította (a domináns ismeretfelfogással ellentétben), hogy „a megismerés az ember leginkább társadalmilag feltételezett tevékenysége ...". (EEWT 58.)

A gondolkozási stílusokat, gondolkozási kollektívákat társadalmi képződményeknek látta. Ebben az értelemben írta, hogy fontos kérdés, mennyire stabilak ezek a kollektívák. (EEWT 135.) A kollektívákba való belépést az etnológiából ismert beavatási szertartásokhoz hasonlította. (EEWT 137.) Fontos szerepet tulajdonított a kollektívák szerkezetének (például az előőrs, a hivatalossá vált és a kézikönyveket szerkesztő főcsapat és a dezorganizálódó utóvéd közti viszonynak; EEWT 163.) A kollektívákon belül megkülönböztetett kisebb, ezoterikus és tágabb, exoterikus köröket, és úgy látta, hogy a kollektíva gondolkozási stílusa attól függ, hogy milyenek a viszonyok e körök között: ha a külső kör, a tömeg viszonylag erősebb, az elit igyekszik megnyerni azt (ez jellemző a modern tudományra), ha az elit helyzete erősebb, izolálódik a tömegtől (ilyenek a vallási gondolkozási közösségek). (EEWT 139.)

Összefüggést látott a tudomány 'demokratikus', exoterikus jellege, a 'tömeg', a közönség megnyerésére való törekvése és azon hiedelem között, hogy a tudomány határozott fogalmakkal, egyértelmű állításokkal dolgozik. A kézikönyvek, amelyek a közönségnek szólnak, kemény kijelentéseket tartalmaznak, olyasféle kitételeket, mint 'ez van', 'egyértelműen megállapítható, hogy ...' A kutató viszont, ha nem a közönségnek ír, olyan kifejezésekkel él, mint 'megpróbáltam igazolni, hogy ...', 'lehetségesnek tűnik, hogy ...'. Ezek a fordulatok azt mutatják, hogy azok a bizonyos 'kemény tények' sokkal bizonytalanabbak, mint a közönség hiszi. Másrészt az idézett fordulatok „a legszentebbet a tudományban, tudniillik a jelenség létezéséről vagy nemlétezéséről hozott döntést az egyedi kutatótól az arra egyedül jogosult kollektívához tolják át.“ (EEWT 157.) Arról, hogy mi számít ténynek (és milyen megfigyelés nem minősülhet ténynek), nem a természettel szemben álló magányos elme, hanem a kutatói közösség dönt. Ez a 'szocializált' episztemológiai felfogás csak a XX. század utolsó harmadában nyert (mindig vitatott) polgárjogot.

Alfred Schütz

Schütz semmilyen vonatkozásban nem volt a weimari szociológiai intézményrendszer, establishment tagja. Halála után, az 1960-as évektől kezdve, váratlanul mégis népszerű lett. Egy egész szociológiai áramlat kapcsolódott hozzá, amely magát — legalábbis egyes képviselőiben — 'tudásszociológiának' minősítette,[313] noha Schütznek nem volt köze a szorosan vett tudásszociológiához, mivel idegen volt tőle a korproblémák iránti kultúrszociológiai érdeklődés. Munkái inkább a szociológiai kutatás előfeltevéseivel foglalkoztak, és nem a tulajdonképpeni társadalomtudományi problémákkal. Német kortársaihoz hasonlóan Schütz programja is interdiszciplináris volt, egyszerre filozófiai és szociológiai, de nem történeti.

■ Alfred Schütz 1899-ben született Bécsben zsidó polgári családban. Apja[314] bankár volt. Gimnáziumi tanulmányai után, 1917-től egy évig katona volt a háborúban, majd a bécsi egyetemen tanult jogot és gazdaságtant. Nagy hatással voltak rá azok, akik Ausztriában egy a németországi historicista szemlélettel ellentétes megközelítést képviseltek a társadalomtudományokban (a marginalista gazdaságtan két képviselője, Friedrich von Wieser és Ludwig von Mises, a jogpozitivista Hans Kelsen, a filozófus Félix Kaufmann és a politikafilozófus Eric Voegelin).

Végzés után előbb a bécsi *Bankenvereinigungnál* titkárkodott, majd 1927-től haláláig jogtanácsosként és menedzserként működött a *Reitler & Co.* bankháznál. Üzletemberi te-

[313] Lásd Berger, Péter L. — Luckmann, Thomas: *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés* (1966), Budapest: Jószöveg, 1998, 3. Nagyrészt ez a könyv a felelős Schütz kései népszerűségéért.

[314] Valójában nevelőapja, születése előtt röviddel elhunyt apjának testvére.

vékenysége mellett filozófiával és társadalomtudománnyal foglalkozott. Mint Husserl mondta, Schütz nappal bankár, éjszaka fenomenológus. E két tevékenységét Schütz egész élete során élesen elválasztotta. írásainak naiv olvasója inkább gondolhatna arra, hogy a szerző 'szabadon lebegő' értelmiségi volt, mint sikeres és megbecsült üzletember.[315] Max Weber, Bergson, majd Husserl tanulmányozása után jelentette meg 1932-ben első és életében utolsó könyvét *(Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt). A* könyv elnyerte fő inspirálója, Husserl tetszését, akivel Schütz ezután szoros személyes kapcsolatban maradt, többször felkereste őt Freiburgban. Németországban természetesen e munkának már nem lehetett semmiféle hatása.

1938-ban, az Anschluss időpontjában Schütz üzleti úton Párizsban tartózkodott, és természetesen ott is maradt, ahova hamarosan megérkezett családja is. Még a II. világháború kitörése előtt az Egyesült Államokba emigráltak. Schütz a német emigránsok közt viszonylag szerencsésnek mondhatta magát: megélhetése biztosítva volt, mert az őt alkalmazó bankház New York-i megbízottja maradt haláláig. Megfelelő szellemi környezetre talált a New York-i fenomenológusok (Marvin Farber, Georges Gurvitch) körében. Tagja lett a fenomenológus társaságnak, a folyóirat szerkesztőbizottságának. 1943-tól — az évek előrehaladtával egyre intenzívebben — tanított a *New School for Social Researchön.* Az a kísérlete, hogy az akkor már emelkedő hírnevű Talcott Parsonsszal valamiféle együttműködést alakítson ki (Weber iránti közös érdeklődésük alapján), kudarcba fulladt, mert Parsons meglehetősen durván megszakította a levelezést. A *New Schoolon* azonban (a világháború után) kialakult körötte egy tanítványi kör (Maurice Natanson, Péter Berger, Thomas Luckmann, Helmut Wagner, Richárd Zaner), akik jelentékeny mértékben járultak hozzá gondolatai későbbi elterjesztéséhez. Az ötvenes évek végén Schütz elkezdte egy újabb rendszeres munka előkészítését. 1959-ben bekövetkezett halála miatt ezt a könyvet Schütz jegyzeteiből már Thomas Luckmann írta meg.[316]

• Fő művei:

Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie (1932), Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1974 (SASW)

Collected Papers I. The Problem of Social Reality, The Hague: Martinus Nijhoff, 1962 (PSR)

Collected Papers II. Studies in Social Theory, The Hague: Martinus Nijhoff, 1964

Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy, The Hague: Martinus Nijhoff, 1966

Reflections on the Problem of Relevance, New Ha ven: Yale University Press, 1970

Schütz tanárai és barátai révén ismerhette a sajátos osztrák gazdaságtani iskolát és a bécsi pozitivizmust. Társadalomfilozófiai munkáiban ennek nem volt mély nyoma. Talán amikor arról írt 1932-es könyve befejezésében, hogy „minden cselekvés racionális cselekvés“ (SASW 337.) (tagadva ezzel a cselekvések weberi tipizálását), a gondolatban a marginalista gazdaságtan hatását lehet felfedezni. Elméleti munkáiban sokkal inkább a szűkebben vett német hagyományhoz, a szellemtudományi gondolatkörhöz kapcsolódott.[317] Weberhez is ebből a szemszögből közeledett. Weber mellett kezdetben Bergsonnál kereste a kulcsot problémái megoldásához,[318] míg barátja, Félix Kaufmann biztatására el nem kezdte Husserl tanulmányozását. Trotoszociológiai' elmélete arra tesz kísérletet, hogy a Weberhez kapcsolódó cselekvésfogalmat a husserli fenomenológiától kölcsönzött eszközökkel értelmezze és pontosítsa.

[315] A 'zárt jelentéstartományok' később tárgyalandó fogalma nagyon elvontan utalt erre az élethelyzetre.

[316] Alfred Schütz — Thomas Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt, I-IL,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979-1984

[317] Vajon miért használta Schütz munkája címében a *'sinnhafte Aufbau'* kifejezést? Két lehetséges válasz lehet: a bécsi neopozitivista Rudolf Carnap 1928-ban jelentette meg *Der logische Aufbau der Welt* című könyvét, másrészt a szellemtudományi megközelítés alapmunkája volt Wilhelm Dilthey *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* című könyve (1910).

3181924 és 1928 között keletkezett és életében kiadatlanul maradt kéziratai mutatják ezt a hatást. Lásd Alfred Schütz: *Theorie der Lebensformen. Frühe Manuskripte aus der Bergson-Periode,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.

Husserl egy szigorú tudományként felfogott filozófiát kívánt megalkotni. Ehhez az út úgymond az „objektív világra vonatkozó bárminemű állásfoglalás“ letiltásán — nem tagadásán, hanem 'zárójelbe tételén', a 'fenomenológiai *epochén* — át vezet.[319] A világra vonatkozó állítások (és tagadások) felfüggesztése azt jelenti, hogy a filozófus elemzésének nem a gondolat tárgyára, hanem a gondolatra mint jelenségre kell irányulnia. Így a fenomenológus a 'transzcendentális tiszta szubjektivitást' vizsgálja, azt a szubjektivitást, amely a világ minden appercepciójának (észlelésének) az alanya.[320] A filozófia szigorúan tudományos megalapozásának a kiindulópontja Husserl szerint csakis ez a tiszta transzcendentális *ego* lehet.

Schütz soha nem vonta kétségbe ennek a vállalkozásnak a filozófiai hasznát és nagyszabású voltát, de a transzcendentális *ego* problémái nem igazán izgatták: „kezdettől fogva jobban érdekelt az, amit Husserl később, az *Ideen* utószavában a 'természetes beállítódás fenomenológiájának' nevezett, mint a 'transzcendentális fenomenológia' problémái.“[321] Schütz itt a 'természetes beállítódás generáltézisére' gondolt. Husserl az idézetben említett munkájában azt fejtette ki, hogy bármiféle gondolkodás előfeltétele a 'világban való élés'.

> „A *természetes* világ ... a szokásos szóhasználatban vett világ, mindaddig létezik *számomra,* amíg természetesen beleélek. Amíg ez így van, a 'beállítódásom' 'természetes', mi több, a kettő pontosan ugyanazt jelenti. Ezen mit sem változtat, ha a megfelelő beállítódások végrehajtásával valamikor elsajátítom az aritmetika világát és ugyanígy más 'világokat' is. A természetes világ ilyenkor továbbra is 'rendelkezésre áll', mint azelőtt, továbbra is a természetes beállítódásban élek, és ebben *mit sem zavarnak új beállítódásaim.“*[322]

Arról a világról írt itt, amelyet később (már Schütz könyvének megjelenése után) 1936-ban 'életvilágnak' nevezett, és amely ezen a néven lett a fenomenológiai szociológiai vizsgálatok elsőrendű tárgya. Schütz amerikai korszakában többször 'elsődleges valóságnak' *(paramount reality)* nevezte a valóságnak ezt a tartományát.

Husserl természetesen azt állította, hogy a filozófia azzal kezdődik, ha 'zárójelbe teszi' ezt a 'természetes' világot, az életvilágot. Schütz szerint az 'elsődleges valóságban' az emberek ugyancsak egy sajátos zárójelbe tételt, *epochét* hajtanak végre. A 'természetes attitűd' embere „nem a külvilágban és tárgyaiban való hitét függeszti fel, hanem ellenkezőleg, a világ létezésében való kételyét.“ (PSR 229.) Ez a 'zárójelbe tétel' tehát a filozófiai 'zárójelbe tétel' tükörképe.

Schütz vizsgálatának tárgya ez a kétely nélküli világ. Ő a filozófusnál megszokott eljárást követve, néhány végső soron módszertani kérdést kívánt tisztázni. Az életvilág konstitúcióját elemző kutatása természetesen nem a szó szoros értelmében vett szociológiába tartozik. Schütz 'protoszociológiát' művelt, azaz a szociológia szükségszerűnek vélt előfeltevéseit kutatta. Ez a 'protoszociológia' három egymást követő lépésben épült fel: az értelem mibenlétének a tisztázását kellett hogy kövesse a második lépés, az *alter-ego* konstitúciójának az elemzése, majd a társas világ alapszerkezeteit és az ebből következő módszertani problémákat kívánta tisztázni. (PSR 117.)

[319] Husserl, Edmund: A párizsi előadások (1929) (fordította: Baránszky Jób László), in: Husserl, Edmund: *Válogatott tanulmányai,* Budapest: Gondolat, 1972, 234.

[320] Husserl, Edmund: Fenomenológia (1929) (fordította: Baránszky Jób László), in: i. m. 214-5.

[321] Schütz, Alfred: Husserl és reám tett hatása (1977) (fordította: Hernádi Miklós), in: Hernádi Miklós (szerk.): *A fenomenológia a társadalomtudományban,* Budapest: Gondolat, 1984,93.

[322] Husserl, Edmund: A tiszta fenomenológia és a fenomenológiai filozófia eszméi (Részletek) (1913) (fordította: Zemplényi Ferenc), in: Hernádi i. m. 49. Az ugyancsak Husserlre támaszkodó Schelernél a 'viszonylag természetes világnézet' terminus utalt erre a világra.

Értelem

Schütz kiindulópontja Weber kései cselekvésfelfogása volt, éspedig az a valóban rejtelmes weberi megjegyzés, hogy cselekvésnek akkor nevezünk valamely emberi viselkedést, „ha és amennyiben a cselekvő, illetve a cselekvők valamilyen szubjektív *értelmet* kapcsolnak vele össze.“ (GT1 38.) Schütz 1932-es könyvében azt vetette Weber szemére, hogy „nem kérdez rá arra, hogy a cselekvő számára hogyan konstituálódik az értelem“. (SASW 15.) Ennek a kérdésnek a megválaszolására tett kísérletet.

Hogy a feladatot megoldja, Schütz először a cselekvéssel kapcsolatos fogalmi kétértelműséget oldotta fel. Az ige főnévi alakja ugyanis egyszer a „konstituált, kész cselekedetet *(Handlung)* mint lezárt egységet, mint terméket, mint objektivitást jelenti; máskor viszont a konstituálódó cselekvést *(Handeln)* mint folyamatot, lefolyást, mint a létrehozás menetét, mint végrehajtást *(Vollziehen),* nem pedig végrehajtottságot *(Vollzug).“* (SASW 50.) A cselekvés lezárt eredményének a cselekvésfolyamattal való szembeállítása egyértelműen Bergson hatásáról tanúskodik. Bergson állította szembe filozófiájában a folyamatot, az életet és a folyamat térben rögzült eredményét. Schütz is ebben a szellemben hangsúlyozta, hogy a cselekedet mindig valami rögzült, és ezért elválasztható a szubjektumtól, míg a cselekvés, a folyamat mindig a szubjektumra vonatkoztatott, soha nem anonim. (SASW 51). Schütz kérdése: vajon az értelem a cselekedethez vagy a cselekvéshez kapcsolódik?

A válaszhoz a kiindulópontot a bergsoni tartam *(durée)* fogalma jelentette. A tiszta belső tartamban, az élmények folyamatosságában nem különülnek el részek, a tartam kontinuus. Az élmények tiszta folyama percről percre válik „az éppen-volt emlékezetévé“ *(erinnertes Soeben-gewesen),* ez az emlékezet *(Erinnerung)* az, amely az élményeket a visszafordíthatatlan tartamból kiemeli, a felismerés *(Innewerden)* eredeti benyomását *(Urimpression)* bekebelezi *(Erinnerung).* (SASW 64.) A cselekvő így bizonyos távolságot teremt önmaga és elmúlt cselekvése között, kilépve ezzel a tiszta tartamból. Az emlékezet értelmezésében Schütz Husserl nyomán különbséget tett a közvetlen emlékezet, a *retentio,* azaz az élmény éppen még eleven tudata és a tulajdonképpeni emlékezet, a *reproductio* között. A tárgyak azonossága csak e tulajdonképpeni emlékezetben (és soha nem magának az élménynek a tartamában) konstituálódik. (SASW 66.) Az értelem fogalma feltételezi, hogy az, aminek értelmet tulajdonítunk, jól megkülönböztetett, és környezetétől elválik. Értelemmel ezért csak olyan élmény rendelkezhet, amely a visszapillantó, emlékező tekintet számára mutatkozik meg. *„Csak az lehet értelemmel telített, amit átéltünk (das Erlebte), nem maga az átélés (das Erieben).* Mert az értelem nem más, mint az intencionalitás[323] teljesítménye, ez azonban csak a reflexív tekintet számára látható.“ (SASW 69.) Világos tehát, hogy értelmet a cselekedethez, nem a cselekvéshez lehet kapcsolni.

Ha az értelem az emlékezettel függ össze, miképp lehetne a célkövető cselekvés értelméről beszélni (annak a cselekvéstípusnak az értelemteli voltáról, amely Weber cselekvéstipológiájában a középpontban állt)? Schütz szerint a cselekvés értelem teli volta az eltervezett cselekedetből *(entworfene Handlung)* fakad. Az eltervezett cselekedet természetesen a cselekvés célja, Schütz terminusával szólva a cselekvés 'azért, hogy' motívuma *(Um-zu-Motiv)* — abban az értelemben, hogy a cselekvő *azért* hajtja végre a cselekvést, *hogy* az adott cselekedetet véghezvigye. (SASW 117.) A cselekvő ekkor — husserli

323 Husserl filozófiájának volt egyik alaptézise, hogy a megismerés mindig *valaminek* a megismerése, irányultsága, intencionalitása van. Az adott összefüggésben a fogalom használata azért fontos, mert kiemeli, hogy az értelem nem lehet azonos a spontán élménnyel, az értelem a valamire irányuló, ezért intencionális emlékezetben tárul fel.

terminussal szólva — mintegy 'előre emlékezik' *(vorerinnert),* a befejezett jövőben *(modo futuri exacti)* gondolja el a cselekedetet mint véghezvittet (ezt nevezi Schütz ugyancsak Husserltől átvett terminussal *protentio*-nak). (SASW 78-83.) A cselekvés célkövető jellege ('azért, hogy' motiváltsága) alátámasztja azt az alapvető állítást, hogy a cselekvéshez kapcsolt értelem mindig a reflexív (szó szerint 'visszahajló') tekintet, az emlékezet (az 'előre emlékezés') számára tárul fel. Értelemmel a fentiek szerint a cselekedet rendelkezik. A weberi 'szándékolt értelem' tulajdonképpen nem más, mint „az élményről adott önértelmezés egy újabb élmény felől." (SASW 104.)

A cselekvő a cselekvés véghezvitele után 'befejezett múltban' *(modo plusquamperfecti)* visszatekint élményeire. Ilyenkor úgymond nemcsak cselekvése 'azért, hogy' motívumait fedezi fel, hanem felismeri cselekvése szoros értelemben vett okait is. Ezek cselekvése valódi 'mert' motívumai *(Weil-Motive)* — abban az értelemben, hogy azért cselekedett, *mert* bizonyos körülmények erre késztették. A 'mert' motívum mint valódi emlék férhető hozzá (szemben az 'azért, hogy' motívummal, amely 'előre emlékezés' tárgya). A 'mert' motívum oksági értelemben magyarázza a cselekvéstervet (és a cselekvést), a terv *(protentio)* a 'mert' motívumot nem tartalmazhatja.[324] (SASW 123-128.) A cselekvés weberi értelemben vett szándékolt értelme az 'azért, hogy' motívum. A 'mert' motívumok a cselekvés utólagos magyarázatában kapnak helyet.

Interszubjektivitás

A 'természetes beállítódásban' a cselekvő számára tapasztalatai 'rendezett' formában adottak — vagyis a világ és benne a cselekvés értelmezése nem kezdődik minden pillanatban elölről. (SASW 108.) Tapasztalatainknak ezt a rendjét Schütz tapasztalati sémáknak nevezte, és azt hangsúlyozta, hogy ezek megkérdőjelezetlenül adottak.

> „Tapasztalatunk sémája egy, a tapasztaló élményeinkből adódó értelmi összefüggés, amely a tapasztaló élményekben ugyan készen konstituált tapasztalati tárgyiasságokat ragad meg, a konstitúciós folyamat milyenségét azonban nem ..." (SASW 109.)

Az értelem tehát konstitúciója szerint a szubjektív élményfolyamhoz kötött, de a naiv cselekvő számára mint külső adottság jelenik meg, mint sémák kész rendszere. Egyértelmű, hogy az élmények sémákba illeszkedését az teszi lehetővé, hogy az élmények nem függetlenek egymástól, hogy — mint idéztem — az élmény mindig újrainterpretálható egy újabb élmény felől. A sémák alapozták meg Schütznél az interszubjektivitás lehetőségét és a nagy hatású tipizációs elméletet.

A tapasztalati sémák léte már önmagában is arra utalt, hogy az értelmi világ társas világ. A társas cselekvés konstitúciójának kérdése Webernél megoldatlan maradt. Társadalomfilozófiai alapproblémáról van szó. Megfogalmazható egyszerű formában úgy is, mint a másik *(alter ego)* létének a kérdése. Schütz elsősorban mint az idegen (a másik) megérthetőségének *(Fremdverstehen)* a problémájával foglalkozott vele, és csak későbbi írásaiban érintette a kortárs amerikai irodalomban előtérben álló interakció kérdését. Schütz jól tudta, hogy Husserl is eredménytelenül küszködött a kérdés filozófiai

[324] Schütz példája: esik az eső, kinyitom az ernyőmet *azért, hogy* ne ázzak meg. Az első esőcseppekre az ernyőm után nyúlok, *mert* korábbi kellemetlen tapasztalataim nyomán egy olyan attitűd alakult ki bennem, hogy (automatikusan) a megázás elkerülésére alkalmas cselekvést hajtsak végre. (SASW 123-124.) Társas cselekvés esetén az én cselekvésem 'azért, hogy' motívuma a te cselekvésed 'mert' motívuma, és fordítva. (SASW 226.)

vetületének a megoldásával, és ezzel ő sem kívánt foglalkozni. (SASW 138.) Az interszubjektivitás társadalomelméleti problémájának a megoldására több javaslatot is tett.

Az első kísérlet az értelem fogalmának elemzéséhez kapcsolódott. A fentebb ismertetett fejtegetésekből következett, hogy cselekedetem 'szándékolt értelme', amely az emlékezetben tárul fel a cselekvő számára, eleve nem lehet ugyanolyan módon hozzáférhető a másik számára, mint ahogy a cselekvő számára. Schütz azt állította, hogy a másik élményeit jelszerűen *(signitiv)* ragadjuk meg, azaz „az idegen test mozgásait a másik élményeinek *jeleként* fogjuk fel, olyan élmények jeleként, amelyekre ő, a másik is képes lenne a tekintetét ráirányítani." (SASW 142.) A jel fogalma ugyan továbbvezethetne a nyelv elemzése felé, de Schütz lényegében érzéketlen maradt a nyelv értelmezésében rejlő lehetőségek iránt. Inkább ismét Bergsonhoz fordult: az idegen elme megismerésének a lehetőségét, azaz a másik élményeinek jelszerű megragadását a közös tartam, a két fél tagolatlan élményfolyamának egyidejűsége teszi lehetővé. Az élményfolyamoknak ezt az egyidejűségét Schütz 'együtt öregedésnek' *(Zusammenaltern)* nevezte. (SASW 144.) Akkor öregszünk együtt, ha ugyanaz történik velünk: a lényeg tehát az, hogy az egyik cselekvő cselekvéseit és élményeit a másik egyidejűségben élje meg (SASW 145.) — ekkor képes jelként felfogni a másik testi mozgásait. Ez nem tételezi fel, hogy az egyik cselekvése a másikra irányul, az együtt öregedés nem interakció.[325]

Minthogy a másik megismerésének alapja a közös tartam, az együtt öregedés, ez a megismerés nem irányulhat a másik cselekvése szándékolt értelmére, hiszen az a cselekvő számára csak utólag, az emlékezetben ragadható meg. A másik cselekvésfolyamata viszont az én számomra egyidejűségében adott — olyan módon, ahogy a másik számára nem. Én tehát képes vagyok a saját élményeim interpretációjában értelmezni a másik viselkedésének az én élményeimmel egyidejű szimptómáit. (SASW 145.) Más szóval: öninterpretációmban értelmezem a saját élményeimet és a másik viselkedési jegyeit; ugyanezt teszi a másik is. A két értelmezés nem lehet szimmetrikus: amit én az egyidejűségben értelmezni tudok a másikban, azt a másik csak utólag, az emlékezetben tudja megragadni (és fordítva). Ez a megértés sosem annak a szándékolt értelemnek a megértése, amely másik cselekvő cselekvésének saját öninterpretációjában feltárul, hanem csak a másik jelszerűen hozzáférhető élményeinek az én öninterpretációmban (az én cselekvésem szándékolt értelmének keretében) való megértése. Az ilyen korlátozott megértést a tartam egyidejűsége teszi lehetővé. Ez azonban mindig csak részleges: a saját élményáramlatom folyamatos ugyan, de a másik élményáramának csak egy szegmense egyidejű az enyémmel. (SASW 146.)

Az idegen megértésének nincs garanciája. Schütz következetesen úgy vélte, hogy már az is mindig kétséges, hogy a másik viselkedése, ahogy feltételezem, célra irányuló-e egyáltalán, tehát értelemmel bír-e.

> „Nemcsak arról van tehát szó, hogy az idegen élmények szándékolt értelme megragadásának a posztulátuma elvileg megvalósíthatatlan, hanem az is lényege szerint kétséges marad, hogy a másik egyáltalán értelemadó módon fordult-e azok felé az élményei felé, amelyeket én az adott esetben megragadtam." (SASW 148.)

Schütz szerint csak a saját élményeimre támaszkodhatok: ezek elvileg kétségbevonhatatlanok (SASW 148.), így saját élményeim értelmezése alapján a másiknak a jelszerűen,

[325] Ebből az értelmezésből az következik, hogy az együtt öregedés feltétele nemcsak az egyidejűség, hanem a térbeli közelség is. Látni fogjuk, hogy a közvetlen társas együttlét világa, a környezeti világ *(Umwelt)* valóban ilyen világ, a környezeti világomban levő emberek azok, akik látóteremben vannak. Ennek ellenére Schütz kvázi-egyidejűségről is beszélt, olyan egyidejűségről, amely elképzelt! (SASW 145.)

a közös tartamban adott élményeit megközelítően és töredékesen megérthetem. (SASW 151., 156.)

Schütz második kísérlete az interszubjektivitás problémájának a megoldására az objektív értelem fogalmával kapcsolatos. A másikat azoknak a tanúsítványoknak *(Zeugnisse)* — testmozgások, tárgyak, jelek — a segítségével értelmezem, amelyek cselekvéséhez kapcsolódnak. Ezeket a tárgyiasságokat ugyan a cselekvő állítja elő *(erzeugt),* de ezek interpretálhatók az előállítótól függetlenül, objektív értelmüknek megfelelően. (SASW 186-187.) Az objektív értelmi világok megkérdőjelezetlenül adottak, készen állnak arra, hogy használjuk őket, nincsenek meghatározott szubjektumokhoz kötve. (SASW 189-190.) A termék *(Erzeugnis)* értelmezhető egyrészt a létrehozójának tulajdonított szubjektív értelem, másfelől a létrehozótól és bármely más konkrét cselekvőtől független (és a készen talált sémákból eredő) objektív értelem felől is. Az objektív értelmi sémák személytelensége ismételhetőségüket jelenti. Ezekre az élményeket objektív értelmi keretbe foglaló összefüggésekre alkalmazta Schütz a Husserltől átvett 'újra és újra megtehetjük' *(man kann immer wieder)* és 'és így tovább' *(und so zveiter)* kifejezéseket, ezeknek az összefüggéseknek az alanyát jelölte az 1932-ben már határozott filozófiai konnotációval rendelkező *Man* (a német általános alanyból kialakított főnév) terminussal. Ebben az esetben a cselekvő számára eleve adott személytelen objektivitás garantálhatja az e tárgyi világgal, az e sémákkal kapcsolatos cselekvés megérthetőségét.[326]

Az interszubjektivitás problémájának megoldásától vagy inkább megoldatlanságától függetlenül Schütz úgy vélte, hogy a társas világ léte nem szorul bizonyításra. Ellenkezőleg, éppen ez jelenti minden vizsgálat természetes kiindulópontját.

> „Elemzésünk tárgyának tehát az embert tekintjük, *naiv természetes beállítottságában,* aki egy társas világba beleszületvén embertársai létezését éppoly megkérdőjelezetlenül adottnak veszi, mint a természeti világ összes többi tárgyának a létezését.“ (SASW 138.)

A beállítottság naiv és természetes volta azt jelenti, hogy nincs szüksége az interszubjektivitás problémájának a megoldására. Az interszubjektivitás számára adott — és Schütz szemében végső soron ez jelentette az interszubjektivitás elemzésének harmadik változatát, e fogós kérdés feloldását. A társas világ 'megkérdőjelezetlenül adott' volta azt jelenti, hogy az interszubjektivitást éppoly ténynek vehetjük, mint azt, hogy a víz folyékony, és a kő kemény. Más kérdés, hogy ez nem jelent megoldást az interszubjektivitás magyarázatára. A társadalom fenomenológiai elemzését, azaz annak bemutatását, ahogy a világ 'megjelenik', az elméleti probléma megoldatlansága nem akadályozhatja meg.

Az életvilág struktúrái

A 'megkérdőjelezetlenül adott' világ jelölésére használta Schütz későbbi munkáiban, Husserlt követve, az életvilág *(Lebenswelt)* terminust.[327] Amerikai írásaiban visszatérően az 'elsődleges valóság' *(paramount reality)* kifejezést is használta közel azonos értelemben. 'Elsődleges' ez a valóság, mert vele kapcsolatban csak váratlan élmények hatá-

[326] Nincs szükségem bonyolult értelmezési teljesítményre ahhoz, hogy megértsem valaki cselekvését, aki felhúzza az esernyőjét — feltéve, hogy közös értelmi világunkban létezik az esernyő mint tárgy. Weber is szólt az objektív értelem (például a matematikai tételek) közvetlen, evidens megérthetőségéről. Schütz ezt a fogalmat nagymértékben kitágította.

[327] Husserl, amikor 1936-ban megjelent munkájában bevezette az életvilág fogalmát, elsősorban azt hangsúlyozta, hogy a transzcendentális filozófiához ezen az előzetesen adott, de 'zárójelbe teendő' világon át

sára merülnek fel bennünk kételyek. (PSR 228.) Mint írta, ez a 'valóság' a maga szilárd adottság voltával teszi lehetővé számunkra, hogy kommunikáljunk — vagyis a kölcsönös megértés támaszaként is szolgál. (PSR 342.) Schütz az 'elsődleges valóságot' több ízben a 'munka világának' *(world of working)* nevezte abban az értelemben, hogy elsődleges benne a tárgyi tevékenység, a dolgok manipulálása. (PSR 233 sk.)

Az életvilág ('elsődleges valóság') alapvető struktúráit Schütz első lépésben a cselekvőtől kiindulva rajzolta fel. A másikról szerezhető élmények alapján tett különbséget négyféle 'világ' között. A környezeti világ *(Umwelt)* az a világ, amelyben másokkal, embertársaimmal *(Mitmenschen)* élek. Ez az a világ, amelyben a már említett 'együtt öregedés', az élmények szimultán folyamata lehetséges, ahol a 'most' ugyanazt jelenti nekem, mint neked. (A környezeti világ létét volt hivatva megalapozni a másik megértésének idézett elemzése.) A közös világ *(Mitwelt)* az a világ, amely valaha a környezetem volt, újra a környezetem lehet, amelyet ugyan most nem tapasztalok, de amelyet megtapasztalhatok, amelyben cselekedhetek, ahol mások mellettem élnek *(Nebenmenschen).* Az elővilág *(Vorwelt)* az a világ, amelyhez szemlélődve odafordulhatok, de amelyben nem cselekedhetek, végül az utóvilág *(Folgewelt)* az, amelyet csak nagyon homályosan tudok megragadni, élményszerűen számomra hozzáférhetetlen. (SASW 202-203.)

Kitüntetett jelentősége van a környezeti világnak, amelyben a cselekvők térben és időben együtt léteznek: „Az a környezeti világbeli viszonyt, amelyben az egymásra irányuló beállítottságban levők egymás jelenlétét átélik, tiszta mi-viszonynak *(Wirbeziehung)* nevezzük." (SASW 229.) A mi-viszony — mint Schütz hangsúlyozta - puszta határfogalom, amellyel a másik adottság mivoltát írhatjuk le. (SASW 245.) A mi-viszony (és a hozzá tartozó közvetlen te-beállítottság *(Dueinstellung))* — ez az előbbiek alapján belátható — alapvető Schütz egész felfogása szempontjából. Az értelmi összefüggések megértése csak a mi-viszonyból (lásd együtt öregedés!) vezethető le. Ami-viszony az, amelyben *ego* közvetlenül hozzáférhet *alter* tudatélményeihez. „Csak innen, a környezeti társas világból, a világnak a 'mi' viszonyában való közös átéléséből konstituálható az interszubjektív világ, innen nyeri eredeti és tulajdonképpeni jogát." (SASW 237-238.) A mi-viszony hasonló szerepet játszik Schütz társadalomfelfogásában, mint Tönniesnél a közösség fogalma, vagy Cooleynál az elsődleges csoporté. Lényeges különbség azonban, hogy Schütz — mert az értelem konstituálásának kérdéséből indult ki - a hangsúlyt a közvetlen jelenlétre helyezte (vagyis családommal, akiktől reggel elbúcsúztam, a szó szoros értelmében napközben nem vagyok mi-viszonyban, míg az étteremben a mellettem ülő számomra ismeretlen úrral, akivel, míg eszünk, együtt öregszünk, igen).

A környezeti és a közös világ között az átmenet fokozatos. Schütz kedvenc példáját véve: ahogy a pillanatnyilag távol levő barátomtól az általam csak névről ismert professzoron keresztül addig a névtelen postai alkalmazottig jutunk, aki leveleim továbbításáról gondoskodik, egyre kevesebb jellegzetességet veszünk észre rajtuk, egyre kisebb az észlelési perspektívák játéktere. (SASW 246., 251.) Ezzel párhuzamosan a te-beállítottságot fokozatosan felváltja a ti-beállítottság *(Ihreinstellung),* vagyis a közös világban levő társaim élményei egyre fokozódó mértékben anonimak lesznek. Ez azt jelenti,

vezet az út. „Minden tudományos gondolkodás és filozófiai kérdésfeltevés előzetesen magától értetődő feltevése, hogy *a világ van,* mindig előzetesen van, és hogy valamely — tapasztalati vagy egyéb — vélemény bármely helyesbítése már előfeltételez egyfajta létező világot, mégpedig mint a mindenkor kétségbevonhatatlanul létező-érvényesülő horizontját, és ezen belül valamilyen ismertnek és kétségtelenül bizonyosnak a meglétét, amellyel szemben valamely, esetleg semmisnek leértékelt mozzanat ellentmondásba kerülhet." Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága* (1936) (fordította: Berényi Gábor és Mezei Balázs), Budapest: Atlantisz, 1998,1: 143.

hogy tapasztalataim egyre kevésbé utalnak szubjektív értelmi összefüggésekre. A közös világról és a benne élőkről való ismereteim mint objektív, homogén és ezért tetszés szerint ismételhető értelmi összefüggések jelennek meg — az 'és megint' *(immer wieder)* elvontságáig. (SASW 256.) Ha nyugtáztam, hogy a postai alkalmazott valóban továbbította a levelemet, ez a társas világ anonimitásában nem egy egyszeri és mint ilyen örömteli esemény, hanem holnap is ez várható, holnapután is, 'és megint', amíg a posta fennáll. Schütz egyik 1945-ös tanulmánya címéül a 'számos valóság' *(multiple realities)* kifejezést választotta, és ezzel a 'világ' további tagolására utalt. E kifejezés hátterében az a meggyőződése állt, hogy a világ 'zárt jelentéstartományokra' tagolódik:

> „... tapasztalataink egy meghatározott halmazát zárt jelentéstartománynak nevezzük, ha bennük egy sajátos kognitív stílus mutatkozik meg, és ha e stílusra vonatkoztatva nemcsak önmagukban konzisztensek, hanem egymással is összeillenek." (PSR 230.)

Ilyen jelentéstartománynak tekintette Schütz például a színházi előadást, általában a művészi alkotások befogadását, a vallási élményt, de a játékokat, sőt az álom világát is. (PSR 231.) Amikor ezek között a világok között közlekedünk — írta Schütz — a határok átlépésekor valamiféle 'sokkot' élünk át abban az értelemben, hogy minden világhoz sajátos, másutt érvénytelen kognitív stílus tartozik (máshogy kommunikálnak a fenomenológus filozófusok, mint a bankárok). Minden zárt jelentéstartomány másféle 'zárójelbe tételt' kíván, más és más meggyőződéseinket kell felfüggesztenünk (Schütz többször említette, hogy a színházban zárójelbe kell tennünk azt a tudásunkat, hogy a színpadon Lawrence Olivier-t látjuk, és csak Hamletre figyelhetünk). Az egyes zárt jelentéstartományok eltérő relevanciaszerkezettel rendelkeznek, vagyis a dolgokhoz kapcsolt jelentőségek eltérő módon oszlanak meg.[328]

Schütz 1932-es munkájában hangsúlyozta, hogy a 'közös világban' mellettem élők számomra csak közvetve és mint típusok férhetők hozzá. (SASW 252.) Schütz azzal is jelezte, hogy itt Weberhez kívánt kapcsolódni, hogy következetesen használta az ideáltípus terminust. Ezek a típusok azonban *nemcsak* a tudományos megismerést szolgáló ideáltípusok, hanem a szó sajátos értelmében reáltípusok is. E típusok létezésüket a közös világot értelmezők sajátos szubjektív teljesítményeinek köszönhetik. (SASW 256.) A megfigyelők konstituálják a típusokat és ezzel a közös világban létező *altér egokat,* amennyiben 'egybefoglalóan' *(monothetisch)* tekintik az idegen élményeket, legyen az egy individuálisan meghatározható *altér ego* (a csak névről ismert professzor) vagy egy anonim *altér ego* (a postahivatalnok). Minthogy a 'közös világról' van szó, a típus nem a cselekvő és a 'mellette élő' közös tartamában, együtt öregedésében, a környezeti világban alakul ki (a tipizáció itt az 'együtt öregedés', a másik állandó jelenléte miatt lehetetlen). A típusokat a megfigyelő mint egyfajta kis szociológus alakítja és használja a közös világ értelmezésében. A típus ennélfogva sosem lehet azonos a konkrét másikkal (a névről ismert professzor típusa nem azonos azzal a professzorral, akit Freiburgban felkerestem). A típus azonban, mint látni fogjuk, sajátos létezésre tesz szert.

A mi-viszonyban, a 'környezeti világban' az együtt élők a világot közösen élik át (és ebből a közös tartamból következik cselekedeteik motívumainak az értelmezése). A 'közös világban', ahol ilyen közös tartam nem lehetséges, másként megy végbe a motívumtulajdonítás. Itt az értelmezők egy cselekedethez, amelyet megismételhetőnek és ezért tipikusnak tartanak, megkeresik azokat az 'azért, hogy' és 'mert' motívumokat,

[328] Lásd erről posztumusz kötetét: *Reflections on the Problem of Relevance,* New Haven: Yale University Press, 1970.

amelyek a cselekedethez vezető cselekvést tipikusan kiválthatták. Ez azt jelenti, hogy „a tipikus cselekvéshez tudatot rendelnek, amely számára ez a cselekvés szubjektív értelmi összefüggésben állhat, egy alteregóhoz tartozó tudatot tehát, amely erre a tipikus cselekvésére orientált... röviden egy személyi ideáltípus tudatát." (SASW 264.) Vagyis a tipizáció megfordítja cselekvés és tudat viszonyát: míg a mi-viszony közös tartamában a másik élményfolyamának közvetlen tapasztalata vezet el a motívumok tulajdonításához, addig itt a cselekvéshez illő, tipikusnak gondolt motívumokból következtetnek arra a tudatra (élményfolyamra), amelynek számára ez a cselekvés tipikus.

Ez egyben azt is jelenti, hogy az ideáltípus önállósul a cselekvővel (és természetesen a mindenkori értelmezővel) szemben: önállósul, mert annak a cselekvését, akit egy személyes ideáltípussal azonosítottunk (a postahivatalnokét), csak annyiban tekintjük tipikusnak, amennyiben a típusnak megfelelő cselekvéseket hajtja végre (továbbítja a leveleinket). (SASW 269.) Más szóval: a típus a cselekvés mércéje lesz, egyfajta elvárást testesít meg. Schütz az ideáltípus fogalmának segítségével értelmezte az érvényes rend weberi fogalmát. Ez az érvényes rend a közös világbeli típusok értelmezési sémájaként működik.

> „Bizonyos cselekvéslefolyásokat és meghatározott személyes ideáltípusokat kötelezőként rögzít, amennyiben annak, aki ezeket a standard típusokat elfogadja és nekik megfelelően orientálódik, nagyobb lesz az esélye arra, hogy viselkedését a közös világ, amely ugyanezen rendre orientálódik, megfelelően értelmezi." (SASW 278.)

Ebben az értelemben a közös világot típusok alkotják. Ezek a típusok nemcsak tényleges normatív erővel rendelkeznek, hanem bizonyos értelemben valódi létezőkké is válnak. A típus standardizált, éspedig minél inkább az, annál anonimabb. Ennek fontos módszertani következményei vannak. Egy 1953-ban megjelent tanulmányában írta Schütz, hogy a standardizáltság növeli annak az esélyét, hogy a megfigyelő képes lesz megragadni a cselekvő viselkedésének értelmét. (PSR 27.) Vagyis a tipizáció, amely első lépésben eltávolodást jelent a közvetlen, környezeti interszubjektivitástól, második lépésben éppenséggel annak biztosítékává válik. (PSR 33.)[329]

A típusok azok a lények, akik az 'újra és újra' világát benépesítik, a világ stabilitása és adott volta pedig éppen annak köszönhető, hogy a közös világ ilyen cselekvőkkel népesült be. Mi is lenne, ha olyan intézményi rendszerekben, mint a posta, mindenkivel környezeti világbeli kapcsolatba kellene lépnem ahhoz, hogy a levelem eljusson a címzetthez?

Társadalomtudomány és tapasztalati sémák

Schütz már 1932-es könyvében megfogalmazta, hogy a társadalomtudomány alapvető kérdése, hogy miként viszonyul azokhoz a kategóriákhoz, amelyek révén a társadalmi világban, a természetes világnézet keretében az élet az emberek számára konstituálódik. A tapasztalati világ az emberek számára nem elszigetelt élmények, hanem értelmi összefüggések formájában jelenik meg. Ezeket Schütz tapasztalati sémáknak nevezte:

> „Tapasztalatunk sémája tapasztaló élményeink egyfajta értelmi összefüggése, amely a tapasztaló élményben készen konstituált tapasztalati tárgyiasságokat ragad meg,

[329] Lásd ehhez: Natanson, Maurice: Introduction, in: Schütz, Alfred: *Collected Papers* I. *The Problem of Social Reality,* The Hague: Martinus Nijhoff, 1962, XXXV.

nem ragadja meg viszont annak a konstitúciós folyamatnak a milyenségét, amelyben a tapasztaló élmények tapasztalati tárgyiassággá konstituálódtak." (SASW109).

A Schütz által elképzelt társadalomtudománynak ambivalensen kell viszonyulnia ezekhez az (életvilágbeli) tapasztalati sémákhoz. Egyrészt rájuk támaszkodik. Schütz 1932-ben azt írta, hogy „a mindennapi életben is bizonyos értelemben 'társadalomtudós' vagyok, tudniillik akkor, amikor embertársaim és a viselkedésük felé nem átélő, hanem reflektáló módon fordulok." (SASW 199.) A társadalomtudomány — éppen az életvilágban adott típusok tekintetében — „a közös világbeli megfigyelő attitűdjét veszi fel." (SASW 289.) A tudomány problémái és eljárásai tehát a tudomány előtti szférában gyökereznek. (SASW 200.) Jóval később, egy 1953-ban publikált tanulmányában ezt így fogalmazta meg: „[a] társadalomtudóstól használt konstrukciók ilyenformán mintegy másodfokú konstrukciók, nevezetesen azoknak a konstrukcióknak a konstrukciói, amelyeket a társadalmi színtér szereplői hoztak létre, akiknek viselkedését megfigyeli és magyarázni próbálja a kutató, összhangban tudománya eljárási szabályaival."[330] A 'másodfokú konstrukciók' fogalma a Schützre alapozó fenomenológus tudásszociológia kiindulópontjává vált.

Másfelől viszont Schütztől távol állt, hogy a társadalomtudományt puszta interpretatív tudományként fogja fel. Mint az előbbi idézet második fele is mutatja, egy objektív, magyarázó tudomány modellje lebegett a szeme előtt. Egy 1954-ben megjelent tanulmányában ezt írta:

> „... létezik a tudományos eljárás szabályainak egy olyan halmaza, amely egyaránt érvényes minden empirikus tudományban, foglalkozzanak bár a természet tárgyaival vagy emberi ügyekkel. Itt és ott egyaránt érvényesek az ellenőrzött következtetés és a társtudósok általi verifikáció elvei, az egység, egyszerűség, általánosság és pontosság elméleti eszményei." (PSR 49.)

Schütznél a tudomány objektivitását, a tudományos normát nem veszélyeztette az, hogy a társadalomtudományos megismerés kiindulópontját, forrását a közös világ tipizációi képezik. A tudomány ugyanis egyike az említett zárt jelentéstartományoknak, ennélfogva sajátos relevanciakészlettel rendelkezik, maga is egyfajta külön valóság: „Az elméleti én magányos; nincs társadalmi környezete; kívül áll a társadalmi viszonyokon." (PSR 253.) Schütznek sikerült visszahoznia a megismerés klasszikus felfogását a zárt jelentéstartományok fogalmán keresztül.

A társadalomtudomány maga ugyan a mindennapi tipizációkból indul ki, de az általa konstruált cselekvők Schütz szerint valójában bábuk *(puppets), homunculusok,* racionális konstrukciók, akik a tudós, a kutató által hozzájuk rendelt tulajdonságokkal rendelkeznek. (PSR 40., 255.) Ez a megközelítés hasonlított a weberi ideáltípus-felfogáshoz. Ugyanakkor — és ez talán nem volt Schütz szándéka ellenére — ez az elképzelés valamiféle közös alapot jelenthetett volna a német szellemtudományos hagyomány és az inkább pozitivista amerikai megközelítés ötvözésére. A történet azonban nem ennek az elképzelésnek megfelelően alakult. Schütz mint a 'fővonali' amerikai stílusú szociológia alternatívája született újjá a 1970-es években, ezért tudományfelfogásának ez az objektivizmusa háttérbe szorult.

[330] Schütz, Alfred: A cselekvések köznapi és tudományos értelmezése (1953) (fordította: Hernádi Miklós), in: Hernádi Miklós (szerk.): *A fenomenológia a társadalomtudományban,* Budapest: Gondolat, 1984,181.

Lukács György

Lukács György biztosan nem volt tudásszociológus és szociológus sem. Pályája nagyobb és jelentősebb részén marxistának tekintette magát, nem folyamodott olyan felemás megjelölésekhez, mint a 'kritikai elmélet'. E helyen nem lehet megkerülni egyik munkájának rövid bemutatását. Lukács pályája során sokszor érintkezett a tulajdonképpeni szociológia történetével: Simmel tanítványa volt, Weber 'zsúrjainak' sokra tartott résztvevője, Mannheim barátja, az 1953-ban megjelent *Az ész trónfosztásában* pedig durva kritikával illette az 'imperialista korszak német szociológiáját'.

Lukács munkássága igen széles körű, irodalomtörténeti, esztétikai és filozófiai tanulmányok és könyvek sorát írta, valamint számos politikai publicisztikát. Itt munkásságának csak egy kis szelete kerülhet szóba.

■ Lukács György 1885-ben született Budapesten, magas rangú banktisztviselő fiaként. Jogot tanult Budapesten, majd Berlinben. 1909-ben bölcsészdoktori címet is szerzett. 1904-ben a Thália Társaság kísérleti színház egyik alapítója volt. Rendszeresen publikált a *Nyugatban,* a *Huszadik Században,* német filozófiai lapokban. Élt Berlinben, Heidelbergben (itt volt Max Weber körének szívesen látott tagja). 1917-ben tért vissza Budapestre. A Szellemtudományok Szabadiskolájának egyik vezetője volt. Míg 1918 őszén még határozottan kommunistaellenes volt, 1918 decemberében, barátait is meglepve, a Kommunisták Magyarországi Pártjának tagja lett. A Tanácsköztársaság idején közoktatásügyi népbiztos, majd a hadseregnél politikai biztos. A Tanácsköztársaság bukása után Bécsben élt emigrációban, egy ideig a KMP egyik vezetője volt, és aktívan részt vett a párt belső harcaiban. A *Történelem és osztálytudat* című, németül megjelentetett könyvében is lecsapódott e harc több mozzanata. E könyvet a kommunista mozgalomban mint jobboldali revizionistát bírálták. A húszas években Lukács már Berlinben élt, majd 1933-ban Moszkvába emigrált. Itt tudományos kutatóként dolgozott. 1941-ben rövid időre letartóztatták. 1945-ben visszatért Budapestre, tekintélyes kommunista tudósként működött, míg 1949-ben a pártvezetés ismét elítélte jobboldaliságáért, de egyetemi katedrájától nem fosztották meg. 1956-ban tagja volt Nagy Imre kormányának. Őt is internálták, de ellene nem folyt per. Egyfajta belső emigrációban élt 1965-ig. 1967-ben Lukács párttagságát helyreállították, munkáit újra kiadták. 1971-ben halt meg Budapesten. A hatvanas-hetvenes években a világ legjelentősebb baloldali gondolkodói között tartották számon. Tanítványi körét (Fehér Ferenc, Heller Ágnes, Márkus György, Vajda Mihály és mások) *Budapesti Iskola* néven ismeri a nemzetközi szakirodalom.

• Elemzett munkája:

Lukács György: Osztálytudat (fordította: Berényi Gábor); Az eldologiasodás és a proletariátus tudata (fordította: Tandori Dezső) (1923), in: Lukács György: *Történelem és osztálytudat,* Budapest: Magvető, 1971, 270-509. (TO)

Lukácsnak a háború előtt született írásai elsősorban a kései Simmel életfilozófiájának és pesszimista kultúrafelfogásának hatását mutatták. Etikai radikalizmusa miatt közel állt hozzá a weberi decizionizmus, az a felfogás, amely szerint az értékek tekintetében csak a személyes, semmilyen tudományos megfontolással alá nem támasztható egyéni döntés az irányadó. Az a váratlan és meglepő fordulat, ahogy Lukács a kommunista forradalom ellenségéből annak egyik vezetője lett, és amelyet egy szélsőséges erkölcsi következetességigény támasztott alá, weberi szemszögből jól értelmezhető.

Az 1923-ban nagy visszhangot kiváltó *Történelem és osztálytudat* utólagosan igazolta, filozófiailag alátámasztotta Lukács döntését (és egyben filozófiai állásfoglalás volt a kommunista mozgalomban dúló taktikai vitákban). A nagyon bonyolult munka a jelen összefüggésben három fontos eleme miatt érdekes. Egyrészt kísérletet tett az osztálytudat fogalmának értelmezésére. Másrészt (ehhez kapcsolódva) a Marxra építő eldologiasodáselméletet összeillesztette a weberi racionalizáció fogalmával, és ezzel az utóbbit

bevitte egy olyan közegbe, amely eredetileg közömbösen vagy ellenségesen állt vele szemben. Harmadrészt: kordiagnózisa a polgári tudat széttöredezettségéből indult ki, s felvetette azt a kérdést, hogy lehetséges-e a szintézis helyreállítása.

Osztálytudat

Az osztálytudattal kapcsolatos fejtegetések természetesen Marxhoz (és Engelshez) kapcsolódtak. Lukács a polgári gondolkodás antinómiái közül kiemelte azt a dilemmát, hogy a történelemben vagy 'társadalmi képződmények embertől idegen dologiságát' fedezzük fel (vagyis a történelemben objektív, akarattól és tudattól függetlenül működő törvényeket látunk), vagy az 'irracionalista-individualista elvnek' megfelelően értelmezzük (azaz a történéseket a törvényeket tagadva egyedi-egyéni döntésekre, képzetekre vezetjük vissza). (TO 272-275.) Marx ezzel a hamis, de a polgári gondolkodás egészét átható dilemmával „a társadalmi-gazdasági élet minden eldologiasodott tárgyiságának *emberek közötti viszonyokra* való visszavezetését állította szembe." (TO 274). Marx azonban nem volt szubjektivista, az 'idegen dologiság' megmutatása szerinte még nem szünteti meg a történelmi képződményeknek „az emberi akarattól, különösen pedig az egyes ember akaratától és gondolkodásától független törvényszerűségeit és objektivitását." (TO 275.)

Függetlenül attól, hogy Marx megoldásának lukácsi interpretációját a dilemma megszüntetésének vagy puszta átfogalmazásának tekintjük-e, a probléma az osztálytudat szempontjából lényeges kérdéseket vetett fel. Az következett belőle, hogy akik cselekszenek, és nem látják, hogy történeti cselekvéseik 'eldologiasodott tárgyiságai' visszavezethetők 'emberek közötti viszonyokra', szükségképpen helytelenül látják, amit tesznek. Tudatuk hamis tudat. (TO 275.) A probléma tehát az volt, hogy egyfelől a polgári gondolkodás szükségképpen hamis, mert nem ismeri fel emberi cselekvés és történeti objektivitás dialektikáját, másfelől ugyanez a gondolkodás 'megfelel' a polgárság osztályérdekeinek, tehát helyénvaló.

Lukács az (osztály)tudat és a történelem viszonyát a következőképpen értelmezte:

> „A tudat egyrészt *szubjektíve* a társadalmi-történeti helyzetből jogosultként, érthetőként és megértendőként, tehát 'helyesként' jelenik meg, másrészt *objektíve* a társadalmi fejlődés lényegét elkerülőként, azaz inadekvátan megértőként és kifejezőként, tehát 'hamis tudat'-ként. Más szempontból viszont ugyanez a tudat úgy jelenik meg, mint ami *szubjektíve* kudarcot vall a saját maga tételezett céljai tekintetében, ugyanakkor elér és elősegít számára ismeretlen és általa nem akart, *objektív* célokat." (TO 276.)

Az állítás értelme világos. Sematikusan háromféle tudat lehetséges. A 'hamis hamis' tudat a legkevésbé érdekes: az e szerint cselekvő sem saját egyéni vagy osztálycéljait nem valósítja meg, sem a történeti képződmények törvényszerűségeinek az érvényesülését nem segíti elő, és a történeti valóságot is inadekvátan érti meg. Lehetséges azonban az is, hogy a tudat a történeti helyzetnek megfelelő, 'jogosult', elősegít számára ismeretlen, de osztályérdekeinek megfelelő célokat, ugyanakkor a társadalmi fejlődést inadekvátan érti meg (ezért azt, ami 'objektíve' a történeti fejlődés irányába eső cselekvés, egyénileg kudarcként élheti meg). Ez a 'helyes hamis' tudat, Lukács által nem használt kifejezéssel az ideologikus tudat. Az utolsó a legegyszerűbb eset, amikor a mindkét értelemben vett szubjektív és a mindkét értelemben vett objektív helyesség is fennáll, vagyis a tudat megfelel társadalmi helyzetének, elősegíti osztálycéljait, megérti a társa-

dalmi fejlődés lényegét, és ennek érvényesülését tudatosan elő is segíti. Egy ilyen tudat lehetőségére később fogok kitérni. Lukács fejtegetése abból a szempontból fontos, hogy lehetővé tette az ideológia kérdésének összetettebb tárgyalását, annak a sztereotípiának a visszaszorulását, amely a marxi ideológiatant a gondolkodás gazdasági meghatározottságára redukálta. Ebben az értelemben hozzájárult a későbbi tudásszociológia ideológiafogalmának az alakításához is.

Lukács számára azonban a probléma ezzel nem volt lezárva. Az idézett állításban leszögezte, hogy a tudat lehet egyrészt 'a társadalmi történelmi helyzetből érthető' (abból magyarázható), másrészt 'objektív célok elősegítője'. Vagyis feltételezett valami szisztematikus megfelelést a tudatot meghatározó tényezők és a tudat 'működésének' körülményei, a tudat 'funkciói' között. Ez szolgálhatna egy empirikus kutatási program kiindulópontjaként is, amely az egyes csoportok valóságos tudati mintázatainak a megállapítására irányulna, és megpróbálná e mintázatokat a csoport, osztály társadalmi helyzetéből megmagyarázni. Lukács azonban úgy gondolta, hogy tételének adott megfogalmazása éppenséggel kiemeli a tudat tárgyalását „annak puszta leírásából, amit meghatározott történelmi körülmények és meghatározott osztályviszonyok között az emberek *valójában* gondolnak." (TO 277.) Ez a 'kiemelés' volt Lukács könyvének legmerészebb gondolati lépése, és ez volt az, amely bizonyos értelemben 'félrevitte' a tárgyalást.

A 'kiemelés' azonban szükségszerű volt, hiszen arra a kérdésre, hogy a tudat vajon 'jogosult' és 'érthető-e', a valóságos gondolkodás semmiféle leírása nem ad választ. Lukács úgy vélte, hogy elméletileg megállapítható, vajon megfelel-e a tudat a 'társadalmi-történeti helyzetnek'. Az egyes ('szubjektíve jogosult') tudattípusok társadalmi élethelyzetekhez való hozzárendelését Lukács a következőképpen gondolta el:

> „Ha a tudatot a társadalom egészére vonatkoztatjuk, megismerhetővé válnak azok a gondolatok és érzelmek, amelyekkel meghatározott élethelyzetben akkor rendelkeznének az emberek, ha *tökéletesen meg tudnák ragadni* e helyzetet is és a belőle következő érdeküket is ... megismerhetővé válnának tehát az objektív helyzetüknek megfelelő gondolatok, érzelmek stb." (TO 277.)

Hogy milyen 'helyzetekről' van szó, az Lukács számára nem volt kérdéses: a marxi elemzés révén megállapított osztálypozíciókhoz kell megkeresni a nekik megfelelő tudatot.

> „Az osztálytudat mármost az a racionálisan meghatározott reakció, melyet ily módon *hozzárendelünk* a termelési folyamaton belüli meghatározott, tipikus helyzethez.[331] Ez a tudat tehát nem az összege és nem is az átlaga annak, amit az osztályt alkotó egyes egyének képzelnek, gondolnak, éreznek. Az osztálynak mint totalitásnak történelmileg jelentős cselekvése mégis ettől a tudattól függ ... nem pedig az egyének gondolkodásától stb." (TO 277-278.)

[331] Weber gyakran használta az 'oksági hozzárendelés' *(kausale Zurechnung)* kifejezést abban az értelemben, hogy az elemzésnek meg kell keresnie az okozathoz a 'hozzáillő' okot (vagy fordítva). (Pl. GT1 42; a magyar fordítás a színtelen 'kauzális összefüggésekhez eljutni' megfogalmazással adta vissza a német terminust.) Ez nála sem jelentette mindig azt, hogy a jelenségek megfigyelése révén kell az okot megkeresni, de azért többnyire empirikus jelentést igyekezett adni az eljárásnak. Lukács idézett megfogalmazása azt az eljárást idézi fel, ahogy Weber — a cselekvés tisztán racionális lefolyását gondolatban, ideáltipikusan megkonstruálva — kereste a tényleges (nem racionális) cselekvés okait (amelyek eltérítették a tiszta racionalitástól). Lukács (aki az adott helyen maga is utalt a weberi ideáltípus-fogalomra) annak, ami Webernél egy gondolatkísérlet eredménye, mint hozzárendelt tudatnak valamiféle realitást kölcsönzött. Mannheim a 'hozzárendelés' fogalmát gyakran és Lukács értelmében használta pl. a konzervativizmus- tanulmányban (K15.), vagy az *Ideológia és utópiában.* (IU 78, TUT 339.)

Lukács tehát feltételezte, hogy elméletileg megállapítható, miként *kellene* gondolkodni az osztály tagjainak adott történelmi feltételek mellett. Ennek a feltételezett osztálytudatnak nemcsak az volt a funkciója, hogy vele össze lehessen vetni a ténylegesen megfigyelt tudatot (tehát nemcsak heurisztikus eszközként funkcionált), hanem Lukács hegeliánus módjára történelmi-politikai realitásként kezelte az így megállapított osztálytudatokat. Ez veszedelmes feltevés volt.

A tudásszociológia számára Lukács antiempirikus programja követhetetlen volt. Az a kérdés azonban, hogy miként rendelhetők egymáshoz tudáselemek és társadalmi helyzetek, végigkísérte a tudásszociológia történetét.

Eldologiasodás

Az osztálytudat marxi problémájával foglalkozva Lukács nem kerülhette meg a burzsoázia tudatának a kérdését. Lukács álláspontja szerint a burzsoázia tudata szükségképpen csak 'jogosult', de 'inadekvát', 'szubjektíve kudarcos', de 'objektíve célszerű' lehet. Ez részletesebb magyarázatra szorult. A magyarázatot az eldologiasodás elmélete volt hivatott megadni.

Ez az elmélet az árufetisizmus marxi felfogásából, vagyis abból indult ki, „hogy az emberrel saját tevékenysége, saját munkája, mint valami objektív, valami tőle függetlenül létező, rajta embertől idegen öntörvényűséggel uralkodó dolog“ kerül szembe. (TO 324.) Lukács ezt *A tőkéből* ismert (de a századelő hivatalos marxizmusában nem különösebben tárgyalt) tézist azzal újította meg, hogy összekapcsolta a német szociológia elemzéseivel.

Azt fejtegette, hogy a tőke kezdetleges formái (a kereskedelmi tőke, a pénz) „a polgári társadalom emberének tudatában ... a tőke tiszta, tulajdonképpeni, meghamisítatlan formáiként jelennek meg.“ Lukács itt Simmelre *(A pénz filozófiájára)* utalt. Simmel Lukács szerint tehát pontosan regisztrálta a polgári tudat jellegzetességeit. Az eldologiasodott tudatot, az áru árujellegét a legtisztább formában ragadta meg. Ugyanakkor nem tett semmit úgymond ennek az eldologiasodásnak a túllépésére, „sőt, sokkal inkább az itt megragadható törvényszerűségek 'tudományos elmélyítése' által ennek megtartására, örökkévalóvá tételére tesz kísérletet.“ (TO 334.)

Lukács szerint a modern kapitalizmusban a legfontosabb „a kalkulációra, a *kalkulálhatóságra* beállított racionalizálás elve.“ (TO 327.) Ennek bemutatásában Weberre támaszkodott. A kalkulálhatóság értelmében vett racionalizálás felbontja a hagyományos munkaviszonyokat, majd az egyént a specializált részrendszerekhez illeszkedve puszta funkcióira redukálja. A munkafolyamat feldarabolásával párhuzamosan maga a munkás is 'feldarabolódott', 'szubjektuma szétszakadt'. Lukács a weberi értelemben vett racionális kalkulációt a marxi értelemben vett eldologiasodás/elidegenedés gondolatával kapcsolta össze. (TO 328-329.) Weber elképzeléseinek megfelelően beszélt arról, hogy „a racionális mechanizálás és kalkulálhatóság elvének az élet valamennyi megjelenési formáját át kell járnia.“ (TO 331.) Helyeslőleg idézte Webert azzal kapcsolatban, hogy a modern állam és a modern kapitalista üzem ugyanazon az elven alapul: a racionalizáción, a kalkulálhatóságon. Az élet jogi szabályozásának racionális rendszerezésében, Weberrel egyetértve, a kapitalista gazdasági fejlődésfolyamattal rokon tendenciát látott. (TO 337-338, vö. GPS 321-323.)

Lukács Weberrel szemben — de a marxi eldologiasodás-koncepcióhoz illeszkedő módon — a különböző részfolyamatok mögött egy egységes, de természetesen a szubjektumok számára kiismerhetetlen rendszert látott.

„A kapitalizmus ... az egész társadalomra vonatkozó, egységes gazdasági struktúrájával, a társadalom egészére nézve — formálisan — egységes tudatstruktúrát is létrehozott. És ez éppen abban nyilvánul meg, hogy a bérmunka tudati problémái az uralkodó osztályban kifinomultan, szellemivé válva, de éppen ezért fokozott mértékben megismétlődnek." (TO 343.)

Ennek a tézisnek igen kifinomult az értelme. Egyrészt feltételezte azt, amit Weber elutasított, hogy a kapitalizmus egységes (és ezért egy forradalmi aktusban meg is változtatható) szerkezet, totalitás. Másrészt a kapitalizmus német szociológusait mintegy a burzsoázia hozzárendelt, 'hamisan helyes' osztálytudatába sorolta. Harmadrészt ennek a szociológiának az állításait mint 'hamisan helyeseket' mégis érvényesnek minősítette (hiszen bennük pregnánsan megmutatkozik a kapitalizmus egészére vonatkozó eldologiasodás). Ajánlat ez, éspedig arra vonatkozóan, hogy a kapitalizmus kritikáját éppenséggel úgy kell végigvinni, hogy a marxizmusba a német szociológia (és filozófia) felismeréseit beépítsék.

A kapitalizmus 'egységes tudatstruktúrája' leglényegesebb vonásaként a kontemplatív attitűdöt emelte ki, amit úgy kell érteni, hogy az e tudatstruktúra által meghatározott cselekvő a valóság gyakorlati (forradalmi) átalakítása helyett azt a maga elkülönülő részeiben elfogadja. Ez a tudatot és valóságot is átható racionalizálás — írta Lukács - formális jellegű, mert a részrendszerek véletlenszerűen vonatkoznak egymásra. (TO 345.) Azt, ami Webernél a modernitás sorsszerűsége volt, az egyes részterületek értékszempontjainak (és racionalizációs mintáinak) egymástól való elkülönülése, Lukács úgy fogta fel, mint az összfolyamat irracionalitását. (TO 346.) Ezzel magyarázta azt, hogy tudati vonatkozásban „az egészről alkotható minden kép elvész" (TO 349.) — többek közt abban az értelemben is, hogy a résztudományok szempontjai elválnak egymástól.

Az a tudat, amely a történelmi valóságot eldologiasodott formákban, egymástól elválasztott és részlegesen racionalizált folyamatokként ragadja meg, a burzsoázia 'jogosult', a társadalmi történeti helyzetből érthető, 'helyes' 'hozzárendelt' tudata.

Totalitás

Lukács kérdése az volt, hogy lehetséges-e egyáltalán a kapitalizmusban olyan osztálytudat, amely a társadalom totalitását képes felfogni. A totalitás felfogására képes tudat kérdése koncepcionális jelentőségű. Lukács végig feltételezte, hogy abból a nézőpontból, ahonnan ő beszél, lehetséges az eldologiasodás felismerése, lehetséges annak átlátása, hogy miként illeszkednek azok a részfolyamatok, amelyek a többiek (Simmel, Weber) számára elszigeteltek maradnak. A kritikai álláspont bázisának a kérdése volt ez, amelyet Lukács igen élesen fogalmazott meg, és amely a részben hozzá kapcsolódó kritikai elmélet számára is fogós kérdés maradt. A totalitás felfogására képes osztálytudat utáni kérdezés persze szónoki volt: Lukács politikai álláspontjából következett, hogy ez az osztálytudat csak a proletariátusé lehet.

Marx elemzéseit alapul véve azt fejtette ki, hogy a burzsoázia számára lehetetlen, hogy tudata az 'egészre' kiterjedjen, (pl. TO 298.) Ugyanezek az elemzések azt mutatják, hogy a proletariátus „a társadalmat, centrumából kiindulva, összefüggő egészként ismerheti meg, ezért centrálisán, a valóságot megváltoztatva képes cselekedni; ... osztálytudata számára elmélet és gyakorlat egybeesik." (TO 302.) Ezt az állítást az osztályharcra, a kapitalizmus forradalmi úton való felszámolásának szükségességére vonatkozó fejtegetések alapozták meg: minthogy a proletariátus a kapitalizmus mint egész szét-

rombolására tör, érdekei nem kötik ehhez az egészhez, ezért képes is totálisan megismerni. Az eldologiasodást csak a proletariátus képes megszüntetni úgy, „hogy a létezés eldologiasodott struktúráját az összfejlődés konkrétan megnyilvánuló ellentmondásaihoz való konkrét viszony által, ezeknek az ellentmondásoknak az összfejlődés vonatkozásában hordozott immanens értelmének tudatosodása által gyakorlatilag“ áttöri. (TO 492.)

A 'centrumból kiinduló' megismerés természetesen nem az empirikus proletárok empirikus tudata: „... az osztálytudat nem egyes proletárok, vagy összességük (tömegpszichológiai) tudata, hanem *az osztály történelmi helyzetének tudatossá vált értelme.“* (TO 308.) Ennek az állításnak csak a 'hozzárendelt tudat' fogalma mellett van értelme. Csak annak a proletárnak a tudata igazi osztálytudat, amelynek tartalma megfelel a proletariátus (a marxi elmélet értelmében vett) objektív helyzetének.[332] Az a proletariátus, amely így az emberiség megváltója lesz (megváltó, hiszen az eldologiasodás a társadalmi létezés egészét átfogja, ahhoz az 'acélkemény héjazathoz' hasonló, amiről Weber írt), nem lehet az empirikus proletariátus, csakis „a történelem azonos szubjektum-objektuma“ (TO 492.), minden elkülönülés felszámolója. A 'hozzárendelés' ilyen felfogása nem tette szükségessé Lukács számára, hogy igazán szembenézzen azzal a kérdéssel, amely majd (a Lukács könyve körüli viták hatására is) a későbbi frankfurti kritikai elméletet foglalkoztatta és kutatásait ösztönözte: mi a viszony a helyesnek tartott 'kritikai' (marxi) elmélet előrejelzései és a tényleges proletárok reakciói és politikai viselkedése között.

Bár a Lukács által előterjesztett (és ortodox marxista ellenfelei által is elvetett) tézis a maga kiélezettségében abszurd, a probléma, amelyet megfogalmazott, reális. Ez a kritikai elmélet normatív bázisának a problémája, az a kérdés, hogy milyen védhető és igazolható alapról fogalmazható meg elméleti kritika a fennálló társadalommal szemben. Lukács tézisének van egy partikuláris, korhoz kötött vonása is: egy bukott forradalom után, a hazai tényleges munkásmozgalomtól elszigetelődött ideológus fogalmazta meg. Ebből ered végletes utópizmusa. Elmélettörténetileg a legérdekesebb és legösztönzőbb az a kísérlete volt, hogy a kapitalizmus német szociológiáját összedolgozza a marxi hagyománnyal.

A kritikai elmélet

A marxi hagyomány és a társadalomtudományi gondolkozás Németországban szoros kapcsolatban volt. Láttuk ezt már a klasszikus német szociológia nagyjainál is. Egy szélesebb áttekintésnek ki kellene terjeszkedni Lukács és kritikai elmélet mellett elsősorban az ausztromarxizmus körére is. Ottó Bauernek (1881-1938) a nemzeti kérdésről írt politikai értekezése számos szociológia feltevést is megfogalmazott. Karl Rennernek (1870-1950) a jogra és a társadalmi tagozódásra nézve voltak fontos szociológiai belátásai. Talán a legérdekesebb Ottó Neurath (1882-1945) kísérlete volt, aki — számos más ötlete és tevékenysége mellett — marxista és szigorúan pozitivista alapon akart felépíteni egy általános szociológiát. Itt azonban csak a modern társadalomelméletre legmélyebb hatást gyakorló 'kritikai elméletre' térek ki.

A kritikai elmélet nem volt szociológiai jellegű. A filozófia és a politika határvidékén alakult ki. Egy ideig kísérletezett azzal, hogy egy szintetikus társadalomtudományi megközelítéssel törje át a tudományosság egyetemi struktúráit, ez a szintetikus szándék

[332] Ez a tézis természetesen körkörös: az elméletalkotó (Lukács) proletár állásponton áll, mert elmélete megfelel a proletariátus tudatának. Azt, hogy mi az igazi proletártudat, az elméletalkotó (Lukács) által a proletariátus objektív helyzetéről és az ezeknek megfelelő tudatszerkezetről tett megállapításokból lehet tudni.

azonban egyre jobban háttérbe szorult, és végül a hagyományos filozófia eszköztárával folytatta a modern, már nem kapitalizmusként, hanem megmerevedett struktúrák totális uralmaként azonosított világ kritikáját.

A kritikai elmélet kezdetei az I. világháború utáni politikai válságig és a német egyetem ugyanekkor végbemenő átalakulásáig nyúlnak vissza. Baloldali marxista értelmiségiek egy csoportja hozta létre, akik szembefordultak a szociáldemokrácia reformista és következetlen politikájával, de elidegenedtek a világforradalmi illúziókat kergető radikális, türelmetlen és az értelmiséget soraiban egyre kevésbé megtűrő kommunista párttól is.

A kritikai elmélet intézményes bázisát, a frankfurti *Institut für Sozialforschungot* Félix J. Weil alapítványa tette lehetővé. Weil egy a világháborúban meggazdagodott gabonakereskedő fia volt, későbbi önjellemzése szerint 'szalonbolsevik', aki vagyonával különböző baloldali és marxista vállalkozásokat támogatott (többek közt azt a *Malik Verlagot,* ahol Lukács könyve is megjelent). 1922-ben alapítványt tett egy baloldali kutatóintézet létrehozására a frankfurti egyetem mellett. Az egyetemmel kötött megegyezés értelmében az intézet igazgatója mindig az egyetem egyik professzora lesz, de az intézet anyagilag és kutatómunkája tekintetében független marad az egyetemtől. Az 1924-ben megnyílt intézet első igazgatója Carl Grünberg volt, aki az ausztromarxista elméleti irányzathoz tartozott. Az első években a tevékenysége a munkásmozgalom történetére összpontosult. Fontos szerepük volt Marx és Engels kiadatlanul maradt munkáinak (többek közt a nevezetessé vált *Párizsi kéziratok* néven ismert tanulmánynak) a felkutatásában és moszkvai kiadásra való előkészítésében. Az intézetnek saját épülete volt, ennek földszintjén adtak helyet az 1929-ben Frankfurtba kinevezett Mannheimnek is, aki az intézettel szervezeti kapcsolatban természetesen nem állt. Az épületet az egyetemi köznyelv *Marxburgnak* nevezte. 1929-ben Grünberg lemondott, és a helyére másfél átmeneti év után 1931 januárjában Max Horkheimer került.

■ Max Horkheimer 1895-ben született zsidó kereskedő családban. Szigorú konzervatív, vallásos szellemben nevelték, és apja hajlamai ellenére üzleti pályára kényszerítette. Ezért csak későn, 1919-ben kezdte meg filozófiai és pszichológiai tanulmányait. Korai pályája is ellentmondásos: a Freiburgban megismert tanársegéd, Martin Heidegger nagy benyomást tett rá, ugyanakkor a társadalmi igazságtalanságok miatti felháborodás a baloldali eszmék felé vezette. A marxizmus felé közeledett, de Lukácsot nem sokra tartotta. Marxista orientációja ellenére tipikusan neokantiánus témából habilitált, szobája falán pedig Schopenhauer képe függött. Politikai tekintetben passzív volt.

Horkheimer a közgazdász Friedrich Pollock segítségével erős kézzel, mondhatni autokratikusan vezette az intézetet, amely körül kiterjedt munkatársi hálózat jött létre (közülük Leo Löwenthal, Theodor Wiesengrund-Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm lettek a legismertebbek). Horkheimer azt tartotta az intézet alapvető feladatának, hogy kutatásaival segítsen megalapozni azt a dialektikus elméletet, amely kivezet a baloldali, marxista gondolkodás válságából, és megfelelően képes értelmezni a kapitalizmus új rendszerét. Ennek az elméletnek a kidolgozását tartotta feladatának. Az empirikus kutatómunkát így elképzelése szerint e cél alá kellett rendelni. Az intézet folyóirata, a *Zeitschrift für Sozialforschung* is ezt a célt volt hivatott szolgálni.

Horkheimer sejtette, hogy Németországban milyen fordulat fog bekövetkezni. Az alapítvány vagyonát sikerült kimentenie Németországból, és 1933 tavaszán az intézet minden munkatársa emigrált. A folyóiratot Párizsban, a Bouglé által vezetett *Centre de documentation sociale* segítségével adták ki, de Horkheimer az egész európai helyzetet válságosnak látva inkább az Egyesült Államok felé tájékozódott. 1934-ben New Yorkba emigrált, és itt Robert Lynd segítségével a Columbia Egyetem mellett sikerült újra létrehoznia az Intézetet *International Institute of Social Research* néven. Horkheimer ekkor már egyre inkább a tervezett dialektika-könyvvel foglalkozott. Intézete egyre rosszabb viszonyba került a *New School for Social Research* keretében működő német emigránsokkal. 1941-ben

Kaliforniába költözött, és itt írták meg Adornoval együtt a dialektika-könyv töredékét, *A felvilágosodás dialektikáját.*

1950-ben tért vissza a frankfurti egyetemre. Élete utolsó éveiben írásaiban egyre távolabb került harmincas évekbeli baloldaliságától, egyre pesszimistább hangon szólalt meg, és vallásfilozófiai problémákba mélyedt el. 1973-ban halt meg.

- Fő társadalomtudományi munkái:

A társadalomfilozófia jelenlegi helyzete és a társadalomkutatási intézet hatáskörébe tartozó feladatok (1931) (fordította: Csörgő Barbara), in: Felkai Gábor — Némedi Dénes - Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. században,* Budapest: Új Mandátum, 2000,488-497. (TJH)

(Hrsg.): *Studien über Autorität und Familie,* Paris: Alcan, 1936 (SAF)

Hagyományos és kritikai elmélet (1937) (fordította: Gelléri András), in: Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitivizmus-vita a nyugatnémet szociológiában,* Budapest: Gondolat, 1976, 43-116. (HKT)

(Theodor W. Adornoval): *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek* (1944) (fordította: Bayer József — Geréby György — Glavina Zsuzsa — Vörös T. Károly), Budapest: Gondolat — Atlantisz, 1990

A társadalomkutatás programja

Horkheimer 1931-es, az intézet általa elképzelt programját bemutató előadása a filozófia helyzetének áttekintésével és kritikájával indult. A helyzetet összefoglalóan a következőképpen jellemezte:

> „A filozófia és a megfelelő egyes tudományágak viszonyát nem szabad úgy értelmezni, mintha a filozófia foglalkozna a döntő problémákkal, miközben a tapasztalati tudományok által megtámadhatatlan elméleteket, saját valóságfogalmakat, a teljességet átfogó rendszereket konstruál, ezzel szemben viszont a ténykutatás a maga hosszú, unalmas, ezer részkérdésre ágazó egyedi vizsgálatait végzi, hogy végül a specializmus káoszában végezze." (TJH 493.)

A megfogalmazás is mutatja, hogy Horkheimer a filozófia és a szaktudományok kialakult rendszeréhez képest egy új elképzelést vázolt fel.

> „Manapság inkább arra van szükség ... hogy aktuális filozófiai kérdések feltevése révén olyan vizsgálódásokat szervezzünk, melyek során filozófusok, szociológusok, nemzetgazdászok, történészek és pszichológusok folyamatos munkaközösségekben egyesülnek, és együtt teszik azt, ... amit minden igazi kutató mindig is tett: a legkifinomultabb módszerek alapján kutatják nagy eredményeket megcélzó filozófiai kérdéseiket...". (TJH 493-494.)

A kooperatív kutatás célja tehát egy közös probléma kutatása, amely problémát elsősorban a filozófiának kell felvetni. Horkheimer érthetően már ekkor arra a nagy dialektika-könyvre gondolhatott, amely a kritikai gondolkodásban is tapasztalható válságot megoldaná. A filozófia vezérszerepét emelte ki az is, hogy Horkheimer a kooperációt mint tervszerű irányítást fogta fel. Céljának azt tartotta, hogy létrehozza „a tervszerű munka diktatúráját a filozófiai konstrukció és az empíria egymásmellettisége felett a társadalomtan területén." (TJH 494.)

A problémákról magukról a bemutatkozó előadás keveset árult el. A gazdasági élet, az individuális pszichikai élet és a kultúra területeinek vizsgálatát tűzte ki célul mint

empirikus témákat. Ez megfelelt az intézet munkatársi köre összetételének: Friedrich Pollock volt a gazdaságtan, Erich Fromm a pszichológia, Leo Löwenthal és Theodor W. Adorno a kultúra specialistája. A speciális kérdés, amelyet ezután Horkheimer felvetett, már többet árult el: „Milyen összefüggések mutathatók ki egy meghatározott társadalmi csoportban, meghatározott időn belül, különböző országokban e csoportnak a gazdasági folyamatban betöltött szerepe, az egyes tagok pszichikai struktúrájában végbement változások és a rájuk a társadalom egészében mint összességre ható és általa létrehozott gondolatok és intézmények között." (TJH 495-196.) Ez valóban nem szorosan szaktudományi kérdésfeltevés volt, hiszen egy gazdaságelméleti hipotézistől függött, és a gazdasági helyzet és politikai viselkedés közötti pszichikus közvetítőket állította a középpontba. Ha a kifejezés nem is szerepelt Horkheimer előadásában, akkor is egyértelmű volt, hogy ez a kutatási program is az osztálytudatot kívánta vizsgálni — a lukácsi megközelítéstől mind elméleti, mind politikai tekintetben eltérő módon.

Tekintély és család

A Horkheimer által felvetett kérdés kutatása gyorsan elkezdődött. Egy nagyszabású, Európában teljesen újszerű empirikus vizsgálat körvonalai kezdtek kibontakozni. 1931-ben munkásoknak (nyomdászoknak, tetőfedőknek és művezetőknek) és alkalmazottaknak[333] 3000, egyenként 271 kérdést tartalmazó kérdőívet küldtek ki, ezek közül 1150-et kaptak vissza. 1933 után Svájcban 1000 fiatallal töltettek ki egy kérdőívet.[334] Párizsban Paul Honigsheim irányításával 2651 kérdőívet töltettek ki. Angliában és az Egyesült Államokban is elkezdődött egy kérdőíves kutatás. A vizsgált témakörök szakértőit is megkérdezték: 1932-ben a szexuális erkölcs problémájáról 245 orvost, 1933-1934-ben a család és tekintély témája kapcsán 251 ifjúsággal foglalkozó értelmiségit mint szakértőt. (SAF 231-469.) Ezeket a kérdőíves vizsgálatokat 24, a család kérdését tárgyaló szakértői tanulmány egészítette ki. A tanulmányok szerzői között szerepeltek Karl Wittfogel, Ernst Manheim, Rónai Zoltán, Marie Jahoda, Paul Honigsheim. Röviden: az európai társadalomtudomány történetében páratlan méretű interdiszciplináris, egyszerre elméleti és empirikus kutatás indult el. Horkheimer azt írta, hogy a kutatásban az amerikai társadalomkutatás volt a minta. (SAP x.) A harmincas évek elején azonban még az Egyesült Államokban sem kezdeményeztek hasonló jellegű kutatásokat. A munka azonban megrekedt ebben a fázisban, a kitöltött kérdőívek egy része el sem jutott a szervezőkhöz.[335] Ebben a megrekedésben nagy szerepet játszott az, hogy Horkheimer fokozatosan elvesztette az interdiszciplináris társadalomkutatás iránti érdeklődését.

Amikor a kutatás — még Németországban — elkezdődött, a vezető szempont az anyagi és szellemi kultúra kölcsönhatásának, konkrétan a kényszer és a tekintély viszonyának a vizsgálata volt. Mint Horkheimer a bevezető tanulmányban kifejtette, a kényszernek a történelemben játszott tagadhatatlan szerepe nem ad magyarázatot arra, hogy miért marad fenn az osztályuralom akkor is, amikor — Marx megfogalmazását használva — a fennálló tulajdonviszonyok és életformák a társadalmi erők béklyóivá váltak. (SAF

[333] Az alkalmazottak száma és aránya az 1920-as években Németországban is gyorsan nőtt. Az irántuk megmutatkozó érdeklődést mutatta az Intézethez közel álló művészetszociológiai érdeklődésű Siegfried Kracauer (1889-1966) 1930-ban megjelent riportsorozata: *Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland.*

[334] E felvétel kapcsán a megjelentetett kötetben Paul Lazarsfeld írt egy elemzést, és ezt arra használta fel, hogy rövid módszertani oktatásban részesítse az olvasókat — és a szerzőtársakat. (SAF 353 sk.)

[335] A munkás- és alkalmazottfelvétel megmaradt anyagát csak 1980-ban dolgozta fel Wolfgang Bonfi. Lásd Fromm, Erich: *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches.* Bearbeitet und herausgegeben von W. Bons. Stuttgart: DVA. 1980

13.) A tekintély *(Autorität)*[336] fogalma azt a tényállást fejezi ki, hogy az egyének hajlandóak alávetettségben, idegen akarattól való függőségben élni.

„Az egyes korszakok egész kulturális apparátusának egyik funkciója az volt, hogy az embernek ember feletti szükségszerű uralmát, amely a történelem eddigi alakját meghatározta, az alávetettek szívében is megerősítsék; ezen apparátus eredménye és egyben mindig megújuló feltétele a tekintélybe mint a történelem részben produktív, részben akadályozó hajtóerejébe vetett hit." (SAF 22.)

Horkheimer áttekintve a tekintély történetét azt emelte ki, hogy a tekintély elleni lázadás gyakran átcsapott a tekintély felmagasztosulásába, illetve a személyes tekintély helyére a dologi hatalmak alá való vetettség került. (SAF 30,39.) A tekintélyelvű rendszer, a totális állam megjelenése tehát Horkheimer szerint — és ez volt a kritikai elmélet fasizmuselméletének a magva — nem a polgári liberális tekintélyi viszonyok felborítását, hanem éppen kiteljesedését jelentette. A vezér hatalmi tekintélye is csak a mélyebben fekvő polgári viszonyokból értelmezhető. Horkheimer szerint nem a vezér és követői közti (szociálpszichológiai) viszonyból magyarázható a totális hatalom.

„Inkább úgy áll a dolog, hogy ez az új, ma a gondolkodás és érzelmek előterében álló tekintélyi viszony is csak azért lehetséges, mert ama másik mindennapibb és ugyanakkor mélyebb [ti. a gazdasági tekintély és függőség] még nem vesztette el a hatalmát, azt a hatalmat, amelyet természetesen ez az új tekintély is alátámaszt." (SAF 42.)

Horkheimer tanulmányában éppen ezért nem sokat szólt arról a szerepről, amelyet a család játszott a tekintélyi viszonyok reprodukciójában, hiszen a fasizmust mint a kapitalizmus totális kiteljesedését értelmezte. Ez még a kutatásnak azt a fázisát tükrözte, amikor inkább az anyagi viszonyok és a pszichés beállítottságok, a kultúra közti kapcsolatot tartották fontosnak. A tekintély és család kérdésének összekapcsolását, a családnak a tekintélyi viszonyok reprodukciójában játszott szerepét elméletileg Erich Fromm világította meg.

■ Erich Fromm 1900-ban született. Apja kereskedő volt. 1922-ben Alfred Webernél doktorált. 1924-ben ismerkedett meg a pszichoanalízissel. A marxi elmélet és a pszichoanalízis integrációjára törekedett. 1929-ben az intézet épületében létrehozta a *Frankfurter Psychoanalytisches Institutot,* amely a második ilyen volt Németországban. 1933-ban az Egyesült Államokba emigrált. Közreműködése a családra és tekintélyre vonatkozó kutatást összegző kötet létrejöttében meghatározó volt. A harmincas években még részt vett az intézet munkájában, de kapcsolata vele egyre inkább meglazult. Horkheimerhez fűződő viszonya egyre ellenségessebbé vált. Jövedelmező pszichoanalitikus rendelője volt, emellett több sikeres, népszerű könyvet írt. 1980-ban halt meg.

• Fő szociológiai művei:
Sozialpsychologischer Teil, in: Horkheimer, Max (Hrsg.): *Studien über Autoritat und Familie,* Paris: Alcan, 1936 (SAF 77-135.)
Menekülés a szabadság elől (1941), Budapest: Akadémiai, 1993

Fromm elméletét[337] az empirikus kutatási fázis lezárulása után írt, a kutatást bemutató kötet gerincét alkotó tanulmányból lehet megismerni. A kiindulópontot a tekintély

[336] A latin *auctoritas* törvényen, hivatalon alapuló, az (önkéntes) elismertség értelmében vett tekintélyt vagy elismert, elfogadott hatalmat jelentett, és ez a jelentéstartalom a szót megváltozott alakban használó európai nyelvekbe is átkerült.

[337] Frommról lásd Erős Ferenc: *Pszichoanalízis, freudizmus, freudomarxizmus,* Budapest: Gondolat, 1986,185 sk.

fogalmának átértelmezése képezte. Fromm a tekintélyi viszonyban elsődlegesnek a pszichés komponenst tartotta: „... tekintélyről csak akkor beszélhetünk, ha a kényszert belsőleg nem csak mint olyat érzékelik, hanem a kényszer érzelmi viszonyokkal egészül ki, vagy általuk erősíttetik meg." (SAF 79.) A kérdés tehát az, hogy honnan származik ez az érzelmi kiegészítés, amely a hatalomnak való alárendelést még erősebbé teszi, amely miatt az egyének pozitívan élik meg az alárendeltségüket. A választ Fromm természetesen Freud felfogásának átértelmezése, 'szociologizálása' révén találta meg. Freud elmélete ugyanis választ tud adni arra a kérdésre, „... miképpen lehetséges az, hogy a társadalomban uralkodó erőszak valóban annyira hatékony legyen, amennyire ezt a történelem mutatja." (SAF 83.)

Fromm a felettes én freudi fogalmából indult ki. A freudi felfogás szerint az ösztöntendenciák, az ösztönén *(Es),* az ésszerűséget és realitásérzéket képviselő én (Ich) mellett a lelki fejlődés legkésőbbi terméke az önmegfigyelés, a lelkiismeret, a viselkedésellenőrzés funkcióját megvalósító felettes én *(Über-Ich).* Ennek kialakulásában meghatározó szerepe van a gyermek-szülő, mindenekelőtt a gyermek-apa viszonynak. A szülők, az apa alakjában a gyermekkel a társadalmi hatalom kerül szembe. Ugyanakkor az apa pozitív viszonyulás tárgya. A felettes én nem más, mint az apával való azonosulás révén belsővé tett társadalmi ellenőrzés.

> „A felettes én újra és újra a tekintély uralkodó társadalmi hordozóira vetül ki, másképpen fogalmazva, az egyén a tényleges tekintélyeket saját felettes énjének a tulajdonságaival ruházza fel. ... Ezáltal azonban lehetőség nyílik arra, hogy ezeket a tekintélyeket belsővé és a felettes én hordozóivá tegyék." (SAF 84.)

A freudi elmélet átértelmezése tehát magyarázatot kínál arra, hogy az egyén miért képes a társadalom uralkodó hatalmait pozitív tulajdonságokkal felruházni, miért vannak pozitív érzelmei irányukban. Minthogy a társadalmi ellenőrzés, a társadalmi ideálok belsővé tevését biztosító szerkezet a családi kapcsolatok, nevelés révén alakul ki, az is érthető, hogy miként kapcsolódik össze a tekintély és a család problémája.

Az apához való viszony kétértelmű: a gyermek az apa szeretetét keresi, ugyanakkor szorong tőle. Ennek a szorongásnak a forrását Freud a pszichoszexuális fejlődésben, az ún. Oidipusz-komplexusban találta meg. E szorongás konstitutív jelentőségű a felettes én alakulása szempontjából: bénítóan hat az énre, egyben megerősíti a felettes én, a tekintély jelentőségét. (SAF 104.) Az apa, akinek Freud kulcsjelentőséget tulajdonított ebben a folyamatban, Fromm szerint nem pusztán egy családi funkció hordozója, hanem a társadalmi hatalom képviselője is, „... a gyermekkel szemben (időbeli vonatkozásban) a társadalmi tekintély közvetítője, azonban (tartalmi tekintetben) annak nem előképe, hanem leképeződése." (SAF 88.) Ez azt jelenti, hogy a család, az apa társadalmi helyzetétől függően alakul az apa-gyermek viszony, és ennek megfelelően a különböző társadalmi csoportokban, osztályokban eltérő mintát követ az egyén személyes fejlődése, eltérő lesz az apával való kikerülhetetlen konfliktus kimenetele, eltérő jellegű lesz a felettes én, máshogy alakul a tekintélyhez való viszony is. Ezzel kapcsolatban Fromm csak néhány vázlatosan jellemzett típust mutatott be. A parasztcsaládban a viszonyban úgymond alig jelenik meg a szeretet, halálos gyűlölet kapcsolja össze apát és az általa kizsákmányolt fiút. Az alkalmazotti családban a gyermek egyrészt alkalmat nyújt arra, hogy az apa kiélje uralmi vágyát, másfelől a fiúnak kell(ene) elérnie mindazt, amit az apa nem tudott megvalósítani, ezért itt szeretet és gyűlölet keveredik. A városi orvos családjában viszont a „szeretetteljes támogatás és barátságosság" uralkodik. (SAF 88-91.) Az empirikus kutatások feladata lett volna, hogy adatokat nyerjenek a hatalom-

hoz való viszony és a családi nevelés összefüggéséről. E tekintetben értékelhető eredményeket alig nyertek.

Fromm legeredetibb állításai a hatalomhoz való pozitív viszony értelmezésével kapcsolatosak. A felettes én egyik funkciója az, hogy a kielégíthetetlen vagy a belsővé tett elvárásokkal összeegyeztethetetlen ösztöntendenciákat elfojtsa. Ez patologikus lelki fejlődést eredményez. Míg Freud a patologikus lelki fejlődés, az elfojtás forrását az egyéni élettörténetben találta meg, Fromm a patológiák forrását a társadalmi állapotokban látta. Hosszasan foglalkozott azzal, hogy „... olyan társadalmi körülmények közt, amelyek az én megerősödését egy bizonyos szinten túl megakadályozzák, az ösztönelfojtás feladata csak a hatalomhoz és az azt a belső lelki életben képviselő felettes énhez való irracionális érzelmi viszony segítségével oldható meg." (SAF 110.) Minthogy az egyén fejlődése során azonosult az apa által reprezentált tekintéllyel, azt belsővé tette, ezért jelenik meg az alávetettség irracionális elfogadása, „az engedelmeskedés és az alárendelődés kapcsán érzett öröm, amely annyira széles körben elterjedt ...". (SAF 110.) Azt a jellemet, amely az alárendelődést nem negatív, hanem pozitív élményként éli meg, amely örömet talál abban, ha parancsolnak neki, Fromm autoritermazochisztikus, illetve szadomazochisztikus jellemnek nevezte. (SAF 115.)

Fromm e szadomazochisztikus jellem elemzése kapcsán a freudizmus képviselői közül Wilhelm Reichra és elsősorban Karén Horney-ra hivatkozott, mint elméleti előzményekre. Mazochisztikus e jellem azért, mert élvezetet talál abban, ha őt magát elnyomják.

> „Ha e jellem hatalmat érzékel, szinte automatikusan tisztelnie és szeretnie kell azt. ... Boldog, ha parancsokat követhet, feltéve, hogy e parancsok egy olyan hatóságtól származnak, amelytől ő hatalma és fellépésének biztonsága miatt félhet, de amelyet ugyanezért tisztelhet és szerethet." (SAF 115-116.)

A felettes én kialakulásának mechanizmusa, az apa figurájához kapcsolódó szorongás ugyanakkor megmagyarázza azt is, hogy miért annyira ambivalens a felsőbbséghez, a hatalomhoz való viszony. Ez az ambivalencia nemcsak a szeretet és félelem keverékében mutatkozik meg, hanem a hatalommal való lelki azonosulás miatt a hatalomnak alávetettek iránti beállítottságban is. „Ugyanaz az automatizmus, amely benne a hatalom iránt félelmet és, ugyan ambivalens módon, de szeretetet is ébreszt, megvetést és gyűlöletet kelt benne a gyengeséggel szemben." (SAF 117.) Ez ennek a jellemnek a szadisztikus komponense, amely ugyanannak a lelki-fejlődési mechanizmusnak az eredménye, mint a mazochisztikus önalávetés.

Fromm szerint a társadalomszerkezetnek a családszerkezet közvetítésével gyakorolt hatása magyarázza ezt a sajátos jellemfejlődést. A szado-mazochisztikus típus ebből a szemszögből eredmény, a társadalmi viszonyok produktuma.

> „A tekintélyelvű társadalomban a gazdasági struktúra hozza létre a szadomazochisztikus jellemet, amely a tekintélyelvű hierarchia miatt szükséges. ... A társadalmi és ezért az egyéni élet relatív átláthatatlansága végletesen reménytelen függőséget teremt, amelyhez az egyén úgy alkalmazkodik, hogy szadomazochisztikus jellemstruktúrát alakít ki." (SAF 117-118.)

Ugyanakkor ez a jellemszerkezet funkcionális az elnyomó társadalmi rend fenntartása szemszögéből, hozzájárul annak fennmaradásához. „A tevékenység a mazochisztikus jellem szempontjából azt jelenti, hogy aláveti magát a történelemben sorsszerűen adottnak, és egy fensőbb hatalom megbízatását követve tesz meg minden tőle telhetőt." (SAF

120.) Fromm is elfogadta ekkor azt a Horkheimer körében kialakult szemléletet, amely a totális uralommá vált kapitalizmust szinte teljesen zárt, tökéletesen működő uralmi gépezetnek látta, amelyben az egyének is megtalálják torz jellemstruktúrájuk késztetéseinek a kielégülését. Ez elsősorban természetesen arra szolgált, hogy megmagyarázza a nácizmus tömegtámogatottságát. Ebben a rendszerben, ahol a parancsadó és az engedelmeskedő közti távolság áthidalhatatlan, „... az alávetettnek meg kell elégednie a helyével, ki kell békülnie azzal, hogy boldogságát a hatalmasok akaratának való örömteli alávetésben találja meg, és abban, hogy részesülhessen ragyogásukból...". (SAF133.) Miképpen lehet felfedezni a szadomazochisztikus jellemet? A munkás- és alkalmazotti felmérés ismertetésének végén az összefoglalás készítője, Hilde Weiss két típust állított egymással szembe:

„Az a típus, akinél a kiakasztott képek családi fotográfiák, égetett famunkák vagy háborús ábrázolások voltak, aki a modern építészetet csúnyának találta, aki úgy vélte, hogy a sorsáért mindenki maga felelős, általában úgy találta, hogy a gyerekeket nem kell szexuálisan felvilágosítani, és hogy a nevelés nem nélkülözheti a verést. Az, aki politikai vezetők képeit akasztotta ki a falra, aki a modern lakótelepeket szépnek találta, az egyén sorsáért a társadalmi feltételeket és a nevelést találta felelősnek, hajlott a szexuális felvilágosításra és a testi fenyítés ellenfele volt." (SAF 271.)

A két egymással szembeállított típus két eltérő kulturális mintázatot képviselt. Ezt a két kulturális mintázatot kapcsolatba lehetett hozni politikai álláspontokkal. A probléma azonban az volt, hogy a Fromm által kifejtett elképzelés a jellemstruktúra és a politikai viselkedés közti erős és funkcionális összefüggést emelte ki. A felmérések segítségével feltárt kulturális mintázatok ebben közvetítő szerepet játszottak volna, de tisztázatlan maradt, hogy miként határozza meg a jellemstruktúra a kulturális értékválasztást. A jellem, a kultúra és a politika közötti összekapcsoló szálak kidolgozatlansága és a totális kapitalizmus tökéletes funkcionális összefüggésének feltételezése miatt néhány általános megjegyzésnél többet nem lehet arról találni, hogy milyen lehet a *nem* szadomazochisztikus jellem. „A sorshoz való igazodás a mazochista heroizmusa, a sors megváltoztatása a forradalmáré." (SAF 121.)

A félbemaradt empirikus kutatás több kérdésfeltevését az a nagyszabású vizsgálatsorozat vitte tovább, amelyet már egy lényegesen megváltozott társadalomtudományi eszköztárral egy kaliforniai kutatócsoport végzett el, és amelynek az eredményei 1949-1950-ben *Studies in Prejudice* címmel jelentek meg. A tekintélyről és családról végzett kutatásokhoz leginkább a tekintélyelvű személyiségről Theodor W. Adorno részvételével végzett kutatások álltak közel, de a politika, a kultúra és a jellemfejlődés közti összefüggés itt is homályban maradt.[338]

Tradicionális és kritikai elmélet

Horkheimer az emigrációban egyre távolabb került a felvázolt interdiszciplináris, empirikus komponenseket tartalmazó kutatástól. 1937-ben publikált esszéje, *Hagyományos és kritikai elmélet* amellett, hogy nevet adott annak a megközelítésnek, amely a frankfurti intézethez kapcsolódott, ennek az eltávolodásnak a dokumentuma.

[338] Lásd Adorno, Theodor W. — Frenkel-Brunswik, Else — Levinson, Dániel J. — Sanford, Nevitt R.: *The Authoritarian Personality,* New York: Norton and Company, 1950; egy részlete magyarul: Adorno, Theodor W.: Típusok és tünetegyüttesek, in: Csepeli György (vál.): *Előítéletek és csoportközi viszonyok,* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1980, 237-289.

A tanulmány a hagyományos és (a Marxra való utalás elkerülése céljából választott új néven) kritikai elmélet radikális különbségét tételezte. Ez a radikalizmus azonban látszólagos. Míg Horkheimer korábbi elképzelése csírájában tartalmazott egy, a bevett tudományosságtól érdemben különböző tudományfelfogást, itt ez teljesen összezsugorodott.

Horkheimer a tanulmányában hosszan vázolta a 'hagyományos' elméletet, amely úgymond a 'sikeres természettudományokat' utánozza. (HKT 46.) Az elmélet ilyen (hipotetikus-deduktív) alakja megfelel társadalmi funkciójának: a fizikai természet, a gazdasági és társadalmi mechanizmusok kezelésének. (HKT 50.) A tudomány uralmi tudás,[339] a munkamegosztás részmozzanata. Horkheimer ennek a hagyományos elméletnek a szemére vetette, hogy „a társadalomban a többi tevékenységforma mellett áll, anélkül, hogy közvetlenül áttekinthető lenne az összefüggés az egyes tevékenységek között." (HKT 54.) Ez mintha Lukácsnak az eldolgiasodásról és a totalitás lehetetlenségéről szóló tézisét visszahangozná. És valóban: Horkheimer is kitért a valóság 'tényszerű' jellegére (az eldologiasodás kifejezést kerülte), az egyén és társadalom közti szakadásra. (HKT 56-57.) Horkheimernek ezek a megjegyzései összhangban vannak azzal a tudományértelmezéssel (pl. Borkenaunál és Flecknél), amely a hagyományos kontemplatív tudásfelfogást egyfajta 'szociologizáló' megközelítéssel váltja fel. Horkheimer azonban érdemben kevés újat mondott erről a fennálló uralmi rendbe[340] illeszkedő tudományosságról azon túl, amit már Lukács is kifejtett (azonkívül, hogy igen erőteljesen kifejezésre juttatta a matematizáló módszerekkel szembeni ellenszenvét).

Amikor Horkheimer a hagyományos elméletről azt mondta, hogy az „pozitív társadalmi funkciót gyakorol" (HKT 63.), akkor ebben egy a marxi hagyományban gyökerező felfogás jelent meg. Ennek a hagyománynak a része ugyanis az a gondolat, hogy bármennyire eldologiasodott, részekre szabdalt is a tevékenység, a történelmi folyamat része, és mint ilyen a jelen állapot meghaladásának előfeltétele. Amikor Horkheimer arról írt, hogy a filozófia, amely önmagát a világtól függetlennek és szabadnak hiszi, „egyben leplezett utópia is" (HKT 55.), vagy hogy a tudomány „lehetősége szerint nemcsak a jelen, hanem egy igazságosabb, differenciáltabb és harmonikusabb kulturális Egész eleme is" (HKT 63.), azt a gondolatot fogalmazta újra, hogy a társadalmi rend megújulása csak azokon az alapokon képzelhető el, amelyek a régi világban kialakulnak.

A tanulmány felépítése azt sugallta, hogy ezzel a termelés és uralom rendjébe beépült tudományossággal szemben létezik legalább lehetőségként egy másfajta tudományosság is, éppen a kritikai. Amikor Horkheimer ennek a tárgyalására tért át, e kritikai elmélet lényegét a következőképpen jelezte: „Van aztán egy olyan emberi magatartás *(Verhalten),* amelynek tárgya maga a társadalom." (HKT 64-65.) Fontos észrevenni, hogy Horkheimer itt nem egy másfajta tudományos vagy filozófiai tevékenységi módra utalt, hanem a tudományos vagy filozófiai tevékenység tárgyával kapcsolatos beállítottság megváltozására.

> „Ez a magatartás nem arra irányul, hogy megszüntessen bizonyos visszásságokat, ellenkezőleg: ezek szerinte szükségképpen összekapcsolódnak az egész társadalmi berendezkedéssel... nem arra irányul, hogy valami jobban működjön ebben a struktúrában...". (KHT 65.)

E kritikai 'magatartás' szubjektumai' a fennállót mint ésszerűtlent ragadják meg. (KHT 66.) A kritikai 'magatartást' tehát a hagyományos elmélettől nem az különbözteti meg,

[339] „A társadalmi munkamegosztásban a tudósnak megfogható rendbe kell sorolnia a tényeket, és úgy kell gondoznia őket, hogy ő maga és mindazok, akiknek fel kell használniuk ezeket, lehető legtágabb tartományuk felett uralkodhassanak." (HKT 53.)

[340] A 'kapitalizmus' terminust Horkheimer itt már kerülte.

hogy mit állít, hanem hogy miként viszonyul az állítások tárgyához. A kritikai magatartásnak a hagyományos elmélettel szembeni ellentéte „nem annyira tárgyaik, mint inkább szubjektumuk különbségéből fakad.“ (HKT 68.) Bizonyos szempontból a kritikai 'magatartásra' alapozott elmélet radikálisan különbözik a hagyományostól: ez az általános 'hozzáállás'. Más szempontból a különbség értelmezhetetlen: korábbi programjával ellentétben Horkheimer itt már nem beszélt arról, hogy egy másfajta tudományos gyakorlatra lenne szükség. A kritikai elmélet, amennyiben tudományos, nem jár el máshogy, mint a tradicionális: „egy ésszerűen megszervezett eljövendő társadalom érdekében a jelenlegit kritikailag átvilágítja és a szaktudományokban kialakult hagyományos elméletek segítségével felépíti.“ (KHT 95.) A korábbi kooperatív tudományosságról már nem esett szó. Az erre irányuló kinyilvánított szándék hiánya megfelelt annak, hogy Horkheimer az intézet tevékenységében is egyre inkább leépített mindent, ami nem a tervezett és a hagyományos filozófia módjára készülő dialektika-könyvet szolgálta. Ebből viszont a másik oldalon az adódott, hogy mint tudomány, a hagyományos elmélet Horkheimer számára érvényes maradt.

Amikor Horkheimer arról írt, hogy bizonyos hagyományos hipotézisek igazolódása vagy kudarca nem érinti a kritikai elméletet (HKT *75.),* természetesen arra gondolt, hogy a munkásosztály forradalmasodására vonatkozó marxi hipotézisek kudarca ellenére is fenn kell tartani a fennálló világgal szembeni kritikai beállítottságot. A tanulmány körbejárta azt a kérdést, hogy milyen társadalmi erő lehet e kritikai beállítottság társadalmi bázisa, és — érthető módon — nem talált semmit. A kritikai elmélet problémája így abba a kérdésbe húzódott vissza, hogy miként lehet a fennálló rossz egész bírálatát és elvetését filozófiailag megalapozni. Ez fontos és tanulságos, máig érvényes filozófiai kérdés maradt, de a társadalomtudományi és szociológiai kutatással való kapcsolatát elveszítette.

A nagy és 'rosszul ismert' német szociológia

A szociológiában kicsit is járatosak előtt nem kell indokolni, hogy miért 'nagy' szociológia a német. Weber, Simmel és (kisebb mértékben) Mannheim ma is 'élő' szociológusnak számítanak. Miért lenne akkor 'rosszul ismert'? 'Rosszul ismerni' nem csak azt jelenti, hogy semmit nem tudunk az ismeret tárgyáról. Ebben a tekintetben a német szociológiát igen 'jól' ismerjük, hiszen a róla szóló irodalom a szó szoros értelmében könyvtárnyi. Sokat tudunk a személyekről is. 'Rosszul ismerjük' elsősorban azért, mert az az emlékezet-munka, amelynek a német szociológusok a tárgyai voltak, kiemelte őket a környezetükből, és ezért hamis képet alkotott róluk. E helyen röviden összefoglalom, amit az előzőekben már bővebben kifejtettem.

A kapitalizmus klasszikus szociológiájával kapcsolatban a 'rosszul ismerés' eredménye az, hogy annak tartjuk őket, amik nem voltak: szociológusoknak. Paradox dolog, hogy az a roppant ismeretanyag, amely ebben a rövid időszakban felhalmozódott, és amelyet a későbbi szociológia oly nagy mértékben hasznosított, a szociológiai intézményes tudományosságon *kívül* keletkezett. Ezzel függött össze, hogy ez a nem szociológusok által kidolgozott szociológia interdiszciplináris tudott lenni. A korai intézményes szociológia teljesítményeit az korlátozta — mint azt az amerikai példán látni lehet -, hogy beszorult egy kis intellektuális tőkével rendelkező tudományosság korlátai közé. Az I. világháború előtt működött német szociológusokat ez az intézményes, professzori tudományosság nem korlátozta.

Máshogy ismerjük 'rosszul' a weimari korszak szociológiáját. A szociológiai emlékezet egyrészt elfeledkezett a gyors és az amerikaihoz hasonló intézményes növekedés-

ről, amely persze éppen a korai amerikai szociológiához hasonló tudományosságot eredményezett. De azt sem tartja számon ez a szociológiai emlékezet, hogy a sok tekintetben Max Webert követő tudás- és kultúrszociológia egy sajátos, az ötvenes években intézményessé vált szociológiai kutatási programtól eltérő kutatási irányzatot kezdeményezett. Ennek az irányzatnak számos elemét felhasználták azok, akik a XX. század utolsó harmadában módosítani kívánták a modern empirikus szociológia kutatási modelljét. Ez a részleges újjáéledés sem változtat azon, hogy a weimari időszakban elkezdődött kultúrszociológiai kutatás megszakadt, nem tudott kiteljesedni. A vesztesek közé tartozik, és rájuk is kell emlékeznünk.

De mortuis nil nisi bene — a halottakról csak helyesen, igazságosan, 'jól' beszéljünk.

III. rész

A szociológia az Egyesült Államokban

A 'kivételes' Amerika

Az Egyesült Államok közgondolkozásában a XIX. században széles körben elterjedt az amerikai 'kivételesség' és a 'közösség' eszméje. Ezek a gondolatok jelentős mértékben hatottak az amerikai 'klasszikus szociológiára' is.[1]

Az Egyesült Államok 'kivételes', mert nem hurcolta magával az óvilági terheket, már létrejötte pillanatában az egyéni és társadalmi boldoguláshoz legmegfelelőbb formákat teremtette meg. Közhelynek számít, hogy az Egyesült Államokban nem léteztek azok a tradicionális 'feudális' struktúrák, amelyek Európában a romantika korszakában a hagyomány és a közösség jelentőségének megfogalmazásához és annak a társadalmi gondolkodásra való átörökítéséhez vezettek. Ez az állítás téves, gondoljunk a régi amerikai Délre és annak tovább élő hagyományára, valamint az új-angliai, főleg kereskedőcsaládok pszeudoarisztokráciá jára.

Az 'amerikai kivételesség'[2] eszméjében lényeges elem az az elképzelés, amelyet Alexis de Tocqueville annak idején olyan sikerrel fordított át az európai liberális közbeszédbe: egy olyan hatalmas, kiegyensúlyozott, demokratikus köztársaság alakult ki itt, amely — úgymond — kikerülheti mindazon bajokat, amelyek a múltban a köztársaságok bukását okozták: a szegénységet, az osztálykonfliktusokat, a modern város veszedelmeit. Amerikában a haladás nem fog olyan válságokkal járni, mint Európában — hiszen ez az ország a földtulajdonos farmerek és az önálló iparosok önigazgató községekből *(közösségekből)* álló országa. Sokan vélték úgy, hogy ez a társadalom 'tökéletesnek' született, itt tehát nem az intézményi struktúrák megváltoztatásán kell dolgozni (mint a 'régi rend' maradványaival küszködő Európában), hanem e struktúrák fejlesztésén, a bennük rejlő lehetőségek kibontakoztatásán. Ebben az értelemben az Egyesült Államok úgymond már régen túl van a történelmen, ha történelmen az egyetlen racionális társadalmi rend útjában álló akadályok eltakarításának folyamatát értjük.

A 'kivételesség' eszméje rokon azzal a gondolatkörrel, amelyet 1893-ban Frederick J. Turner a 'határ' kapcsán fogalmazott meg. A 'határ' a civilizáció és a vad természet érintkezési felülete. Turner szerint az amerikai történelmet lényegi vonásaiban meghatározta a Nyugat felé való terjeszkedés, az új és új területek elhódítása a természettől, a 'határ' Nyugat felé tolása. Ebben a folyamatban mindig újraszületett egyfajta mentalitás és közösség. „Az amerikai jellemet meghatározó erők ebből az állandó újjászületésből, az amerikai élet folyékonyságából, a nyugati terjeszkedésből és a belőle adódó új lehetőségekből, az egyszerű primitív társadalommal való folyamatos kapcsolatból erednek.“[3] Turner gondolatában az egyszerűség, a természettel való közvetlen konfrontáció,

[1] Természetesen az egész fejezetben az Amerikai Egyesült Államokról és az ott művelt szociológiáról lesz szó. A körülményességet kerülendő számos helyen kénytelen leszek — mint az egyébként az irodalomban is sajnálatos módon szokásos — *totum pro parte* az 'amerikai' jelzőt használni a pontosabb kifejezés helyett.

[2] Lásd Ross, Dorothy: *The Origins of American Social Science,* Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 23 sk.

[3] Frederick J. Turner: The Significance of the Frontier in American History, idézi Ross, i. m. 271.

az ebből fakadó nyerseség, a civilizációs degeneráltságtól való mentesség játszotta a fő szerepet. Ebben az értelemben a határgondolat egyfajta kései romantikus rousseau-izmus volt. Ez az eszme, párosulva az önigazgató demokratikus község ideáljával, az amerikai közösséggondolat meghatározó eleme lett.

A 'Gilded Age' és a progresszív korszak

A XIX. század utolsó harmadában, a polgárháború utáni rendkívül gyors átalakulásban másról sem volt szó, mint a 'kivételesség' megszűnéséről. Mindenekelőtt Amerika vidéki (rurális), agrárjellege halványult el. Európai értelemben vett falvak Amerikában sosem léteztek. A lakosság zöme 1860-ban nem városi településeken (elszórt farmokon, kisebb településeken) élt, 31 millióból 25 millióan. A népesség 1910-re megháromszorozódott, és ennek a 92 millió embernek már csak valamivel több mint a fele, 50 millió volt Vidéki'. Még mindig többségben voltak tehát, de a városiak egyre többen, és a 42 millió városi jelentékeny része óriás városokban lakott. New Yorkban már közel 5 millióan éltek, és különösen gyorsan nőtt Chicago, ahol a lakosság száma 1860 és 1910 között meghússzorozódott (112 000-ről 2 200 000-re). 1910-ben a 63 nagyvárosi körzetben (93, 100 000-nél nagyobb lakosságú város körzetében) élt 37 millió ember, azaz a városi lakosság 88%-a. A XX. század elejének Amerikája már nem Tocqueville által idealizált kisvárosi-vidéki ország volt, sokkal inkább a XIX. század közepi technikai utópiák Amerikája.

A XIX. század utolsó harmada az ipari forradalom vagy átalakulás kora az Egyesült Államokban. Ezt az átalakulást az tette sajátossá, hogy vele párhuzamosan a világtörténelem egyik legnagyobb vándorlási folyamata ment végbe. 1871 és 1920 között mintegy 26 millió bevándorolt érkezett,[4] s zömük tartósan itt is maradt. Ez a vándorlás átalakította a társadalom egész szövetét. Munkaképes korú és zömében erősen teljesítményre motivált emberek tömege áramlott be, jelentősen hozzájárulva az ország gazdasági fellendüléséhez. A vándorlás mégis félelmet és gyűlöletet ébresztett a protestáns fehér, angol nyelvű 'őslakosok', a korábban bevándoroltak körében, akik mindenért az újonnan jött 'barbárokat', 1890 után már zömében dél- és kelet-európai katolikus, ortodox keresztény és zsidó vallásúakat okolták. Nyugaton a különféle rasszista jelszavak jegyében szövetkezett csoportok egy ideig sikerrel akadályozták meg a nagyobb méretű ázsiai bevándorlást. A bevándorlással párhuzamosan 1890-re az indiánokat kiszorították a korábban nekik átengedett területekről, és ezzel az indiánprobléma majd egy évszázadra eltűnt az amerikai közéletből. Az afroamerikaiak beáramlása a nagy iparvárosokba az I. világháborút megelőző években indult meg. A (be)vándorlással együtt erősödött a nativista, idegenellenes és rasszista gondolkodás is. A *melting pot* (olvasztótégely) nevezetes metaforája sokáig inkább egy kívánt állapotot, mint valóságot fejezett ki.

Etnikailag, kulturálisan és vallásilag roppant tarka társadalom volt az amerikai. A Dél kaszt jellegű volt, és a volt rabszolgákkal szemben pozitív diszkriminációt alkalmazó 'rekonstrukciós' periódus vége (1877) után az is maradt. A Dél politikai vezetőinek sikerült keresztülvinni a teljes faji elkülönítést. Az Észak politikai establishmentje tűrte vagy támogatta ezt a politikát, hiszen ott is nagyon erős volt az embereket bőrszínük alapján kategorizáló 'kollektív reprezentáció', a *color line.* Magán a szociológián be-

[4] Mint ismert, míg 1870-ben még Észak- és Nyugat-Európából (Németországból) érkezett a bevándorlók 70%-a, a XX. század elején már Kelet- és Dél-Európa, azaz majdnem egyenlő arányban Olaszország, Ausztria-Magyarország és Oroszország adta a bevándorlók háromnegyedét. Az etnikai csoportok időben eltolódó érkezése sajátos társadalmi lejtőt alakított ki, amelyen a később érkezők az előttük jövőket mindig 'feljebb' tolták — társadalmilag is, lakóhely tekintetében is. Ez volt az egyik olyan jelenség, amely a chicagói városkutatókat lenyűgözte.

lül is végbement a kasztosodás: a kisszámú 'fekete' szociológus (mint W. E. B. Du Bois és Franklin E. Frazier) elkülönült és alacsonyabb rangú intézményekbe szorult. A korai szociológiát a kaszttársadalom alig érdekelte. A szociológia első két évtizedének történetét úgy is meg lehet írni, hogy abban erről a kérdésről egyáltalán ne essen szó.

A bevándorlással párhuzamosan folyt az ország nyugati területeinek, elsősorban a hatalmas közép-nyugati síkságnak a feltárása. Ebben alapvető szerepet játszott a XIX. század első felében még domináns folyamhajózást felváltó vasút (a jelentős szövetségi kormányzati támogatással kiépült hálózat hossza 1890-ben már 166 705 mérföld, azaz 268 000 kilométer volt). A mezőgazdasági termelés kibővült, de ez már árutermelő mezőgazdaság volt.[5] A farmerek már csak azért sem hasonlíthatók az európai parasztokhoz, mert 1910-ben például több mint a felük olyan földön gazdálkodott, amely öt évvel korábban nem volt a birtokukban vagy tulajdonukban. A farmervilág majdnem olyan mobil volt, mint a városi. Az átalakuló agrárvilággal csak a szociológusok egy kicsi és nem sokra becsült csoportja foglalkozott.

A vasút hozzájárult az ipari javak iránti kereslet növekedéséhez. Gyors ütemben bővült a modern nagyipar (bár a polgárháború utáni fellendülést először az 1870-es években, majd 1893-tól országos méretű gazdasági válságok törték meg), az Egyesült Államok 1910-re a világ vezető ipari hatalma lett. Mark Twain a XIX. század utolsó harmadát *Gilded Age*-nek, 'aranyozott' korszaknak nevezte. A kifejezés arra utalt, hogy ez a korszak a hatalmas vagyonok felhalmozásának, egy újfajta kapitalista arisztokrácia és a nagy kapitalista gazdasági szervezetek kialakulásának az időszaka. Az 1859-től folyó pennsylvaniai kőolajtermelésben érdekelt John D. Rockefeller által létrehozott *Standard Oil* 1898-ban már a kőolajtermelés 33,5, a finomítás 83,7%-át ellenőrizte. Vele egy időben hozta létre Andrew Carnegie a maga fémkohászati birodalmát a szénbáró Henry Clay Frickkel együttműködve, majd a Carnegie-birodalmat felvásárló Pierpont Morgan bankár 1901-ben a *US Steelt,* amely máig uralkodik az amerikai fémkohászatban. A korszak újságírói *robber baron*nak (rablóbáróknak) nevezték — nem véletlenül — a fenti férfiúkat, akárcsak a vasútépítésben is szerepet játszó Cornelius Vanderbiltet vagy a tőzsdespekuláns Jay Gouldot és Jim Fisket.[6] Az általuk megteremtett nagy szervezeteket már nem a tulajdonosok, hanem szakértő menedzserek irányították, és jobban vagy rosszabbul fizetett fehérgalléros alkalmazottak tömege végezte a nélkülözhetetlen hivatali munkát. Egy új 'középosztály' jött létre. A szociológiát a nagy pénz és a nagy szervezetek világa éppúgy alig érdekelte (csak a szűkebb szakmán kívüli Veblen írt róluk), mint ahogy a munkásosztály világa sem.

A *Gilded Age* korszaka a politikai erkölcsök tekintetében a mélypont volt az amerikai történelemben. A korrupció befonta a rendszert a helyi politikától az elnök környezetéig, sőt több elnök maga is gyanúba keveredett. A növekvő városokban, ahol az intézményrendszer nem sokat változott a kisvárosi korszak óta, a politikát a helyi 'főnökök' tartották a kezükben (New Yorkban a Theodore Roosevelt elnökkel is kapcsolatban álló, a *Tammany Hall*ról elnevezett csoport), akik a kisebb kölcsönökkel, állásokkal, jogi segítséggel stb. nekik lekötelezett szavazók — többnyire az új bevándorlók — voksait árulták.[7] A magasabb szintű korrupció kifinomultabb volt. Mint egy megfigye-

[5] A modern populáris romantika tematikus forrását jelentő, rövid életű cowboy-világ a chicagói ipari vágóhidakra hajtott marhacsordák őrzésére — és a konkurens bölénycsordák kiirtására — jött létre.

[6] A történeten érdemben alig változtat az a tény, hogy e *robber baron*ok némelyike később nagy jelentőségű kulturális tevékenységet fejtett ki (mint a műgyűjtő Frick- vagy a Rockefeller-, a Carnegie- vagy később a Ford-alapítványok).

[7] A szervezett bűnözés és a politika közti kapcsolatról írt a chicagói szociológiai csoport egyik tagja, John Landesco *(Organized Crime in Chicago,* Chicago: Illinois Association for Criminal Justice, 1929). A 'főnökök' politikai gépezetéről találó, bár talán a reálisnál kicsit pozitívabb képet fest Robert K. Merton tanulmányában: Manifeszt és látens funkciók, in uő.: *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra,* Budapest: Osiris, 2002,153. sk.

lő mondta a pennsylvaniai törvényhozásról: „a piacon kapható legfinomabb emberek társasága“ *(the finest body of men hat money can buy).* Talán még szerencse is, hogy ez a korrupt kormányzat messzemenően tétlen maradt: mint látni fogjuk, például az oktatásügynek témánk szempontjából fontos átalakulásában elhanyagolható volt a szövetségi kormányzat szerepe (s ebben élesen különbözött az aktív európai kormányzatoktól).

Míg Európában a kapitalista gazdaság erőteljes osztályképződéssel járt, az Egyesült Államokban a népesség inkább kasztokra (Délen), etnikai, foglalkozási csoportokra tagolódott. A nagyipar gyarapodását nem követte a munkásság osztály jellegű megszerveződése. Sombart nevezetes kérdésére, „miért nincs Amerikában szocializmus?“, többféle válasz is adható. Az egyik válasz lehet a már említett 'határ'-jelenség: az önállóvá válás (a feltáratlan Nyugatra való vándorlás) lehetősége sokáig valós vagy valósnak érzékelt választás volt. A bevándorlás is állandóan új és képzetlen tömegeket, hatalmas szakképzetlen munkaerő-tartalékot sodort az iparvidékekre, akik a régebben jötteknek állandó veszedelmes konkurenciát jelentettek, és a nyelv, a vallás, a szokások is elválasztották őket munkástársaiktól. Nem csoda, hogy a szolidaritás helyett a különböző csoportok közti konkurenciaharc jellemezte az ipari viszonyokat.[8] De még így is a XIX. század vége volt az az időszak, amikor a legtöbb kísérlet történt szocialista szervezkedésre — az 1876-os bányavidéki *Molly Maguires* összeesküvéstől[9] a 1880-as évek első felében a *Knights of Labor* majd háromnegyedmillió tagot számláló mozgalmáig, amely az 1886. május 4-i chicagói Haymarket-merénylet és -vérengzés és az azt követő per justizmordjai után omlott össze. Az 1880-as években volt az amerikai történelemben a legtöbb sztrájk. Nem voltak ritkák az erőszakos és látványos akciók sem, mint az 1894-es Pullman sztrájk vagy 'Coxey hadserege', az 1894-ben Ohióból Washingtonba vonuló munkanélküli tüntetők menete. Végül az ipari munkavállalókat a szakmai érdekek védelmét szorgalmazó, 1886-ban alakult *American Federation of Labor* integrálta a társadalomba. A szociológia azonban kevéssé érdeklődött az osztályok, a munkásság világa iránt.

A pénz kialakuló világával sokan elégedetlenek voltak. Elégedetlenül és kiábrándultan szemlélte az erkölcsileg széteső világot számos régi, elsősorban a keleti partról származó polgár, akik számára a nagy vagyonok megjelenése státusveszteséget jelentett. Közülük kerültek ki az idealista, moralista *mugwumps* (kb. nagyokosok), a rabszolgaság egykori liberális ellenzői, az abolicionisták utódai, akik a politikával szemben is erkölcsi igényeket támasztottak, de természetesen idegenkedtek a műveletlen, bárdolatlan tömegektől is. Felháborodtak a terjedő korrupció és a 'gépezetre' alapozott politika miatt.

Nem tetszett a nagy pénz társadalma a kisembereknek, farmereknek sem, akik olcsó hitelt, olcsó vasúti tarifákat és a rablókereskedőkkel szemben védelmet igényeltek — ők adták a különböző populista (és sokszor rasszista, idegenellenes) megmozdulások, így az 1874 és 1878 között viszonylagos sikereket elérő *Greenback Party*[10] bázisát. Az 1893-as gazdasági válság után William Jennings Bryan tudott nagyobb tömegeket, elsősorban a Közép-nyugat farmereit mozgósítani az 1896-os elnökválasztás során az olcsó pénz (a bimetallizmus, azaz az aranyhoz képest rögzített árfolyamú ezüstvaluta), a jövedelemadó, a munkaügyek kormányzati szintű képviselete, a női szavazójog programjával, de vereséget szenvedett a Kelet nagy ipari és pénzügyi hatalmai által támogatott republikánus jelölttel szemben.[11] A századforduló után a wisconsini republikánus kormányzó-

[8] Már Sumner is ezekkel a tényezőkkel magyarázta a szakszervezetek gyengeségét. Lásd Sumner, William Graham: *What Social Classes Owe to Each Other,* New York: Harper & Brothers, 1883, 96.

[9] Conan Doyle Sherlock Holmes-legendáriumába is bekerült a történet egy elfogultan ellenséges változata *(The Valley ofFear).*

[10] 'Zöldhátú', azaz az inflálódó polgárháborús papírpénzt visszakövetelő párt.

[11] Az európai közvélemény jobban ismeri Bryan későbbi szerepét a az 1925-ös daytoni úgynevezett 'majomperben', ahol ő képviselte a vádat a darwini tételeket oktató tanárral szemben. Az eset jól jellemzi az amerikai populizmus karakterét.

nak, Robert M. La Follette-nek a kisemberek érdekeit a nagytőkével, a nagy vasúttársaságokkal szemben védelmező reformpolitikája vonzott nagyobb tömegeket. La Follette sikereinek kora már a 'progresszív' korszak. A 'nagypolitika' szintjén a progresszivizmus az 1901-1909 közötti elnök, Theodore Roosevelt *Square Deal*jét és az 1912-ben megválasztott Woodrow Wilson *New Freedom* programját jelentette. Trösztellenes jogszabályok születtek, a korábbiakat (mint az 1890-es *Sherman* Actot) felelevenítették és legalább szimbolikusan érvényesítették. A progresszív korszakban szabályozták a vasúti szállítást, a tarifarendszert, pénzügyi reformokat hoztak (a *Federal Reserve System,* egyfajta központi bank létrehozásával stabilizálták a hitelrendszert). Szociális reformokra (a munkaidő, a női és gyermekmunka szabályozása, a balesetbiztosítás és a nyugdíjrendszer bevezetése terén tett kezdeti lépésekre) is sor került, a politikai rendszerben pedig a teljes körű titkos szavazás, az előválasztások *(primaries)* és néhány más reform bevezetésével a régi politikai gépezet befolyását némileg háttérbe szorították. A korábbi időszakhoz képest aktívabb és a társadalmi követelések iránt nyitottabb lett a szövetségi szintű politika. A szociológiai gondolkodás ebbe a 'progresszív' klímába illeszkedett.

Európában és az Egyesült Államokban is felismerhető a XIX. század végén meginduló mozgásokban az a tendencia, amelyet a 'liberalizmus válságaként' szoktak emlegetni: különböző formákban egyre többekben érlelődött meg a felismerés, hogy nagy egyén feletti, személytelen társadalmi és gazdasági erők irányítják a világ sorát, s ezzel egyre hiteltelenebbé vált az a fajta liberalizmus, amely az egyén szabadságára és szuverenitására, a vállalkozás korlátlan szabadságára helyezte a hangsúlyt. Része volt ebben az átalakulásban az Egyesült Államokban is terjedő 'naturalizmusnak', természettudományos szemléletnek, amelyből az egyén kicsisége és természeti erőktől való függése következett. Hasonló dolgokat tanított a szociológia is, amely a társadalmi törvények kutatásával nemcsak a puszta politikai akarat hatástalanságát hangsúlyozta, hanem azt is, hogy az egyén társadalmi erőktől függ.

A 'nagy pénz' törvényszegései, a helyi igazgatás korrupciója lett a nagyobb példányszámú hetilapokban jelentkező leleplező *'muckraking'* *[muck-rake* — trágyagereblye] újságírás témája, amely a 'progresszív' időszak kezdetén élte virágkorát.[12] De a helyi reformok vágya mozgatta a századelő később említendő *social survey* mozgalmát is. A 'progresszív' politika egyik bázisát a régimódi *(mugwamps)* liberalizmusból és az annak modernebb változatát jelentő individualista szociáldarwinizmusból is kiábránduló értelmiségiek alkották. Ők kezdeményezték a városi politika és igazgatás megújítását, a városi közszolgáltatások javítását és a helyi politika megszabadítását a mindent átható korrupciótól — mérsékelt sikerrel, hiszen a bevándorlókra jobban hatottak a főnököktől nyerhető kézzelfogható kedvezmények, mint a progresszív politikusok és értelmiségiek demokráciát és polgári erényeket magasztaló fejtegetései. A városi politika megújítása mozgósította az egyetemi értelmiséget is.

A 'progresszív' politika meg tudta szólítani a nagytőkétől és a nagyszervezetektől megriadó középrétegeket: a tulajdonos kispolgárságot is, az új, alkalmazotti középosztályt is. Morális indítékok mozgatták azokat a lelkészeket, vallásilag elkötelezett polgárokat is, akik szociális reformot, az egyenlőtlenség csökkentését, céltudatos, a szegények helyzetén valóban javító jótékonyságot követeltek — a lentebb említendő, 1890 után kialakuló *Social Gospel* hirdetőit. A kialakuló új egyetemi értelmiség is sok szállal kötődött ezekhez a polgári csoportokhoz. Nem csoda, hogy a kialakuló szociológia világát mélyen áthatotta a progresszív korszak ideológiája és moralizmusa.

A 'progresszív' korszaknak az I. világháború vetett véget. Wilson a morális idealizmus, önfeláldozás és az altruizmus értékeiből vezette le az Egyesült Államok háborús

[12] Lásd Arthur and Lila Weinberg: *The Muckrakers,* New York: Simon and Schuster, 1961.

részvételének szükségességét — a háborúval szembeni ellenérzés aztán ezeket az értékeket is elsodorta. A háború utáni sztrájkmozgalmak, a bolsevik forradalom hírei, a városokban fellángoló faji zavargások táplálták a Vörös rémületet' *(red scare).* A politikai közbeszédben eluralkodott a radikalizmustól való félelem, a konzervatív retorika. Az értelmiség körében is megfigyelhető volt a közügyekből való kiábrándulás, egyfajta morális privatizmus. A társadalmi reformok egy időre eltűntek az országos politika frazeológiájából — a háború utáni korszakban csak az ötletet és az indoklást a progresszív korszak populista frazeológiájából merítő 'nagy' reformra, a szesztilalomra[13] futotta. A Legfelsőbb Bíróság állásfoglalásai aláásták a progresszív korszak reformjainak (így a gyermekmunka és a női munka szabályozására tett kísérletnek, a szakszervezkedést megkönnyítő jogszabályoknak) a többségét. A *big business* kritikáját felváltotta annak csodálata, annál is inkább, mert az 1920-as évek nagy gazdasági fellendülést hoztak. A személyes fogyasztás kibővült, megjelentek a későbbi fogyasztói társadalom első elemei. 1914-től ontották Ford futószalagai a gépkocsikat, és a húszas évek végére széles körben elterjedt a rádió.

Gazdaság- és társadalomtörténeti tekintetben a nagy válság és a rá következő, Franklin D. Roosevelt elnök nevéhez kötött *New Deal* hatalmas törést jelentett. A 'progresszív' korszakhoz való visszatérésről nem lehetett szó. Ahhoz túl nagy volt a megrázkódtatás, hogy hihetően lehessen képviselni a morális és társadalmi haladásban bízó ideológiát. A *New Deal,* különösen kezdetben, válságmegoldó rendszabályok meglehetősen zavaros együttesét jelentette. Sikerét talán éppen experimentális, gyakorlatias, rugalmas jellegének köszönhette. Míg a 'progresszív' korszakban számos reformerelképzelés született, a *New Deal* létrejöttében a társadalomtudományoknak és nagy reformkoncepcióknak nem volt alakító szerepük.

A *New Deal* egyik eredménye az volt, hogy Európához képest némileg megkésve létrejött a nagyobb gazdasági és társadalmi programokat megvalósítani képes szövetségi államapparátus. Ez átalakította a politika egész rendszerét. Hatékonyan integrálta a politikai rendszerbe a szakszervezeteket. Anélkül, hogy harcot hirdetett volna a 'progresszív' korszak egyik mumusa, a politikai gépezet ellen, sikerült felszámolnia azt a munkanélküli segélyezés és a társadalombiztosítási programok segítségével (mert ezentúl a 'főnök' helyett az államhoz lehetett segélyért folyamodni). Az inkább csak szimbolikus síkon folytatott trösztellenes 'progresszív' politika értelmét vesztette, hiszen a szövetségi állam és a nagy trösztök partnerek lettek. Meggyorsította a változás az új, alkalmazotti középosztály növekedését. Az új apparátus — és az egész szövetségi gépezetet tovább izmosító II. világháború — számtalan lehetőséget nyitott a társadalomtudományok számára, és ezeket mások mellett kihasználta egy lényegi eljárásait, tudományos 'termelési módját' megváltoztatott szociológia is (ahogy ezt az Epilógusban be fogom mutatni). De ez a korszak már az, amikor a 'kivételesség' ideológiája (amely a korrupt Európától elszigetelődő új köztársaságról kiformálódó, meglehetősen eltérő elképzeléseket fogta egybe) átalakult az Egyesült Államok világméretű, 'nyilvánvaló küldetését' *(manifest destiny)* hirdető eszmévé.

Individualizmus és közösség

Az Amerikával kapcsolatos európai közhelyek közt szerepel az is, hogy ennek az országnak a 'kivételessége' a gátlástalan individualizmus kultuszában mutatkozik meg. Mint Robert Bellah írta, inkább individualizmus és közösség megoldatlan konfliktusáról van szó.

[13] A szesztilalomban a puritán angolszász kultúrának a bevándorlók (olaszok, lengyelek, szlovákok, magyarok) 'ivó' kultúrájával szembeni ellenérzése is szerepet játszott.

„Az amerikai történelem legfontosabb, mindmáig megoldatlan problémája az önerőre támaszkodó, versengő vállalkozás és a közösségi szolidaritás érzéke közötti feszültség volt. ... Az amerikai kultúrát sokáig jellemezte az önerőre támaszkodás és a közösség keverékének nyilvánvaló kétértelműsége, és az ország története hasonló kétértelműséget mutat a tekintetben, hogy miként kapcsolható össze az egyéni autonómia és a modern bonyolult gazdaság összefüggésrendszere.“[14]

Az amerikai individualizmus abban az értelemben igen nagy hatást gyakorolt a társadalomtudományos gondolkodásra is, hogy gyanúba keverte mindazokat az elméleteket, amelyek valamiképpen az egyéni viselkedés külső meghatározottságát hangsúlyozták, így míg a közösségre való koncentrálás elősegítette a társadalomkutatás önállósulását, a voluntarista individualizmus gátolta azt.

A közmondásos amerikai individualizmus a kemény, érzelmileg hideg, sikerorientált utilitarista individualizmus, a *Gilded Age* gátlástalan magatartása, amelynek a szociológiában Sumner volt a legjellegzetesebb, de meglehetősen egyedül álló képviselője. De individualista volt az a fajta gondolkozás is, amelyet az irodalomban Ralph Waldo Emerson transzcendentalizmusa vagy Walt Whitman expresszivizmusa képviselt. Ez az egyénben a kivételes értékmegvalósulás lehetőségeit kereste, és például Charles H. Cooleyra ennek volt nagy hatása.

A közösség jelenthette a hitükben biztos puritánok zsarnoki, az elfogadott hittől és szokásoktól való elhajlást nem engedő konzervatív közösségét. A konzervativizmus itt nem feltétlenül a hierarchikus hatalmi rend védelmét jelentette. Konzervativizmus és demokrácia, amelyek Európában kizárták egymást, Amerikában összekapcsolódhattak, ahogy ezt még ma is érzékelni lehet. A közösség lehetett a kistulajdonosok önigazgató, republikánus, a szabadságértékeknek teret nyitó közössége is. Abban az ideális új-angliai községmodellben, amelyet egy, a liberalizmus felé sodródó európai arisztokrata, Tocqueville dolgozott ki az európaiak, de ugyanúgy az amerikaiak számára is, ez a két elem nehezen elválasztható. A szociológiai gondolkodásban a közösségi elem jelenthette szabad egyének egalitárius együttműködését, mint Cooleynál vagy Meadnél, de ugyanígy a türelmetlen és rasszista közösségek idealizálását egy szociológiai populizmus keretében, mint Edward A. Rossnál.

A 'közösség' gondolata azért lett olyan fontos az egyébként az individualista értékeket kultiváló amerikai társadalmi gondolkodásban és szociológiában (leginkább persze a különböző populista indíttatású csoportokban), mert ez a társadalmi harmónia és béke, egyetértés és szolidaritás megteremtésének egyetlen ismert — de persze visszahozhatatlanul elmúlt — példája volt a konfliktusokkal, bűnökkel és megoldhatatlannak látszó bajokkal teli világban. Az állam, amelynek az európai gondolkodás olyan jelentős szerepet tulajdonított a társadalmi szolidaritás megteremtésében, hosszú ideig tehetetlen volt, vagy — a helyi politika szintjén — maga is a bajok egyik okozója. A helyi és egyéb közösségek helyére lépő hatékony (szövetségi) állam csak az itt elemzett korszak végén jelent meg.

Minthogy az osztályszerveződés, amely Európa radikális gondolkodói számára a szolidaritás új formáját ígérte, Amerikában alig haladt előre, a legfontosabb 'népi' erő csak az egyszerű, vidéki életből és annak természetes harmóniájából táplálkozhatott. A 'közösségnek' tulajdonított jelentőség nélkül nehezen érthető, hogy miképpen válhatott a korai amerikai szociológia egyik kulcsfogalmává a 'társadalmi ellenőrzés' (mert ez alatt a 'közösségi' ellenőrzésre gondoltak). Ez a gondolati-ideológiai reprezentációs készlet magyarázza (részben), hogy a csoportjelenségekre az amerikai szociológia sok-

[14] Bellah, Robert et al.: *The Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life* (1985), New York: Harper & Row, 1986, 256.

kal jobban figyelt, mint az európai. Csak így érthető, hogy miért vált elfogadhatóvá az egyetemi közegben az individuális tudat szuverenitását aláásó pragmatizmus és Mead belőle kiinduló elméleti szociálpszichológiája. A társadalmi 'dezorganizáció' sokakat izgató problémája is a 'közösség' eszméjével függött össze. A legtöbb esetben a 'közösség' erősen populista eszméje alkotta a társadalomkritika normatív hivatkozási pontját, például Veblennél.

Az amerikai 'kivételesség' és a közösség voltak azok az eszmék, amelyekhez kapcsolódva az amerikai szociológiában megfogalmazódtak azok az elméleti és empirikus problémák, amelyek az európai szociológiában sokkal inkább a kapitalizmus és a modernizáció kérdéseihez kapcsolódva jelentek meg. Ez érthető, ha tekintetbe vesszük, hogy Amerika speciális fejlődése miatt az ipari kapitalizmus itt nem egy korábbi gazdasági rendszert kiszorítva jelent meg, hanem éppen a korábbi világ intézményes struktúráira ráépülve alakult ki. Az amerikai társadalomtudomány az ipari kapitalizmust nem úgy dolgozta fel, mint radikális törést a korábbi állapothoz képest (ahogy ez az európai szociológia reprezentáns elméleteiben megjelent), hanem mint egy korábbi állapot következményét és megromlását. A korai szociológusok az ipari kapitalizmuson a polgári közösségek értékeit kérték számon. Ezért olykor romantikusnak, nosztalgikusnak tűnnek, pedig az elemzést vezérlő értékek alapvetően polgáriak.

A 'kivételesség' gondolata és a közösségeszme miatt szorult a társadalmi gondolkodás peremére az osztályok kérdése, a társadalom nyilvánvaló kasztjellege, egyáltalán minden, ami valamilyen gyógyíthatatlan konfliktusra utalhatott volna. Ha voltak is, akik érzékelték a társadalom osztály jellegű és/vagy 'faji' szakadását, gondolataiknak nem volt olyan hatásuk, mint Európában.

Az egyetemi rendszer

A századfordulón tudományos teljesítmény tekintetében az Egyesült Államok (Németországhoz, Franciaországhoz képest) még elmaradott országnak számított. Az 1920-as években néhány területen már beérte az élenjárókat (így, mint látni fogjuk, a szociológiában is), az 1930-as években a vezető tudományokban (például az elméleti fizikában) az élre tört, a 1940-es években hegemón lett (a szociológiában még inkább, mint más tudományokban). Ennek a magyarázatát nemcsak az Egyesült Államok gazdasági fejlődésében lehet megtalálni, hanem a tudománynak legalábbis 1945 előtt fő intézményi bázisát jelentő egyetemi rendszer kedvező alakulásában is.

Egyetemalapítások

A polgárháború előtti időszakban az Egyesült Államokban európai (német) értelemben vett egyetemek nem léteztek.[15] A felsőoktatás az általános képzést nyújtó, maximum négyéves tanulmányi idejű *college-okból* állt, valamint olykor ezekhez kapcsolódó teológiai és jogi képzést nyújtó szemináriumokból, 'iskolákból' és a magánintézményekként működő orvosképző *Medical School*okból. Az *undergraduate*[16] képzést nyújtó *college* társadalmi funkciója hasonló volt a német *Gymnasiuméhoz:* a társadalmi elit újraterme-

[15] A következők forrása: Geiger, Roger L.: *To Advance Knowledge. The Growth of American Research Universities 1900-1940,* New York: Oxford University Press, 1986; Veysey, Laurence R.: *The Emergence of the American University,* Chicago: The University of Chicago Press, 1965.

[16] Minthogy félreértésre adna alkalmat, ha az *undergraduate* terminust főiskolai, a *graduate* terminust egyetemi képzésnek fordítanám, megtartom az eredeti amerikai terminológiát.

lését szolgálta egyfajta 'erkölcsi és szellemi fegyelem' kialakítása révén. Középpontjában a klasszikus tanulmányok álltak, és csak felületesen tanították az újabb tudományos ismereteket. Kötött tantervvel dolgoztak, elsődlegesnek a formális iskolai fegyelem megőrzését tartották, céljaik közül hiányzott a tudományos gondolkodásra nevelés, szigorúan vallásos szelleműek voltak. A magasabb színvonalú tanulmányokat és a tudományos kutatást (amennyiben ilyen egyáltalán létezett) a *college-ok* keretein kívül folytatták, a tudományos társaságokban (ilyen volt például a Benjámin Franklin által alapított *American Philosophical Society,* az 1848-ban alapított *American Association for the Advancement of Science* vagy az 1863-ban alapított *National Academy of Sciences).*

A polgárháború után egyre erősödött a változásra való törekvés. Ez több forrásból táplálkozott. A régi típusú egyházias *college* egyre kevésbé volt vonzó az új üzleti szellemű es civilizációban. Sokan hangoztatták, hogy a felsőoktatásban hasznos ismereteket is kell nyújtani a klasszikus képzés helyett vagy mellett. Mások a német példára hivatkozva a tudományos képzés és kutatás fontosságát hangsúlyozták.

A XIX. század utolsó negyedében bekövetkezett változás egyrészt azt jelentette, hogy *college* szinten lehetővé tették a szabadabb tantárgyválasztást *(elective system)* — a századforduló táján ennek köszönhetően jelent meg a szociológia mint tömegesen oktatott tárgy. Másrészt létrejött a tudományos felkészítést nyújtani hivatott, a *college-ra* építő *graduate* képzés. Az 1840-es, 1850-es években már elszórtan létrejöttek többé-kevésbé tudományos képzést nyújtó 'iskolák' (pl. a *Lawrence School* a *Harvardon* és *Sheffield Scientific School* a *Yale*-en — bár maga a *Yale* erősen konzervatív szellemű maradt), és 1861-ben adományozták az első PhD-fokozatot a *Yale Sheffield School*-jában. Az 1876-ban alapított *Johns Hopkins Universityt* tekintik az első olyan felsőoktatási intézménynek, amelyben a *graduate* képzés megfelelő súlyt kapott. A XIX. század utolsó harmadában aztán egymás után jöttek létre az állami és magánegyetemek, amelyek mind *graduate* képzést is nyújtottak. Az 1920-as évekre mintegy 15 olyan egyetem jött létre, amelyekben színvonalas tudományos munka folyt. Ezek között voltak állami egyetemek: *Illinois* (Urbana), *Michigan* (Ann Arbor), *Minnesota* (Minneapolis), *Wisconsin* (Madison), *California* (Berkeley); a régi magas presztízsű *college-okból* kinőtt egyetemek: *Columbia* (New York), *Harvard* (Cambridge), *Penn* (Princeton), *Yale* (New Haven); új magánegyetemek: *MIT* (Cambridge), *Cornell* (Ithaca), *Johns Hopkins* (Baltimore), *Stanford* (Stanford), *Chicago. A* szociológiában ezek közül öt játszott jelentősebb szerepet: *Michigan, Wisconsin, Columbia, Chicago* és a korszak legvégén a *Harvard.*

A 'kivételes' egyetemi rendszer

A kialakult egyetemi rendszer — noha állítólag a német egyetemet tekintették mintaképnek — mégsem német jellegű lett. Ennek az oka egyrészt az volt, hogy az egyetemek nem mondhattak le az *undergraduate* képzésről. A tisztán *graduate* tanulmányokat kínáló egyetem *(Clark University)* megbukott. Ennek az volt az oka, hogy a magánegyetemek bevételei elsősorban az *undergraduate college-okból* származtak, és az állami egyetemek támogatása is attól függött, hogy megfelelő kínálatot nyújtottak-e ennek a képzésnek a területén. Az egyetemi hallgatók legnagyobb része a továbbra is nagyon népszerű *undergraduate* képzésben vett részt, ennek megfelelően az oktatóknak is elsősorban az ott tanuló és meglehetősen gyengén felkészült hallgatókkal kellett foglalkozni (a kétféle képzés oktatói kara nem vált el élesen egymástól). A *graduate* hallgatók aránya viszonylag kicsiny volt. Fokozatosan az egyetemekbe integrálódtak a különböző speciális szakiskolák, így az eredetileg önálló orvosképzés, a tanárképzés stb. Az egyetem te-

hát az Egyesült Államokban sokkal bonyolultabb, összetettebb képződmény *(multiversity)* volt, mint a névlegesen mintájául szolgáló 'humboldti' német egyetem.

Ennek a struktúrának természetesen az is az egyik következménye volt, hogy jóval többen léptek be a széles értelemben vett felsőoktatásba a megfelelő korosztályból, mint Európában. Az egyetemi hallgatók száma és aránya a következőképpen alakult:

Ország	*Amerikai Egyesült Államok*		*Franciaország*		*Németország*	
Év	*1900/1901*	*1930*	*1900/1901*	*1931*	*1900/1901*	*1933*
Össznépesség	76 millió	123 millió	38 millió	41 millió	56 millió	66 millió
Egyetemi hallgatók száma	238 000	1 101000	30 000	83 000	48 000	107 000
Egyetemi hallgatók aránya a megfelelő korú népesség %-ában	4%	12% (1928)	1,5%			

Csakhogy az USA-ban az egyetemi hallgatóknak a századfordulón csak 2,4 %-a volt *graduate,* ezeknek több mint 60%-a a fentebb említett 15 vezető egyetemen tanult. *Agraduate* hallgatók aránya ezekben is csak 8-10% körül volt (például a *Columbia* — a legnagyobb egyetem — 6232 hallgatója közül 797 volt *graduate* 1909-ben; *Chicago* 5487 hallgatója közül körülbelül 400).[17] A különböző speciális szakmákra felkészítő iskolák hallgatóit (így az egyetemi rendszerbe a századforduló körül integrálódó *Medical Schoolok* diákjait) is tekintetbe véve, a német értelemben vett magasabb szintű egyetemi tanulmányokat folytatók aránya az adott korosztályban nem lehetett magasabb, mint Németországban. A számos, helyi igényeket kielégítő *junior* és *community college* diákjai pedig európai értelemben inkább gimnazistának számíthatók.

Az egyetemi rendszerben az intézmények között erős különbségek mutatkoztak: az 1890-es években a kiadott PhD-fokozatok felét hat intézményben szerezték (Chicago, *Columbia, Cornell, Harvard, Johns Hopkins, Yale),* miközben a hallgatók 9%-a járt ezekre az egyetemekre. Szociológiából például 1895 és 1915 között 98-an szereztek PhD fokozatot, ebből 60-at a két vezető egyetemen (36-ot Chicagóban, 24-et a *Columbián).*[18] *A* már fentebb említett tizenöt kutató-egyetem az 1920-as évektől tudatosan korlátozta a hallgatólétszám[19] növekedését: a felvételnél erős szelekciót alkalmazott, több esetben (például a *Harvard,* a *Columbia, Yale)* nemcsak a kiválóság, hanem egy veszélyeztetettnek látott életforma védelme érdekében is tudatosan előnyben részesítve a jómódú fehér protestáns polgárságot a szegényebbek és zsidók rovására (a feketék ebben az időben még alig jelentek meg az elit egyetemeken).

Az Egyesült Államokban az egyetemek bevételorientáltak voltak. Természetesen az egyes államok bizonyos fokig finanszírozták a saját egyetemeiket (1909-ben *Wisconsin* esetében például 82%-ig, *Michigan* esetében 64%-ig). Az 1862-ben elfogadott *Morrill Act*

[17] Lásd Geiger i. m. 14-5.; Veysey i. m. 339.

[18] A számok tekintetében a különböző forrásokban kis eltérések mutatkoznak, mert a szerzett fokozatok tudományági besorolása nem mindig egyértelmű.

[19] A századfordulón a kutató egyetemeken tanult a hallgatók 21, 1929-ben 11 %-a. (Geiger i. m. 270-271. alapján)

szövetségi földterületeket bocsátott az egyes államok rendelkezésére a mezőgazdasági és technikai képzés fejlesztése céljából (így jöttek létre a *land grant universities,* például Illinois-ban és Kaliforniában, de a magánalapítású *Cornell* működését is részben ez biztosította). Az egyetemek jelentős részben tandíjakból éltek (1909-ben a magánegyetemek közül *Chicago* esetében a tandíjakból származott a bevételek 43%-a, a *Columbia* esetében 44%-a, a *Harvardon* 47%-a), ami megint csak a viszonylag olcsó *undergraduate* képzés javára vált.[20] A magánegyetemek (például a *Harvard)* a tandíjbevételen kívül vagyonukból és adományokból éltek. A chicagói egyetem alapítását a *Gilded Age* emblematikus nagytőkésének, az idősebb Rockefellernek az adománya tette lehetővé,[21] de a többi pénzarisztokrata és iparmágnás család (Carnegie, Morgan, Vanderbilt) is jelentős egyetemi adományokat tett.

Az impozáns intézményi fejlődés és a nagy számok mögötti valóság — ez természetes — meglehetősen összetett volt. Az *undergraduate* hallgatók többségét — ez az arányokból is sejthető — nem igazi szakmai vagy tudományos érdeklődés vezette az egyetemre. Belépőt akartak szerezni az üzleti és hivatali életbe, és ezt a lehető legkisebb befektetéssel akarták elérni. A követelmények ezért nem lehettek nagyon magasak (állítólag a *Yale*-en a század elején napi egyórai tanulással végezni lehetett; Princetonban a *master* fokozathoz egy 15-20 oldalas dolgozat is elegendő volt). A hallgatók az egyetemi társas élet előnyeit is maximálisan ki akarták élvezni. Az oktatók túlterheltek voltak (a vezető egyetemeken is 10-12 volt a heti óraszám, a kisebb *college*-okban 22 is lehetett). Az alacsony szellemi színvonal sokszor kötelező vallásgyakorlattal párosult.

Az egyetemi rendszer az Egyesült Államokban nemcsak sokszínűsége és mérete miatt különbözött az európaitól. Németországban az egyetemek a professzorok önkiegészítő korporatív testületei voltak, szoros állami felügyelet és gyámkodás alatt. Franciaországban a korporatív jelleg kevésbé volt erős, az állami felügyelet szorosabb. Természetesen mindkét országban az állami költségvetés finanszírozta az egyetemeket. Az Egyesült Államokban gyakorlatilag hiányzott a korporatív elem, az oktatók önigazgató testülete.[22] Az egyetemeket az elnökök irányították, ők nevezték ki a nagyobb egységeket irányító dékánokat *(deans)* és a tanszékek *(departments)* vezetőit. Általában szabad kezük volt a tanárok kiválasztásában is. Az elnök csak az üzletemberek, szabadfoglalkozású értelmiségiek közül kikerülő *Board of Trusteestől* (amelynek kijelölésében magánegyetemeken az alapítóknak volt szavuk) és a tehetős volt hallgatóktól *(alumni)* függött. A rendszer bürokratikus és bizonyos fokig diktatórikus volt. Számos olyan elnök volt, aki üzleti vállalkozásként akarta az egyetemet irányítani.[23]

Az egyetemi rendszer nem volt mentes a feszültségektől. Ezek a közönség számára leginkább látható módon az ún. *academic freedom* (egyetemi szabadság) ügyekben jelen-

[20] Az adatok forrása Geiger i. m. 273-275.

[21] Rockefeller 1 millió dollárt akart William R. Harpernek adni, hogy szervezzen egy *college*-ot Chicagóban. Harper 15 milliót kért, mert egyetemet akart alapítani, nem *college*-ot. Végül Rockefeller 1890-től két évtizeden keresztül összesen 35 millió dollárt adott, majd 1910-ben egy 10 milliós záróadományt. A *Standard Oilt* (amely a progresszív korszak *muckraker* újságíróinak egyik célpontja volt) megteremtő, kíméletlen üzleti módszereiről ismert, versenytársait könyörtelenül eltipró John D. Rockefeller mélyen meg volt győződve saját személyes becsületességéről és könyörületességéről, hívő baptista volt — s ilyen indíttatásból tett jelentős adományokat. 1913-ban hozta létre a *Rockefeller Foundationt,* majd 1918-ban a *Laura Spelman Memóriái Foundationt.* Hasonló volt Andrew Carnegie beállítottsága.

[22] Jellemző, hogy az európai egyetem alapvető szervezeti egységeit képező kart jelölő szó *(faculty)* az amerikai angolban az oktatók összességét jelenti.

[23] Ezt nem mindenki tartotta pozitívumnak. Th. Veblen például azt, hogy az üzletemberek által játszott szerepből következően a 'pénzügyi' érdekek elsődlegességet élveztek az 'ipariakkal' szemben (a két terminus jelentésére lásd lejjebb a Veblenről szóló fejezetet), károsnak tartotta a tudományos haladás szempontjából. Thorstein Veblen: A felsőoktatás Amerikában (részletek), in: Thorstein Veblen: *A dologtalan osztály elmélete,* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1975, 362 sk.

tek meg. Az egyetemi rendszer fogékony volt a 'társadalmi', azaz az üzleti körök és a fő rekrutációs bázist jelentő középosztályok által megfogalmazott igényekre — többek közt ezért maradt annyira erős az *undergraduate* képzés. Ebből az következett — mint még többször látni fogjuk -, hogy az amerikai egyetemi oktatók, ha politikai véleményük vagy személyes viselkedési stílusuk miatt szembekerültek a befolyásos körök nézeteivel, nem voltak védve a zaklatástól, mi több, ilyen okokból könnyen el is bocsáthatták őket. Márpedig a politikai, erkölcsi és vallási véleménykülönbségek az egyetemeken is jelentkeztek. A *trustees* véleménye sokszor az volt, hogy az egyetemi oktató is alkalmazott, akit bármikor el lehet bocsátani. A hosszú távú biztonságot jelentő *tenure* (kb. határozatlan idejű kinevezés) intézménye sokáig nem létezett. Az egyetemi oktatók viszont egzisztenciális biztonságot[24] és személyes függetlenséget követeltek.

Az 'egyetemi szabadság' kapcsán Amerikában a német *Lehrfrehait*ra (tanítási szabadságra) gondoltak. Mint több nevezetes eset mutatja, ez a szabadság a császári Németországban sem terjedt ki a hatóságok által nemkívánatosnak tartott vélemények hangoztatására. Amerikában nem a központi hatalom szankcionált. A legnagyobb országos visszhangot kiváltó eset az volt, amikor 1900-ban elbocsátották a *Stanford* egyetemről Edward A. Rosst, mert a monopóliumokról, a vasúttársaságokról és a kínai bevándorlókról olyan módon nyilatkozott, ami nem tetszett Mrs. Stanfordnak, a vasútmágnás özvegyének, aki az egyetem egyetlen támogatója és *trustee*-je volt. Ross esete azonban nem volt egyedülálló.[25]

Hosszabb távon az amerikai tudomány javát szolgálta, hogy a kialakuló *department* rendszer a hierarchikus némettel szemben bizonyos fokig egalitárius-meritokratikus volt, jobban segítette a kutatók közötti együttműködést. Ugyancsak elősegítette a kutatást, hogy a századfordulótól kialakult a *graduate teaching fellowship,* majd 1919-től a *post-doctoral fellowship* ösztöndíjrendszere (nagyobb részben a magánalapítványok pénzügyi támogatásával), amely egyrészt részlegesen mentesítette a kvalifikált oktatókat a középiskolai rendszerű *undergraduate* oktatás alól, másrészt valamiféle megélhetést jelentett a kezdő kutatóknak (akik Németországban teljesen magukra voltak utalva).

Végül feltétlenül meg kell említeni egy tényezőt, amely az Egyesült Államok tudományosságának javára vált anélkül, hogy létrejöttében e rendszernek bármilyen szerepe is lett volna. Az amerikai alapítványok mindig is támogatták az európai tanulmányutakat és kisebb mértékben európai tudósok tengerentúli látogatását is. 1933-tól azonban egy egész ország tudományának a legjava keresett menedéket az Egyesült Államokban, és nehezebben vagy könnyebben, de talált is: a Hitler által elüldözött németek. A magyarországi eredetű, de Németországból emigrált fizikusok szerepe közismert. De a szociológiában is roppant szerepet játszottak a hazájukból elüldözött németek.

[24] Az 1890-es években az egyetemi oktatók fizetése átlagban az ipari átlagbér háromszorosa (évente mintegy 1500 $) volt, de a legjobban fizetettek (pl. Dewey Chicagóban) ennek a 3-4-szeresét is megkapták. Lásd Veysey, Laurence R.: *The Emergence of the American University,* Chicago: The University of Chicago Press, 1965, 390.

[25] 1886-ban a *Cornell* a legnagyobb támogató, a milliomos Henry Sage követelésére elbocsátotta Henry Carter Adams történészt, mert az a *Knights of Laborral* rokonszenvezett; 1894-ben a *University of Wisconsin* vizsgálatot folytatott Richárd T. Ely közgazdász ellen, mert az egyik *trustee* megvádolta, hogy kapcsolatban volt sztrájkoló munkásokkal; 1895-ben Chicagóban szakmai alkalmatlanság címén, de valójában az egyetemet támogató üzleti körök nyomására elbocsátották Edward W. Bemis közgazdászt, aki a természetes monopóliumok keretében nyújtott szolgáltatások (gáz, víz, vasutak) köztulajdonát követelte, és fenntartásokkal ugyan, de támogatta a Pullman-sztrájkot. A szociológia története szempontjából legfontosabb eset Thomasé volt, amelyről később lesz szó. Mindezekre lásd Mary O. Furner: *Advocacy & Objectivity. A Crisis in the Professionalization of American Social Science, 1865-1905,* Lexington: The University Press of Kentucky, 1975. 143 sk., 163 sk.

Kutatásfinanszírozás

Az amerikai egyetemi oktatók sokáig irigykedve tekintettek német kollégáikra, akiknek jóval több lehetőségük és idejük volt tudományos kutatásra. Az Egyesült Államokban az *undergraduate* képzés súlya és a bevételekben játszott nagy szerepe miatt az óraterhelés viszonylag magas volt, és az I. világháború előtt nem volt ritka az olyan professzor, aki nem kutatott. A kutatás finanszírozásában (most csak a társadalomtudományokat tekintetbe véve) az Egyesült Államok az európaitól eltérő utat járt.

A szövetségi költségvetésből a századfordulón még csak kifejezetten gyakorlati célú kutatásokat finanszíroztak — többnyire az egyetemektől független intézményekben. 1916-ban létrejött a szövetségi kormányzathoz kapcsolódó *National Research Council,* de ebben a társadalomtudományok (a kísérleti pszichológiától, tehát egy köztes jellegű tudománytól eltekintve) nem voltak képviselve. A társadalomtudományok területéről egyedül az agrárszociológia kapott szövetségi támogatást az 1920-as évektől (az 1921-ben alapított *Bureau of Agricultural Economics,* majd 1925-től a mezőgazdasági kísérleti állomások keretében). Ennek az volt az oka, hogy az állami beavatkozástól irtózó kormányzat is belátta: a mezőgazdaság nehezen illeszthető be a tisztán piaci eszközökkel szabályozott gazdaságba. Egyébként az egyetemi tudományos kutatásra az Egyesült Államokban a külön e célt szolgáló magánadományok adtak módot.

A magánadományozók és az alapítványok csak 1900 után kezdtek érdeklődni a tudományos kutatás támogatása iránt. A társadalomtudományok számára a különféle Rockefeller-alapítványok, majd 1929-es átszervezésük után a *Rockefeller Foundation* jelentették a legfontosabb forrást.[26] 1934-ben ez utóbbitól származott az alapítványi támogatások 64%-a a társadalomtudományok, 72%-a a természettudományok területén. A szociológia szempontjából kiemelkedő szerepe volt a *Laura Spelman Rockefeller Memóriái* alapítványnak és 1922 és 1928 közötti igazgatójának, Beardsley Ruminak. A *Memóriái* jelentős összeget (20 millió dollárt) juttatott a társadalomtudományoknak. Ebből az összegből a legtöbbet *Chicago* (3,4 milliót) és a *Columbia* (1,4 milliót) kapta. A chicagói egyetemen a szociológiának jutó támogatást az egyetem *Local Community Research Committee-je* (LCRC) osztotta szét: ezek a támogatások a chicagói iskola néven ismert irányzat legproduktívabb éveiben érkeztek, s hozzájárultak ahhoz, hogy egy ideig ez az irányzat hegemón szerepet játszott a szociológiában.

A *Memorial*nak jelentős (de a színfalak mögötti) szerepe volt abban, hogy a társadalomtudományi tudományos társaságok 1923-ban megalapították a *Social Science Research Councilt* (SSRC), amelynek (és különösen szűkebb vezető magjának — a később tárgyalandó szociológusok közül Ogburn és kisebb mértékben Odúm tartozott ide, a Park-féle irányzat nem volt képviselve) mint forma szerint független és autonóm testületnek kellett a tudománytámogatást országos szinten szervezni (a támogatások 93%-a a Rockefeller-alapítványoktól érkezett).[27] 1929-ben a Rockefeller-alapítványokat összevonták. Az új vezetés még inkább a közvetlen gyakorlati haszonnal, a 'társadalmi

[26] A következőkre Lásd Geiger i.m. 149-167. és Fisher, Donald: *Fundamental Development of the Social Sciences. Rockefeller Philanthropy and the United States Social Science Research Council,* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1993. A Rockefeller-alapítványok által a társadalomtudományoknak adott támogatást beárnyékolták a 'ludlow-i mészárlás' utáni történések. 1914 áprilisában a Rockefellerek szénbányáiban sztrájkoló munkásokra támadt a helyi milícia, s többen meghaltak. A Rockefeller-csoport ezután felkért két közgazdászt, hogy adjanak tanácsot. Ezek után többen tartottak attól, hogy az alapítványi támogatás a tőke érdekében való közreműködést lesz hivatva fedezni.

[27] A SSRC nem állt egyedül: a *National Bureau of Economic Research* (1920) és az 1928-ban létrehozott *Brookings Institute* (amelynek az elődszervezetei szintén a világháború után alakultak) ugyancsak támogattak társadalomtudományi (elsősorban gazdasági és politikatudományi) kutatásokat. Ezek az intézetek több informális szállal kapcsolódtak a szövetségi kormányzathoz, de intézményesen függetlenek voltak tőle. Az SSRC jellegzetessége az interdiszciplinaritásnak adott hangsúly volt.

ellenőrzés' hatékonyságának növelésével járó kutatásokat kívánta finanszírozni. Ez a gazdaságtan bizonyos ágazatainak, a közigazgatással és a szociálpolitikával kapcsolatos munkáknak az előtérbe kerüléséhez vezetett. A szociológia területén a chicagói Park vezetése alatt produkált munkákat nem tartották igazán gyakorlatiasnak. A támogatások megvonása, illetve csökkentése hozzájárult a chicagói iskola visszaszorulásához.

Az 1930-as évek végén, az 1940-es évek elején a Rockefeller-alapítványok és a SSRC vezetése ugyan egyaránt elbizonytalanodott, csökkent a kutatások támogatásában játszott szerepük, de a háború idején a szövetségi kormányzat már képes volt arra, hogy a helyükre lépjen.[28]

Az első nagyobb szabású társadalomtudományi vállalkozást, amelyben a szövetségi kormányzat szerepet játszott, még a gazdasági válságba belebukott Hoover-adminisztráció indította el, amikor 1929-ben megbízta egyetemi társadalomtudósok egy csoportját a közgazdász Wesley C. Mitchell, valamint William F. Ogburn és Howard W. Odúm szociológusok vezetésével, hogy mérjék fel az Egyesült Államokban kibontakozó társadalmi tendenciákat. Bár az elnök támogatta, a kutatást ez esetben is a *Rockefeller Foundation* finanszírozta. A kétkötetes *Recent Social Trends* már a Roosevelt-érában jelent meg, 1933-ban.

Roosevelt elnök is igénybe vette tanácsadó testületeiben az alapítványok által támogatott szakértők segítségét. Roosevelt pragmatikus ember volt, s a *New Deal* inkább ad hoc reformok sorozatából állt. Igaz, hogy 1933-tól számos tervező és tanácsadó testület jött létre (például a többször átnevezett 'tervezőtanács', a *National Planning Board*), amelyekben társadalomtudósok is játszottak bizonyos szerepet, az is igaz, hogy a szövetségi szintű tudományos támogatás ötlete is felmerült, de szisztematikus szövetségi szintű tudománypolitikáról és támogatásról nem lehet beszélni. Ebben a tudományon belüli érdekcsoportok harca mellett Rooseveltnek az egyetemi tudomány iránti bizalmatlansága is szerepet játszott.

Az igazán jelentős változást a II. világháború jelentette. A nagy katonai célú tudományos programok (így a viszonylag közismert *Manhattan Project*) zömmel természettudományos jellegűek voltak. A háborús adminisztráció nagyszámú tudományosan képzett embert igényelt (statisztikusokat, közgazdászokat is). A háborús árellenőrzés, a nyersanyagok és a fogyasztási cikkek elosztási rendszere, a lakosság hangulatának megismerése társadalomtudományi kutatást kívánt — szociológiait is. Mint látni fogjuk, a szociológia (vagy inkább a társadalomtudományi kutatás egy olyan ágazata, amely a szociológiába integrálódott, vagy felfalta azt — megítélés kérdése) képes volt a kívánalmaknak megfelelni. Az uralkodó ezen a területen az a háború előtt lényegében ismeretlen kutatási forma volt, amelyben a kormányzat egyetemeknek, kutatási szervezeteknek adott megbízásokat. Ezekből részesedtek a háború előtt létrejött közvélemény-kutatási intézetek is (róluk részletesebben az Epilógusban lesz szó). Ezek a háború idején végzett kutatások már annak az újfajta szociológiai tudománytermelési módnak az előhírnökei voltak, amely 1945 után fokozatosan az egész világon elterjedt. Ennek részleteit ebben a könyvben már nem tudom bemutatni.

*

A nagyméretű, belsőleg differenciált és gyorsan növekvő egyetemi rendszer kedvező feltételeket nyújtott az új és kezdetben kétséges legitimitású tudomány egyetemi berendezkedéséhez, az eredetileg egyetemen kívüli társadalmi témákat tárgyaló beszédmód egyetemivé válásához.

[28] Az 50-es évektől kezdve sok tekintetben a *Ford Foundation* játszott olyan szerepet a társadalomtudományokban (az új alapítványi terminológia szerint: a 'viselkedéstudományokban' *[behavioral sciences]*), mint korábban a Rockefeller-alapítványok.

Az a körülmény, hogy az egyetemek között kezdettől erős verseny alakult ki a hallgatókért, kedvezett az új tudományágak megjelenésének, ha hihetővé lehetett tenni, hogy ezek a tudományágak valamilyen okból vonzzák majd a hallgatókat. Az egyetemi oktatási kínálatot az Egyesült Államokban alapvetően nem a felvilágosult vagy konzervatív hatalom igényei és előítéletei határozták meg. A szociológia sikeres intézményesülése elsősorban azzal magyarázható, hogy az egyetemi szolgáltatásokat 'fogyasztó' népesség egy része fogékony volt 'társadalmi kérdésekre', szociális reformra — nem kifejezetten a szigorú tudományos szociológiára, hanem 'valamiféle szociálisra', de — mint látni fogjuk — ezt az érdeklődést a tudományos szociológia is ki tudta használni.

A különböző alapítványi vezetők, például a SSRC hangadói is a szigorúan egy diszciplína keretei között maradó kutatásokkal szemben a társadalmi problémák megoldását elősegítő interdiszciplináris, kooperatív és empirikus társadalomtudományi kutatás fejlesztését szorgalmazták.[29] Az interdiszciplináris retorika hozzájárult ahhoz, hogy a szociológiában visszaszorultak a magányos kutatók, és elfogadottá vált, hogy a társadalomtudományi kutatást az együttműködésnek kell jellemeznie. (A *Harvardon* például ez az alapítványi filozófia is hozzájárult a kooperációra képtelen Pitirim Sorokin háttérbe szorulásában és a kooperációt fennhangon hirdető Talcott Parsons előtérbe kerülésében.) A kooperatív (de alapjában *nem* interdiszciplináris) kutatást ténylegesen természetesen a kérdőíves kutatási módszert megteremtő központok valósították meg (ezekről az Epilógusban lesz szó).

Az interdiszciplinaritás igénye különböző formákban végigkísérte a szociológia történetét az Egyesült Államokban is. Voltak is interdiszciplináris kutatások, a társadalomtudományok alakulását mégsem ez jellemezte. A szociológia is abban volt érdekelt, hogy egyértelművé tegye a diszciplína határait. Az egyetemi jellegű intézményesülés maradt a tudományos gyakorlat uralkodó formája. Az adott intézményi forma mellett mindenki abban volt érdekelt, hogy sok hallgatót vonzó, kellően specializált, a munkaerőpiacon jól meghatározott képzettséget nyújtó szakszerű oktatást és kutatást alakítson ki. Ennek a legegyszerűbb módja a szociológiában is az volt, hogy a természettudományok XIX. századi sikeres diszciplínaalakítását követve, valamint a korai szociológia nagy átfogó elméleti konstrukcióit elvetve, a szakmailag kellően lehatárolt kérdések felé forduljanak. Bármennyire is kézenfekvő és elméletileg csábító volt és maradt az a megfontolás, hogy a politika, a gazdaság és a 'társadalom' problémaköre nem határolható el egyértelműen egymástól, az érintett szaktudományok képviselői (kutatók, oktatók és hallgatók egyaránt) abban voltak érdekeltek, hogy ezek a területek különböző kompetenciák számára elhatároltak maradjanak. A szociológia kialakulása és önállósulása — amely a legtisztább formában az Egyesült Államokban figyelhető meg — nem valamiféle egyetemes, a maradványevolucionizmus értelmében vett differenciálódás végeredménye, hanem sajátos intézményi és kognitív fejlemények együttes eredménye.

[29] A *Local Community Research Commütee* programját a *Memóriái* igazgatója, Beardsley Ruml így fogalmazta meg: „A terv az volt, hogy az egyetem kutatási kapacitását a gazdaságtan, a szociológia és a politikatudomány területéről összefogjuk, és Chicago város köz- és magánintézményeivel együttműködve végezzük el a chicagói közösség rendszeres vizsgálatát.“ Idézi Bulmer, Martin: *The Chicago School of Sociology. Institutionalization, Diversity, and the Rise of Sociological Research,* Chicago: The University of Chicago Press, 1984,139.

A szociológia kezdetei az Egyesült Államokban, 1892-1915

A közeg

A meliorista szellem

Ahogy az európai szociológia alakulása sem érthető meg pusztán az egyetemi viszonyok alakulásából (bár természetesen ott is ez volt az egyik közvetlen befolyásoló tényező), az Egyesült Államokban sem csak a campusokon belül zajló folyamatok határozták meg a szociológia sorsát. Több tényezőt kell itt figyelembe vennünk, kezdve az értelmiségi mező alakulásával és kultúrával, egészen a politikai ideológiákig.

Fontos tényező volt az — ami sokáig kisebbrendűségi érzéseket keltett a szociológusokban is -, hogy míg Európában a XIX. század rendkívül mozgalmas és kiterjedt értelmiségi kultúrája gazdag örökséget hagyott az egyetemi társadalomtudományokra, így a szociológiára is, az Egyesült Államokban ez a kultúra gyengébb volt. Hiányoztak az olyan kulturális centrumok, mint amilyen Párizs, London vagy akár Berlin is volt bizonyos időszakokban. Mint láttuk, hiányzott sokáig a modern egyetem is, amely Európában a történetírás, a filozófia egyetemi intézményesítése révén hatással volt a még nem intézményesült tudásterületekre is.

Az 'amerikai kivételességnek' az előző fejezetben említett gondolata és ideológiája tartós hatást gyakorolt az Egyesült Államokban a társadalomtudományi eszmékre. Az amerikai társadalmi rend ugyanis e gondolat szerint nemcsak 'kivételes', hanem bizonyos értelemben racionális is volt. A társadalom egyfajta 'szerződés' révén jött létre, és ezért az a körülményeknek megfelelően módosítható, reformálható volt, és ilyen is maradt. Az ebből következő optimista és fejlődéselvű, de a politikai és szociális radikalizmust kizáró elképzeléseket ugyan a visszatérő válságok (a XIX. század végén, az I. világháború után, az 1930-as években) időnként megingatták, de máig megőrizték elevenségüket. Ezek a körülmények nem kedveztek a Comte-, Tocqueville- és Marx-féle társadalomkritikai elmélkedéseknek,[30] és az sem véletlen, hogy az Egyesült Államokban az európai filantróp indíttatású társadalomvizsgálatokhoz hasonló törekvések is csak a századfordulón jelentek meg nagyobb számban.

Az Egyesült Államokban sem hiányzott a konzervativizmus (a Dél uralkodó elitjében az antimerkantilizmus, a *yankee* szellem elutasítása rasszizmussal párosult), de a domináns északkeleti polgári kultúrában jelentős szerepet játszott a 'kivételességből' fakadó ún. *meliorista* hagyomány, vagyis az az elképzelés, hogy az ember nevelhető, javítható és a világ 'csinálható', átalakítható — de az alapvető intézményes rend megőrzésével.[31] Nincsenek e hagyomány szerint sem olyan velünk született emberi sajátosságok, amelyek kilátástalanná tennék a meggyőzést és javítást, sem olyan társadalmi in-

[30] A klasszikus gazdaságtan elveit alkalmazó társadalomtudományi spekulációnak természetesen kedveztek a körülmények (lásd Henry Charles Carey: *The Principles of Social Science,* 1858-60). A 'kivételesség' eszméje természetesen máshogy jelent meg a rabszolgatartó Délen, ahol a rendszer védelmében az európai konzervativizmus antikapitalista és az örökletes egyenlőtlenségekre vonatkozó gondolatait sajátították ki — és Comte gondolatait is felhasználták a rabszolgaság támogatására (lásd George Fitzhugh: *Sociology for the South, or the Failure of Free Society,* 1854).

[31] Ennek következtében a XIX. században, a polgárháború után és a XX. század első felében a konzervatív és a liberális címkék mást jelentettek az Egyesült Államokban és Európában: az amerikai konzervatívok a

tézmények, amelyek végsőkig ellenállnának az ésszerű és célszerű átalakításnak. A meliorizmus elutasította az osztályharcot, egyáltalán azt, hogy léteznének osztályok. A szociális problémák megoldhatók — úgymond — célszerű és felvilágosult társadalmi beavatkozással, az érdekelt felek megegyezésével és kölcsönös kompromisszumokkal. Ebben a társadalmi beavatkozásban jelentős szerepet játszhat a magánszemélyek filantrópiája, de fontos funkciói vannak a közhatalomnak is.[32]

A kiegyező, mérsékelt társadalmi reformot kívánatosnak tartó törekvés jellegzetes fóruma volt például az 1899-ben alakult *National Civic Federation* (NCF), amelyben a nagy kapitalista vállalkozások képviselői mellett részt vettek a tőkével való együttműködést hirdető szakszervezetek képviselői, valamint a társadalomtudományok egyes kiemelkedő képviselői is (a politológusok és közgazdászok sokkal inkább, mint a szociológusok). A NCF meghirdetett célja az volt, „hogy az ipari és társadalmi haladás nagy problémáinak megoldására irányuló művelődési mozgalomba szervezze az ország legjobb elméit, hogy országos hatáskörű tanulmányozás és vita számára nyisson teret, hogy ily módon elősegítse az igazán felvilágosult közvélemény kikristályosodását, s ha kívánatos, elősegítse ezzel a törvényhozást."[33] Olyan kérdésekkel foglalkoztak, mint például a közszolgáltatások tulajdona és szabályozása, a bevándorlás, a gyermekmunka, a vasúti rendszer szövetségi szintű szabályozása.

A meliorista beállítottság ellenlábasa az amerikai közgondolkodásban az egy időben nagyon befolyásos szociáldarwinizmus volt.[34] A darwinizmust, illetve Herbert Spencer vele azonosított társadalomfilozófiáját Amerikában rokonszenvvel figyelték. A polgárháború utáni időszakban az evolúció, a verseny és a szelekció gondolata azok között hódított, akik szemben álltak mindenféle intézményi reformmal, akik amerikai értelemben konzervatívok, azaz a *laissez faire* hívei voltak. Spencer idevágó nézetei széles körben terjedtek (az 1870-es években Edward L. Youmans és folyóirata, a *Popular Science Monthly* népszerűsítette nézeteit), frázisai megjelentek a nagy 'ipari kapitányok' retorikájában, elősegítették a gazdaságtan klasszikus és marginalista iskolájának térhódítását — de természetesen inkább gátolták, mint segítették a szociológiai jellegű gondolatok kidolgozását.

A meliorista szemlélet sem mentesítette az Egyesült Államok szociológiáját a XIX. század végi társadalmi gondolkodás egyik tartós dilemmájától. Tudniillik ez a szociológia, amely kifejezett társadalmi megrendelésre jött létre, azt hirdette európai kezdeményezésekből kiindulva, hogy a társadalom tudományosan megismerhető, lehetséges megalkotni a társadalom természettudományát. A szociológia éppen azért lehetséges, mert a társadalmi folyamatok determináltak, és beavatkozni is csak akkor lehet, ha

gazdaságban a *laissez faire* doktrína (tehát egy liberális gondolat) hívei voltak, a politikában konstitucionalisták, tehát a fennálló alkotmányos keretek megőrzésének és nem a kitágításának a védelmezői, a vallás tekintetében fundamentalisták; a liberálisok viszont bizonyos fokig elfogadták a közhatalom gazdasági szerepét (mert ez a javítás feltétele), a politikában az egyenlőség elvét kívánták megvalósítani, ezért reformokat is elképzelhetőnek tartottak, vallási tekintetben viszont szabadelvűek és toleránsak voltak. Látható, hogy a konzervatív/liberális megkülönböztetés csak a vallással kapcsolatos és etikai nézetek tekintetében analóg az európaival. A közhatalom gazdasági szerepét illetően az amerikai konzervatív európai értelemben liberális nézeteket vallott, míg az amerikai liberális — különösen a XX. század közepén — európai értelemben szociáldemokratának látszott.

[32] Hozzá kell tenni, hogy az Egyesült Államokban a *köz,* amelytől a reformerek a beavatkozást várták, általában nem a szövetségi állam, nem is az egyes államok, hanem a helyi (városi) önkormányzat, közigazgatás volt. Ennek kellett volna végrehajtani azokat a beavatkozásokat, amelyek célja a számos társadalmi probléma megoldása.

[33] Idézi Silva, Edward T. — Slaughter, Sheila A.: *Serving Power. The Making of the American Social Science Expert,* Westport: Greenwood Press, 1984,186.

[34] Lásd Richerd Hofstadter: *Social Darwinism in American Thought,* New York: Braziller, 1959; Hawkins, Miké: *Social Darwinism in European and American Thought. Nature as Model and Nature as Threat,* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

megismerjük ezeket a természetes, szükségszerű folyamatokat. Ebből egy nagyon kemény, szenvtelen 'értékmentes' tudomány következett volna. Ha viszont a szociológia értelme az, hogy elősegítheti a tudatos társadalmi beavatkozást, akkor figyelnie kell arra is, hogy mit óhajtanak az emberek. El kell ismernie és védelmeznie kell azokat az értékeket, amelyek a beavatkozást vezethetik. Ebből egy lágy', humanisztikus 'értékelő' szociológia következett volna.[35]

A determinizmus vagy reformizmus dilemmája egyfelől az egyetemi tudomány és a filantrópia szemléleti különbségében is megmutatkozott. A filantrópia és különösen a századforduló progresszivista ideológiája a társadalmi bajokat a jó szándékú reformoké kai kiküszöbölhetőnek tartotta. A tudományok viszont, amelyek a saját tiszteletreméltóságukat akarták megalapozni, arra hajlottak, hogy — a naiv óhajokkal és az ebből fakadó tévkövetkeztetésekkel szemben — a dolgok menetét a vágyaktól függetlenül meghatározó törvényeket keressék. Másfelől viszont ez a dilemma a szociológiai tudományosság belső dilemmája volt. Az amerikai szociológia történetét végigkíséri a szociológia naturalista[36] (zömében evolucionista) felfogása és az inkább a meggyőződésekre, az attitűdökre, az értékekre figyelő humanisztikus megközelítés kettőssége. A kezdeti időszakban az evolucionizmus még lehetővé tette ennek a kettősségnek a feloldását, mert feltételezték, hogy az evolúció egyben haladás, morális tökéletesedés is. Ebben az esetben a determinisztikus, szinte természeti folyamatok nem állhatnak szemben az emberi és társadalmi tökéletesedéssel, ellenkezőleg, a folyamat törvényszerűségeinek szabad érvényesítése egybeesik az ember morális felemelkedésének kívánalmával. Ezt a fajta világi üdvtant persze nem mindenki fogadta el, a pesszimista Sumner *Népszokások* című könyvében például élvezettel sorolta a példákat, amelyek az evolucionista erkölcsöt rombolhatják.

Az európai és az amerikai megközelítés különbsége tömören és leegyszerűsítve úgy is összefoglalható, hogy az első esetben a figyelem *a* társadalmi problémára, míg a második esetben társadalmi *problémákra* irányult.[37] A társadalmi probléma a századforduló európai szociológusai számára természetesen a modernitás vagy kapitalizmus, a modern társadalmi integráció problémája volt, az a nagy átalakulás, amely a különböző problematikus részjelenségeket egységbe foglalta. Az amerikai társadalmi problémák heterogén halmazt alkottak a bűnözéstől és alkoholizmustól a társadalmi ellenőrzés intézményein át az ipari úton előállított élelmiszerek minőségéig. Ezeket a problémákat csak lazán foglalta egységbe az a gondolat, hogy mindezek hátterében egy újfajta társadalmi berendezkedés létrejötte áll. Számos esetben úgy tűnt, hogy a problémák egyenként, a társadalmi erők jó szándékú együttműködésével megoldhatók. Paradox módon éppen a meliorista beállítottság magyarázhatja, hogy az amerikai szociológia látóteréből miért maradtak ki hosszú ideig olyan tartós 'társadalmi problémák', mint például az egymástól elkülönülő osztályok létezése, vagy a bevándorlás és az azzal járó feszült-

[35] Small 1906-ban egy előadásában összefoglalta azt, amiben (szerinte) az amerikai szociológusok egyetértenek. Ez az összefoglalás a meliorista tudományosságtól elválaszthatatlan dilemmát tükrözi: 1. a szociológia az emberi viselkedés törvényeit igyekszik fellelni; 2. a társadalmi változás társadalmi evolúció, haladás egy jobb társadalom felé; 3. a haladást meliorista, tudatos beavatkozással elő lehet segíteni; 4. a társadalom egyéni viselkedésekből tevődik össze, ezért fontosak az egyéni motivációk (idézi: Carey, James T.: *Sociology and Public Affairs. The Chicago School,* Beverly Hills: Sage, 1975, 95.).

[36] A naturalizmus nemritkán párosult valamiféle rasszizmussal. A lamarckizmus, az az elképzelés, hogy a szerzett tulajdonságok örökölhetők, Spencer nyomán megjelent a 'természettudományos' szociológiában. Az öröklés jelentősége alátámasztotta azt a felfogást, hogy a társadalmi különbségek az etnikai, faji csoportok (kelet- és dél-európai bevándorlók és négerek) gyengébb képességeiből erednek, a szerzett tulajdonságok örökölhetőségének feltevése pedig valószínűvé tette, hogy a kedvezőtlen társadalmi helyzet csak tovább rontja az utódok képességeit.

[37] Leon Bramson: *The Political Context of Sociology,* Princeton: Princeton University Press, 1961, 48.

ségek, a 'faji' kérdés, a kaszt jellegű különbségek tartós fennmaradása.[38] Ha a világ 'javítható' akkor a társadalmi bajok is csak átmenetiek lehetnek. Eltért ez az európai társadalomtudomány szemléletétől, amely — különböző okokból — válságosnak látta a modern társadalmak állapotát.

Vallás és társadalomtudomány

A társadalomtudományi, szociologisztikus eszmék elfogadtatása szempontjából — az európai gondolkodás számára nehezen érthető módon — nemcsak a világi, racionális darwinista gondolatok, hanem a világi reformokra nyitott vallásos gondolkodás is kedvező hatással volt.[39] Az Egyesült Államokban a vallás társadalmi szerepe lényegesen eltért az Európában megszokottól. A XIX. században Európában a domináns keresztény felekezetek inkább a konzervatív csoportokhoz álltak közel, és erőteljesen meghatározták a konzervativizmus eszmei arculatát. Ebből következett, hogy feszült volt a modern tudományosság és benne az intézményesülő szociológia viszonya az intézményes vallásossággal, ami le is csapódott például a durkheimi iskolában művelt vagy a Webernél központi helyet elfoglaló vallásszociológia tartalmában.

Az amerikai szociológia történetében szokványos dolog megemlíteni azt, hogy a lelkészek és lelkész apák aránya a szociológusoknál szembetűnően magas volt.[40] Ismert persze, hogy a szociológussá lett egykori amerikai lelkészek azért fordultak a tudomány felé, mert az egyházi hivatás nem elégítette ki őket. A legelső nemzedéknél azt is tekintetbe kell venni, hogy az ő születésük idején a lelkészek alkották az értelmiségiek legnagyobb hányadát (a jogászok és orvosok számára nem volt kötelező a *college* elvégzése).[41] Az is biztos, hogy a korai amerikai szociológiában befolyásos pozitivista naturalizmus ellentétes volt nemcsak a fundamentalista hiedelmekkel, hanem még a liberális teológiai felfogással is. Fundamentalista csoportok részéről érték támadások a szociológiát is, más tudományokat is. Az egyházak és az egyetemi tudományosság viszonya mégse volt olyan feszült, mint Európában. Ennek az oka feltehetőleg az Egyesült Államok domináns protestáns egyházainak struktúrájában rejlett. Az Egyesült Államokat a kezdetektől fogva vallási pluralizmus jellemezte, s ez megakadályozta, hogy bármelyik egyház összekapcsolódjon a politikai hatalommal vagy valamelyik nagy politikai áramlattal. A meghatározó angliai *dissenter* eredetű protestáns egyházak gyülekezeti elven épültek fel, azaz a hívek jelentősebb szerepet játszottak, mint a hierarchikus európai egyházakban. A puritán eredetű gyakorlatiasság és a világi problémák racionális megoldására való puritán törekvés is elősegítette a nagyobb nyitottságot a társadalomtudománnyal szemben. Minthogy

[38] Az osztályok létezésére az 1920-as években a Lynd házaspár később tárgyalandó műve mutatott rá. A bevándorlással a szociológusok igazán komolyan akkor kezdtek foglalkozni, amikor annak az I. világháború utáni idegenellenes törvények véget vetettek. A 'faji' kérdéssel foglalkozók — például Chicagóban — többnyire kisebbségi, afroamerikai származásúak voltak. 1937-ig kellett várni, míg az első elemzés megjelent, amely kifejezetten mint kaszttársadalmat jellemezte az amerikai Délt (lásd Dollard, John: *Caste and Class in a Southern Town,* New Haven: Yale University Press, 1937).

[39] Lásd Vidich, Arthur J. — Lyman, Stanford M.: *American Sociology. Worldly Rejections ofReligion and Their Directions,* New Haven: Yale University Press, 1985

[40] Egy 1927-es felmérés szerint 258 megvizsgált szociológus közül 61-nek lelkész volt az első foglalkozása, ezenkívül 18 nem lelkész is kapott teológiai képzést. Az *American Sociological Society* korai időszakának elnökei közül 8 kezdte lelkészként a pályáját (például Small és Sumner), és további 3-nak az apja volt lelkész (például Giddingsnek és Thomasnak). Lásd Lewis A. Coser: American Trends, in: T. Bottomore — R. Nisbet (szerk): *A History of Sociological Analysis,* London: Heinemann, 1978, 287-320. Tudjuk persze, hogy Durkheim apja is rabbi volt, és Weber anyja is mélyen vallásos volt.

[41] Lásd Abbott, Andrew: *Department & Discipline. Chicago Sociology at One Hundred,* Chicago: The University of Chicago Press, 1999, 84.

az egyházak nem kapcsolódtak össze erősen a modernizációellenes erőkkel, nem akadályozták meg azt sem, hogy reformista csoportok jelenjenek meg.

Az amerikai protestáns vallásosságban a 'progresszív' korszakban, tehát akkor, amikor útjára indult a szociológia, feléledt egy társadalomreformer irányzat, a *Social Gospel* ('szociális evangélium'), amely az egyház feladatát elsősorban társadalmi problémák megoldásában, a társadalmi egyenlőtlenség enyhítésében látta. A hagyományos jótékonyságon túlmenően foglalkoztak a szegényekkel, ezért törekedtek is a szociális problémák megismerésére. Kurzusokat szerveztek, és az új egyetemektől azt várták, hogy választ adjanak a gyakorlatban felmerülő kérdésekre.[42] Az tehát, hogy annyi volt lelkész és lelkészfi szerepel a szociológusok között, egyrészt azzal magyarázható, hogy ez a reformer irányzat valamiféle 'szociológiát' igényelt, másrészt azzal, hogy a tételes vallásból kiábrándultak a szociológiában látták azt az eszközt, amelynek segítségével eredeti morális szándékaikat megvalósíthatják.

A társadalmi problémák iránti jóakaratú nyitottság árnyoldala természetesen az volt, hogy a korai szociológiai kurzusok némelyike — egyes egyetemeken a többsége — a régebbi morálfilozófiai, morálteológiai, *Social Gospel* kurzusok átkeresztelt változata volt. Abból, hogy a társadalomtudományok, a szociológia és a vallásos meggyőződés között kevesebb konfliktus alakult ki, mint Európában, az is következett, hogy a nyílt ateizmust vagy vallástalanságot a tudományos rendszer a korai időszakban nehezen tűrte (mint például Veblen esetében[43]).

Előzmények

A társadalomtudományoknak az Egyesült Államokban is voltak az egyetemeken kívüli előzményei, és nemcsak Lewis H. Morgan amatőr antropológiájára kell itt gondolni. A polgárháború utáni években a társadalom tanulmányozásának szándékával — brit példák nyomán — északi, többnyire az abolicionista ügy mellett korábban elkötelezett értelmiségiek és polgárok részvételével jött létre 1865-ben az *American Social Science Association* (ASSA), amely erősen kötődött az új-angliai elithez, s céljának azt tekintette, hogy összegyűjtse és elterjessze azt a tudást, amely az ipari átalakulás, a modern értelemben vett kapitalizmus elterjedése révén szükséges reformokat megalapozhatja. A célokat az egyesület titkára, Franklin Benjámin Sanborn így határozta meg: „Legyen meg törvényhozóinknak Európához hasonlóan az a lehetőségük, hogy támaszkodhassanak azok bölcsességére és felhalmozott tapasztalatára, akik embertársaik jólétét választották sajátos és kitartóan végzett tanulmányaik tárgyául.“[44] Az ÁSSA tagjai is foglalkoztak mindazzal, amivel európai elődeik és kortársaik: egészségügyi viszonyok, börtönügy, szervezett jótékonyság, lakásviszonyok, bűnözés és alkoholizmus stb. De gazdasági kérdések is érdekelték őket (pl. a kialakuló vasúthálózat szabályozása, a szabadkereskedelem kérdése). Szerepet játszottak abban, hogy 1869-ben Massachusettsben munkaügyi statisztikai központ ala-

[42] Jellegzetes képződménye volt ennek a szociálreformer vallásosságnak a *Chautauqua*-mozgalom. A New York állambeli *Chautauqua* tó partján a polgárháború után jött létre metodista irányítással egy vasárnapi iskolai oktatókat képző intézmény, amely egyre inkább reformer irányzatot vett, és szociális kérdésekkel kezdett foglalkozni. Országszerte több száz hasonló intézmény keletkezett. 1893-ban a mozgalom keretében jött létre az *American Institute of Christian Sociology.* Több vezető egyetemi személyiségnek volt szoros kapcsolata *Chautauquával,* mások mellett a chicagói egyetemet alapító Harper elnöknek is.

[43] Veblen nem is rejtette véka alá, hogy a vallásos magatartást időszerűtlennek tartja, mert „az emberi természet olyan típusát jelöli, amely jobban megfelel a zsákmányoló életmódnak, mint a közösség később kialakult, állandóbb és szervesebb ipari életfolyamatának.“ (DO 292.)

[44] Idézi Mary O. Furner: *Advocacy & Objectivity. A Crisis in the Professionalization of American Social Science, 1865-1905,* Lexington: The University Press of Kentucky, 1975, 25.

kult, amelyet hasonlók követtek a többi államban. Sok esetben ezek képezték a szociálpolitikai szándékú társadalomleírás bázisát. 1874-75 után azonban az ASSA-n belül a *laissez-faire* gondolkodású közgazdászok kerültek többségbe, így háttérbe szorult a szociálpolitikai szándékú társadalomleírás. Az ÁSSA működése elősegítette, hogy az átalakuló egyetemeken az oktatási programba a 'társadalomtudomány' is bekerüljön.

Az 1860-as évek végétől egyre több *college* és egyetem kínált társadalomtudományi kurzusokat, amelyek keretében a munkáskérdéssel, a jótékonysággal, az iszákossággal, a bűnözéssel és a börtönökkel foglalkoztak, nagyon sokszor közgazdaságtannal is, etikai kérdésekkel feltétlenül, többnyire a keresztény tanítással összefüggésben. E 'társadalomtudomány' oktatói gyakran lelkészek voltak, s a program is gyakran a lelkészképző intézet *(Divinity School)* kínálatában jelent meg. Jellegzetes az, ami az egyik legrégebbi és legnagyobb presztízsű intézményben, a *Harvardon* történt. Itt az 1879-ben kinevezett F. G. Peabody tartott 'szociologizáló' előadásokat, ahol a szociális reformok (szövetkezetek, társadalombiztosítás) szükségességét is hangsúlyozta, de még inkább az egyéni megtérés és erkölcsi megújulás jelentőségét. Támogatta a terepen végzett *settlement* munkát, de azt is hangsúlyozta, hogy a szociális segítséget a szegények közül azok érdemlik meg, akik megőrizték a morális értékeket, vagyis különbséget tett 'érdemes' és 'érdemtelen' szegények között. Az erkölcsi megváltás volt számára fontos, a bűnös emberi természet megtörése.[45] A tudományosságra fokozódó mértékben érzékeny *Harvard* számára egyre kényelmetlenebb lett ez a fajta társadalomtudomány. A századfordulótól kezdve az általános szociológiai előadásokat a gazdaságtan alá rendelték, és csak 1931-ben hoztak létre önálló szociológiai tanszéket.

Az amerikai intézményesülő szociológia számára általában nem az volt a kérdés, mint sokszor Európában, ti. hogy a 'szociális' témák tárgyalását hogyan lehet bevinni az egyetemre, hanem inkább az, hogy miként lehet a szociológiát elválasztani a nagy kedveltségnek örvendő jóakaratú dilettáns 'szociális diskurzustól'. A *Columbia* 1894-ben, Franklin H. Giddingsnek a szociológia professzorává való kinevezése alkalmából kiadott közleménye tükrözi azt a törekvést, hogy egyszerre feleljenek meg gyakorlati és erkölcsi elvárásoknak:

> „Egyre inkább nyilvánvaló lesz, hogy az ipari és társadalmi haladás a modern közösséget hatalmas méretű társadalmi kérdésekkel szembesíti, s ezek megoldása kiváló tudományos kutatást és tisztességes gyakorlati vállalkozást kíván. ... Az újonnan felállított tanszék komolyan tanulmányozni fogja a filozófiai vagy általános szociológiát és a gyakorlati vagy konkrét társadalmi kérdéseket a szociológiai elvekkel való összefüggésükben. ... Ez el fog vezetni a modern népesség jelenségeinek és nagyvárosokban való koncentrálódásának részletesebb tanulmányozásához. Speciális kurzusokat fog kínálni a pauperizmusról, a szegénytörvényekről, a jótékonyság módszereiről, a bűnözésről, a büntetés tudományáról és a társadalmi etikáról. A városokban lehet a legkiélezettebb formában találkozni a szegénység, a koldulás, az iszákosság, az egészségtelen környezet és a lealacsonyító társadalmi környezet problémáival. Ezért a város a társadalomtudomány természetes laboratóriuma."[46]

[45] Nem Peabody volt az egyetlen szociológiai oktató, akinek intézményes kapcsolata volt a jótékonysággal. Az 1905-ben megalakult szociológiai társaság tagjainak 30%-a egyben az országos jótékonysági szervezet, a *National Conference of Charities and Correction* tagja is volt, a vezető szociológusok meghívott előadói voltak a jótékonyságról szervezett konferenciáknak. Az első szociológiai folyóirat, az *American Journal of Sociology* is szép számmal közölt népszerű reformer és jótékonysági irányzatú cikkeket.

[46] Idézi Odúm, Howard W.: *American Sociology. The Story of Sociology in the United States through 1950,* New York: Longmans, Green and C, 1951,60-61. A város mint szociológiai laboratórium gondolata a későbbiekben a chicagói szociológia vezéreszméje lett.

Az egyetemi intézmény szerkezete és a szakok közti verseny hatására már nem általános 'társadalomtudományként', hanem specifikusan szociológiaként fellépő tudomány a vélt minőségi igényeknek megfelelni akarván inkább annak a bizonyos 'filozófiai vagy általános szociológiának' a művelésére törekedett. Az ellentétes hatásokból adódó eredményt, a XX. század közepéről visszatekintve, Louis Wirth találóan így fogalmazta meg: „A szociológia, noha kezdetben a mindennapi élet gyakorlati problémái iránt érdeklődött, az egyetemi legitimáció és a tiszteletreméltóság utáni hajsza nyomása alatt olyan korszakba lépett be, amelyre a szakkifejezések kidolgozásával, az osztályozási rendszerek és más absztrakt gondolati kategóriák igazolásával való túlzott törődés jellemzett. Ez az érthetetlenség kultuszához és a társadalmi világ konkrét realitásától való eltávolodáshoz vezetett.“[47]

Korán jött intézményesülés

Az amerikai szociológia számára a korai intézményesedés egyszerre volt áldás és átok. Az igen nagyszámú *undergraduate, college* szinten tanuló számára többek közt szociológiaórákat is kellett tartani (ezeknek a hallgatóknak a zöme nem tanult tovább szociológiát az európai értelemben vett 'szak' szintjén). Ez — noha a tanárok súlyos tehernek tekintették és tekintik mindmáig — elősegítette az intézményesedést. Igen korán támadt kereslet szociológiai könyvek és kisebb mértékben gondolatok iránt.[48]1894-ben a 146 megkérdezett felsőoktatási intézményből 24-ben kínáltak szociológiai kurzusokat. 1902-ben 102 intézményben tartottak általános szociológiai kurzusokat, 1907-ben 242-ben, ugyanebben az évben 78-ban szociológiatörténeti (!) kurzusokat is. Luther L. Bemard 219 intézményt és harminc évet árfogó vizsgálata a következőket eredményeket adta:[49]

	2909	*1940*
Szociológiai kurzusok száma	815	3420
Önálló szociológiai tanszék	23	150
Szociológiai tanszék más szakkal együtt	*57*	*47*

Ezek a szociológiai kurzusok zömmel nem a szociológus szakmát tanulók, hanem az *undergraduate* szinten általános tájékozódást keresőknek szóltak. A szociológia nem mint szak, hanem mint kiegészítő tárgy népszerű lehetett. Ezt mutatja, hogy a chicagói

[47] Louis Wirth: American Sociology 1915-1947, idézi León Bramson: *The Political Context of Sociology,* Princeton: Princeton University Press, 1961, 87. Lásd ugyanerről Cooley mentegetőző visszatekintését: „... nemzedékem törekvésének és teljesítményének az alapelve az volt, hogy építsünk fel működőképes hipotézisekből egy keretet, fedjük le a szociológia területét ideiglenes általánosítások hálózatával, amelyek nem szilárdan megalapozottak, de elég tény szól mellettük ahhoz, hogy elérjék korlátozottabb és intenzívebb kutatások révén való módosításukat vagy igazolásukat. ... Mint látják, azt akarom hangsúlyozni, hogy a komoly részletes kutatások ebben az időben megvalósíthatatlan eszményt jelentettek, mert ha valaki megkísérelte volna őket, biztos általános premisszák híján megbízhatatlannak bizonyultak volna.“ Cooley, Charles Horton: Now and Then (1924), in: Cooley, Charles Horton: *Sociological Theory and Social Research,* New York: Henry Holton and Compnay, 1930, 284.

[48] A következőkre lásd Oberschall, Anthony: The Institutionalization of American Sociology, in: Oberschall, Anthony (ed): *The Establishment of Empirical Sociology. Studies in continuity, discontinuity, and Institutionalization,* New York: Harper & Row, 1972,187-251.; *Recent Social Trends in the United States.* Report of the President's Research Committee on Social Trends, New York: McGraw-Hill, 1933, Vol. I. 339.; Jessie Bemard: The History and Prospects of Sociology in the United States, in: Lundberg, George A. — Bain, Read — Anderson, Nels (eds): *Trends in American Sociology,* New York: Harper & Brothers, 1929,1-71.

[49] Lásd Bemard, Luther Lee: The Teaching of Sociology in the United States, *American Journal of Sociology,* Vol. 15. (1909), 164-213. és uő.: The Teaching of Sociology in the United States in the Last Fifty Years, *American Journal of Sociology,* Vol. 50. (1945), 534-548.

egyetem *college*-aiban 100-100 hallgató által felvett tárgyak száma szerinti rangsorban a szociológia egyre előrébb került: 1900-ban 1 hallgató 0,98 szociológiai tárgyat vett fel, ezzel a szociológia a 14. legnépszerűbb tárgy volt. 1930-ban hallgatónként 1,36 tárggyal már a 6. legnépszerűbb lett. A hagyományos tárgyak közül 1910-ben megelőzte a görögöt, 1920-ban a latint és filozófiát, 1930-ban a kémiát és matematikát, de a pszichológia és a gazdaságtan végig előtte járt.[50] Vajon nem azért került-e a szociológia a matematika, latin és görög elé, mert kisebb erőfeszítéssel lehetett a követelményeket teljesíteni? A mi értelmünkben vett 'szakos' azaz *graduate* szociológus hallgatók száma természetesen viszonylag kicsi, egy-két száz volt, s ezek zöme a két vezető egyetemen tanult.[51]

Év	*1916*	*1920*	*1924*	*1928*
Összes szociológus graduate	164	178	288	338
Ebből Columbia és Chicago	70	104	155	111
Columbia és Chicago (%)	43%	58%	54%	33%

Az egyetemi szektor nemcsak tankönyveket és gondolatokat, hanem oktatókat is kívánt. 1901-ben az Egyesült Államokban már 169 felsőoktatási intézményben 118 oktató tanított szociológiát. 1909-ben Bemard szerint 40 intézményben 55 teljes állású és 191 részfoglalkozású szociológiai egyetemi tanár működött (amikor Franciaországban még csak egyetlen tanszék létezett, és Németországban nem is volt szociológiai tanszék). Az Egyesült Államokban jött létre a szociológia mint hívatás.[52]

A tanszékek nem egyenletesen oszlottak meg az Egyesült Államok területén. A keleti parton csak egy komolyan vehető tanszék volt, amelyet 1894-ben a *Columbián* alapított Giddings (a régi nagy egyetemek csak a harmincas évektől vették fel kínálatukba a szociológiát). A Közép-Nyugat újabb egyetemei sorra alapították a neves vagy kevésbé neves tanszékeket: *University of Chicago* (1892), *University of Kansas* (1890-es évek), *University of Indiana* (1899), *University of Missouri* (1900), *University of Nebraska* (1901), *University of Wisconsin* (1906), *University of Illinois* (1907).

A szociológia intézményesedésében nagy szerepet játszó folyóirat, az *American Journal of Sociology* (AJS) hirtelen ötletre 1895-ben jött létre. A chicagói tanszékvezető, Albion Small az egyetem elnökénél járt, aki megemlítette neki, hogy egy egyetemi kiadvány meg fog szűnni, majd odafordult hozzá: „Akar-e a szociológiai folyóirat kiadója lenni?“

[50] „Annak ellenére, hogy a jelenlegi irányzat a hangsúlyt a szociológiai kutatásra helyezi, az amerikai szociológia mindmáig gyakorlatilag és nagyrészt *college* hallgatók számára előadandó tantárgy.“ A helyzet a modern szociológia korszakában sem változott meg lényegesen. A szociológia gyors növekedése az 1950-es években az Egyesült Államokban és az 1960-as években Nyugat-Európában *részben* annak volt köszönhető, hogy ez is azok közé a szakok közé tartozott, amelyek alkalmasak voltak az akkoriban gyorsan növekedő hallgatólétszám 'felszívására'. House, Floyd Nelson: *The Development of Sociology,* New York: McGraw-Hill, 1936, 422.

[51] Lásd Jessie Bemard i. m. 51.

[52] Hogy ez a gyors haladás 'vegyes áldás' *(mixed blessing)* volt, arra példa egy 1928-ból származó vélemény: „A tárgy népszerűségének ... végzetes hatása volt a tudományos kutatásra. A képzettek és hozzáértők kínálatát messze meghaladó keresletet támasztott oktatók iránt. ... Ennek eredményeképpen a szociológia a jóakaratú érzelgősök, a meggyőző sarlatánok és egyéb érdemes személyek kényelmes vadászterülete lett, akik nem akarták vagy nem tudták magukat az igazi tudományosság szigorú fegyelmének alávetni.... A gyakorló szociológusok nagy többsége középszerű és nem megfelelően képzett ember, és publikációik zöme értéktelen. ... Ma több tehetséges ember működik a területen, mint bármikor korábban, ... de a középszerűek száma és a publikált szemét mennyisége még gyorsabban nőtt.“ Ez a megfigyelés is emlékeztet arra, hogy a tudományok intézményesülése összetett folyamat. Nem szabad azt gondolni, hogy minden esetben harmonikus és egyenletes növekedésről van szó. Az intézményesülés sajátos társadalmi változás, amelynek logikája nem azonos az idealizált tudományos fejlődés 'kognitív' logikájával. E. B. Reutert idézi George A. Lundberg: The Logic of Sociology and Social Research, in: Lundberg, George A. — Bain, Reád — Anderson, Nels (eds): *Trends in American Sociology,* New York: Harper & Brothers, 1929, 417-418.

Small igent mondott.[53] Az egyetemi statútumoknak megfelelően a lap szerkesztése a *department* feladata volt, így a chicagóiak befolyása biztosítva volt a mintegy tíz évig egyetlen szociológiai szakmai lapra (1915-ben indult el Kaliforniában, Bogardus szerkesztésében a későbbi *Sociology and Social Research* elődje, 1922-ben a *Social Forces* Észak-Karolinában, Odúm szerkesztésében). A lap színvonala ugyan az első években elég egyenetlen volt, de puszta léte hozzájárult Chicago (és Small) helyzete megerősödéséhez (Small cikkei foglalták el a terjedelem mintegy 10%-át). A lap lassan professzionalizálódott: a doktorátussal rendelkező szerzők aránya az 1895-1904 közötti 42%-ról az 1915-1924-es évtizedben 79%-ára nőtt. A szociológiai doktorok aránya ugyan nem sokat változott (40-45%), de a filozófusoké radikálisan csökkent (26-ról 5%-ra), ami jól jelzi a szakszerű társadalomtudományok térnyerését. Ezzel együtt csökkent a szerzők között a nők aránya is (16-ról 5%-ra) — a szociális munkások kiszorultak a lapból.[54]

Az *American Sociological Society* (ASS)[55] már 1906-os megalakulásakor 115 tagot számlált, ez 1920-ra 1021-re nőtt (a tagság negyede-ötöde lehetett kutató szociológus).[56] A tagok többsége inkább érdeklődő filantróp, a szociális munka terén dolgozó ember volt. Igen nagy részük rövid időn belül el is hagyta a társaságot (a tízes évek elején az új tagok két év utáni 'túlélési aránya' 50% alatt volt).

A korai amerikai szociológusok társadalmi, származási háttere — már ami erről tudható — alsó- vagy középpolgári mintát mutat. A három társadalomtudományi társaság (közgazdászok: AEA, politológusok: APSA, szociológusok: ASS) vezetői (elnökök, illetve alelnökök) és összehasonlításképpen 120 'kiemelkedő' professzor, illetve 885 'vezető' tudós származásáról a következőt lehet tudni:

	AEA 1904-1920	*APSA 1903-1920*	*ASS 1905-1920*	*'Kiemelkedő' professzorok a század-fordulón*	*Vezető' tudósok, 1915*
Üzletember	11	10	1	30	316
Professional	17	14	5	41	381
Ebből: lelkész	5	3	3	24	89
Munkás	3	0	2	1	0
Farmer	4	3	2	19	188
Egyéb	0	0	0	2	0
Nincs adat	12	14	7	27	0
Összes	47	43	17	120	885

Szembetűnő a szociológus apák viszonylag alacsonyabb státusa. A *professional* kategóriában a szociológusoknál, de professzoroknál is magas a lelkészek aránya.[57]

[53] Abbott, Andrew: *Department & Discipline. Chicago Sociology at One Hundred,* Chicago: The University of Chicago Press, 1999, 84.

[54] Abbott i. m. 91-92. Az első évtizedben az eladott példányszám fokozatosan csökkent (ami szintén tekinthető a professzionalizálódás jelének), s csak az ASS megalakulása után nőtt. Uo. 98-99.

[55] Ezt a szerencsétlen nevet csak jóval később változtatták *American Sociological Associationre,* miután sokan tűrhetetlennek érezték a kollegák ugratását. Az *ass* jelentése szamár, illetve segg.

[56] Összehasonlításul: 1910 és 1930 között a német szociológiai társaság konferenciáin való részvétel alapján Németországban 35 szociológiával aktívan foglalkozó személlyel lehet számolni. Lásd Kásler, Dirk: *Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus. Eine wissenschaftssoziologische Untersuchung,* Opladen: Westdeutscher Verlag, 1984, 38.

[57] Lásd Silva,Edward T. — Slaughter, Sheila A.: *Serving Power. The Making of the American Social Science Expert,* Westport: Greenwood Press, 1984, 321-323.; Veysey, Laurence R.: *The Emergence of the American University,* Chicago: The University of Chicago Press, 1965, 300-301.

Az Egyesült Államokban úgy jött létre az egyetemi szociológia, hogy a tulajdonképpeni tudománynak még a körvonalai sem rajzolódtak ki, és igazi szellemi hagyomány sem állt mögötte. Létezett ugyan egy bizonytalan körvonalú diskurzus szociális kérdésekről, léteztek magukat szociológusoknak deklaráló szerzők (nem sokan), de elismert szociológiai tudás nem. Európától eltérően nagyon korán jelent meg a szakképzés igénye is (persze egy, az európaitól eltérő értelmű szakképzésé). Az oktatás igényei miatt már korán szisztematizálni kellett a még nem is létező szociológiai tényanyagot. Általános szociológiai traktátusok és tankönyvek sokasága jelent meg (de mindegyik szerzője különös és 'eredeti' rendszerét tartalmazta).

1918-ig 27 általános szociológiai, többé-kevésbé tankönyvnek tekinthető mű jelent meg (ebből *Chicago* 3, a *Columbia* 5 művet produkált, ez utóbbiak kivétel nélkül Giddingstől származnak), 1937-ig további 50. Mai értelemben vett módszertani tankönyv először 1920-ban jelent meg, és 1937-ig összesen 20 ilyen keletkezett. A szociológia egyes részterületein (társadalmi problémák, közösségkutatás, rurális szociológia, városszociológia, családszociológia stb.) 199 általánosabb, tankönyvként is használatos munkát produkáltak. E munkák némelyike mai szemmel is meghökkentően nagy példányszámban kelt el. A csúcsot kétségtelenül Edward A. Ross tartotta, akinek 5, erősen ismeretterjesztő műve mintegy félmillió példányban jelent meg 1950-ig.[58] E munkák többségét ma már senki sem olvassa és használja, rájuk elvétve hivatkoznak. Bármilyen nagy volt a jelentőségük a maguk korában, kevés maradt meg a szociológiai kollektív emlékezetében. Máshogy fogalmazva: a korai amerikai szociológia tudományos tőkefelhalmozása a viszonylag nagy produkció ellenére viszonylag sikertelen maradt. A korai amerikai szociológiából kevés szerző élte túl a harmincas éveket.[59]

A méreteiben nagy és meglehetősen lehangoló eredményességű korai elméletgyártás azonban nemcsak az oktatás szükségleteiből fakadt. A szociológia a jóakaratú, de nem tudományos igényű társadalomjobbítással azonosult sokak, többek közt a hagyományosabb tudományágak képviselői szemében. A szociológia tudományos legitimitása mindenütt és mindig kérdéses volt. Úgy látszott, hogy a másik két társadalomtudomány (a közgazdaságtan és a politikatudomány), amely a XIX. század utolsó évtizedeiben lépett be az egyetemre, kezdeti bizonytalanságok után viszonylag jól körül tudta határolni a területét. Ebben az is szerepet játszott, hogy a gazdaság intézményrendszere és a piac, illetve a kormányzati-politikai intézmények már a tudományos vizsgálódás megkezdése előtt körülírtak egy-egy jól meghatározott területet. A szociológiára a 'társadalom' homályos körvonalú szférája maradt. A korai szociológusok úgy próbáltak ezen segíteni, hogy bejelentették az igényüket mindannak a vizsgálatára, ami 'társadalmi'. Ennek a következménye az általánosságokba belefulladó elmélkedés és az üres egyetemes klasszifikáló sémák túltermelése lett. A szociológia első professzoraiban erős volt a hajlandóság arra, hogy minél elvontabbak legyenek, mert úgy gondolták, hogy ez alapozza meg tekintélyüket. Ezért bővítgették a nem létező tényanyag befogadására szolgáló és sokáig üresen álló elméleti építményeiket.

A fent mondottak a korai 'professzori' szociológia állapotát írják le. A korai amerikai szociológusok magukat többé-kevésbé karizmatikus figurának tartották,, akik egy új világot nyitnak meg a tudomány előtt. Valamennyien felfedezők voltak, és mind az

[58] Lásd ezekre Odúm, Howard W.: *American Sociology. The Story of Sociology in the United States through* 1950, New York: Longmans, Green and C, 1951, 247. sk. Összehasonlításul: a német szociológia 1909 és 1934 között 47 széles értelemben vett tankönyvet produkált. Lásd Käsler, Dirk i.m. 613-617.

[59] Ezt mutatja, hogy míg az előző jegyzetben említett 47 német mű 35 szerzője közül 9 szerepel egy XX. század végi lexikon (Outhwaite, William — Bottomore, Tom [eds]: *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought,* Oxford: Blackwell, 1993) reprezentatív bibliográfiájában, addig az 1937-ig megjelent *77* amerikai általános szociológiai mű 53 szerzője közül csak három (Ross, Park és a kriminológus Sutherland).

általuk felfedezni vélt kontinenst tartották az igazinak. Azon nem csodálkoztak, hogy a 'kontinensek' körvonalai olyan elmosódottak. A korai amerikai szociológia intézményesülésből eredő problémáit kiélezte az, hogy az Európában a XIX. században oly gazdag és sokágú elmélkedés a 'társadalmi' problémákról Amerikában sokkal szegényesebb volt. A korai amerikai szociológia története mutatja legtisztábban, hogy milyen zsákutcákba futhat bele a tudományos intézményesülés folyamata.

A társadalomtudományok versenye

Természetesen az Egyesült Államokban éppen úgy, mint Európában, az egyetemek modernizálódása, az új szaktudományoknak az egyetemekre való bevonulása az ezek közti versenyt is kiélezte. A verseny tette szükségessé a határok biztosítását, kiépítését és őrzését (a mai tudomány szociológia *boundary work*nek nevezi e tevékenységet). A szociológiának (ugyanúgy mint Európában) elsősorban a közgazdaságtantól kellett magát megkülönböztetnie (mert kezdetben hasonló kérdéseket próbáltak maguknak lefoglalni). A pszichológia félig-meddig természettudománynak tekintette magát. Nagyjából a szociológiával egy időben vonult be az egyetemre a politikatudomány, és pozíciója, vonzereje több helyen nagyobb is volt, mint a szociológiáé (például éppen Chicagóban), de érdeklődési köre viszonylag élesen elvált tőle.

A közgazdaságtan állításai érintették a legközelebbről a szociológia problematikáját.[60] A közgazdászok és az első szociológusok közül sokan a német tudomány, éspedig a gazdaságtant, történelmet és a még nem létező politikatudomány és szociológia előzményeit egyesítő német történeti gazdaságtan hatása alatt álltak. Számos közgazdász (John Bates Clark, Henry Carter Adams s legfőképpen Richárd T. Ely) a történeti gazdaságtan szellemében a szociális kérdésekkel és a szociális reformokkal is foglalkozni kívánt, vagyis valamiképpen össze akarta kapcsolni a gazdaságtant azzal a kérdéskörrel, ami később a szociológia birtoka lett. A szociológia számára a kérdést az oldotta meg, hogy ennek a munkástörekvésekkel rokonszenvező társadalomtudománynak az Egyesült Államokban számos ellenzője volt. A kilencvenes évek közepére a történeti, 'német' gazdaságtan képviselői mind kapituláltak a szabadkereskedelem és a klasszikus gazdaságtan hívei előtt,[61] az Egyesült Államokban az új, marginalista irányzat, Alfred Marshall összefoglalónak tekintett munkája *(Principles of Economics,* 1890) vált irányadóvá.[62]

A kilencvenes évek elejére tehát világossá vált, hogy a holisztikus, német típusú etikai társadalomtudomány az Egyesült Államokban nem valósítható meg. Ez elősegítette a szociológia későbbi önállósulását, mert a 'szociális kérdések' tárgyalását nem szállta meg a sokkal erősebb intézményi pozíciókkal rendelkező gazdaságtudomány.[63]

[60] A közgazdaságtan intézményesülés tekintetében jóval megelőzte a szociológiát, már a felsőoktatási reformtörekvések kezdetén megjelent az egyetemmé alakuló intézményekben (1871-ben a *Harvardon* és 1872-ben a *Yale-en).* Folyóirata már 1866-tól létezett *(Quarterly Journal of Economics),* 1885-ben már szakmai társaságot *(American Economic Association)* hozott létre, amely az *American Social Science Association*-ból vált ki.

[61] Ezt a változást az 1880-as évek végén egy olyan vita kísérte, amelyben hasonló kérdéseket taglaltak, mint Weber nevezetes objektivitás-tanulmányában. Lásd Mary O. Furnér: *Advocacy & Objectivity. A Crisis in the Professionalization of American Social Science,* 1865-1905, Lexington: The University Press of Kentucky, 1975, 107-124.

[62] Nem véletlen, hogy ötven évvel később Talcott Parsons összefoglaló munkájában, amely a gazdaságtanhoz hasonló, szigorúan tudományos szociológiát szerette volna létrehozni, az új alapelméletet Marshalltól kiindulva kezdte felépíteni.

[63] A közgazdászok körében pedig az olyan, a közmegegyezést elutasító, szociologizáló kutatók, mint Veblen, a peremre szorultak, a gazdaságtanról leválasztott társadalmi kérdéseket taglaló szociológiába száműzettek.

A meglepő és zavaró tény az, hogy az első szociológusok mintha nem vették volna észre, hogy nekik a maradékkal kell beérniük. Comte-hoz hasonlóan úgy gondolták, hogy a szociológia hivatása a tudományok, de legalábbis a társadalomtudományok összefoglalása. Mint Lester Ward írta: „Számos speciális társadalomtudomány van. ... A szociológia nem azonos egyikőjükkel sem, és nem azonos az összességükkel sem, mert a szociológia összességük szintézise.“[64] Albion Small is hasonló igényekkel lépett fel. Ez a nagyigényű agresszivitás különös ellentétben állt az intézményi gyengeséggel. Tudjuk, hogy Comte szelleme Durkheimnek is megjelent, és ő is a társadalomtudományok összességének tekintette a szociológiát.

Az 'alapítók'

Az amerikai szociológiatörténet rekonstrukciója szempontjából a szociológusok és a munkák nagy száma komoly problémát jelent. A tanszékek, személyek és művek teljes körű áttekintése lehetetlen és célszerűtlen is. Éppen ezért itt csak egy erősen leszűkített ábrázolás adható, amely — remélhetőleg — a legfontosabb tendenciákat emeli ki.

A *legelső 'szociológusok'* (mint látni fogjuk, egyértelmű szakmai identitásuk erősen kétséges volt) munkássága az egyetemi szociológia keretein kívül kezdődött. Intézményi, szakmai pozícióik tekintetében azokhoz az európai egyetemi és magántudósokhoz hasonlítottak, akik szociológiai intézményi pozíciók nélkül műveltek egy bizonytalan körvonalú, de sokszor szociológiának nevezett tudományt (mint Spencer, Espinas, Schäffle, Gumplowicz vagy Ratzenhofer). Csakhogy az amerikaiakat pályájuk végén a kialakuló szociológiai szakma beszippantotta. A két tárgyalandó 'első szociológus', Ward és Sumner egyaránt az *American Sociological Society* elnöke lett. De a szó szigorú értelmében ők még aligha voltak szociológusok.

William Graham Sumner

Sumner pályája átfogja az intézményes szociológia kialakulása előtti, határozott diszciplináris elkülönülést nem mutató szakaszt és a szaktudománnyá váló szociológia első korszakát. Minden tekintetben átmeneti alak volt: intézményesen is, amennyiben már tanított ugyan szociológiát, de keveset tett a szociológia mint szaktudomány egyetemi meghonosításáért, és szellemileg is, hiszen írásaiban a társadalomtudományok (gazdaságtan, szociológia és politikatudomány) megközelítésmódjai még nem váltak el. Sumner publicista is volt, s mint ilyen az igazi liberális, utilitarista polgári értékeket védelmezte, de bizalmatlan volt az ipari kapitalizmus nagy szervezeteket, monopóliumokat és gazdasági birodalmakat létrehozó rendszerével szemben.

- William Graham Sumner 1840-ben New Jersey államban született. Apja angol bevándorolt szakmunkás volt, aki egy vasúti járműjavítóban dolgozott, s őszintén azonosult az egyéni boldogulást hirdető polgári értékekkel. Igaz, szegényen halt meg, de ez a szorgalom és erőfeszítés által való előrejutás lehetőségébe vetett hitét nem rendítette meg. Erején felül áldozott William neveltetésére, majd a barátok és rokonságuk felkarolták az ifjút (többek közt lehetővé tették, hogy helyettest vásárolva mentesüljön a polgárháború alatt a katonai szolgálat alól), amit Sumner a polgári értékek melletti szilárd kitartással hálált meg (mivel a kölcsönöket sosem tudta visszafizetni). Soha nem gondolkozott el azon,

[64] Idézi Rafferty, Edward C: *Apostle of Human Progress. Lester Frank Ward and American Political Thought,* 1841-1913, Lanham: Rowman & Littlefield, 2003, 223. Más helyen: „Röviden szólva, a szociológia a társadalomtudományok összességének integrációja vagy szintézise.“ Idézi i. m. 248.

hogy saját pályája mennyiben igazolta erkölcsfilozófiáját, amely szerint a siker az egyéni kitartás, szorgalom és munka jutalma.

1859 és 1863 között a *Yale*-en tanult teológiát, klasszika-filológiát, majd három évet töltött Genfben, Göttingenben és Oxfordban. 1866-ban a *Yale*-en kezdett tanítani matematikát és görögöt. 1869 és 1872 között lelkész volt (episzkopális gyülekezetekben), prédikációiban a puritán értékeket, a kemény munkát, az egyszerűséget, a kitartást, a mértékletességet emelte ki. 1872-ben tért vissza a *Yale*-re mint a politikatudomány tanára, de tanított gazdaságtant és szociológiát is. Mint később mondta, vallásos hitét ekkoriban egy fiókba tette el, s amikor később kihúzta azt, már semmit sem talált ott. Az egyházzal azonban nem szakított.[65] Népszerű, energikus, szenvedélyes tanár volt.[66] A *Yale* azonban ebben az időben csak *undergraduate college* volt, így Sumnernek nem volt módja arra, hogy szociológiai iskolát alapíthasson.

Megalakulása után csatlakozott az *American Sociological Association*-hez (noha a 'szociológia' terminust annak görög-latin keverék volta miatt megvetette, és ugyanígy megvetette kollegái szentimentális szociális reformizmusát), és Ward után második elnöke lett, 1909-1910-ben. Kortárs szociológustársaihoz hasonlóan ő is egy nagy összefoglaló munkán kezdett el dolgozni, de azt 1910-ben bekövetkezett halála miatt már tanítványa, A. G. Keller fejezte be *(The Science of Society,* 4 kötet, 1927).

Termékeny és szorgalmas szerző volt. Tizenhárom nyelven olvasott. Hosszú egyetemi működése alatt számos tanulmányt, újságcikket, tucatnyi könyvet produkált, bár inkább aktuális közéleti kérdéseket tárgyaló esszéket, mint szaktudományos értekezéseket írt. Jegyzeteit rendszerezve, nagy dobozokban tárolta, külön színnel az adatok, mással a bibliográfiai jegyzetek számára: 52 doboza volt, mindegyikben mintegy 3000, egységes méretű cédula — Keller ezekből írta meg az említett munkát.

- Főbb elemzett munkái:
  What Social Classes Owe to Each Other, New York: Harper & Brothers, 1883 (WSC)
  Earth Hunger and Other Essays (1913), New Brunswick: Transaction Books, 1980 (EH)
  Népszokások. Szokások, erkölcsök, viselkedésmódok szociológiai jelentősége (1906) (fordította: Félix Pál), Budapest: Gondolat, 1978 (NS)

Sumnernek a századforduló előtti, a diszciplinárisán nem pontosan körülhatárolt 'társadalomtudomány' *(social science)* területére tartozó, azaz gazdaságtani, politikai és általános társadalmi megfontolásokat tartalmazó írásaiban két, az akkori korban szorosan összetartozónak vélt gondolatvilág vegyült: a klasszikus gazdaságtan és a darwinista evolucionizmus. Felfogása sosem volt egységes és koherens, de egy ponton sosem változott: a gazdasági individualizmust és szabadságot alapvetőnek, az állami beavatkozást és természetesen a szocializmust kárhozatosnak ítélte. Sumnert általában a szociáldarwinista eszmék egyik legfontosabb amerikai képviselőjének tartják, aki elvetette a társadalmi meliorizmust, a reformokat,[67] azaz amerikai értelemben konzervatív volt.

A szociáldarwinizmus elvei

Sumner alapeszméje, hogy az embernek egyetlen alapvető kötelessége van: az önmagával való törődés, saját ügyei intézése. (WSC 113.) A szegénység a tudatlanság, bűn és balszerencse eredménye, megszüntetése csak azon az úton lehetséges, amit ő maga is még a vasárnapi iskolában tanult meg.

[65] 1879-ben Noah Porter, a *Yale* elnöke kifogásolta, hogy Sumner Herbert Spencer vallásellenesnek tartott *The Study of Sociology* című munkáját használta tankönyvként. Sumner az elnök eljárását elsősorban azért kifogásolta, mert az ellentétes volt az egyetemi tanszabadság akkoriban terjedő elvével.

[66] Tanári egyéniségéről lásd tanítványa, William Lyon Phelps visszaemlékezését, in: NS 11-17.

[67] „... elképzelhetetlen, hogy az állam fontos szabályozó funkciót töltsön be a gazdagság termelésében és elosztásában." (WSC 10.)

„Egy bizonyos értelemben, azt lehet mondani, könnyű megadni a szegénység eltörlésének receptjét. Csak legyen mindenki józan, szorgos, megfontolt és bölcs, nevelje gyermekeit ilyen módon, s a szegénység néhány nemzedék alatt eltűnik. Ha erre valaki azt válaszolja, hogy az emberek legjobb szándékuk ellenére sem képesek e receptnek megfelelni, mert szándéktalanul hibáznak, tévednek ítéleteikben, akkor a követelés maga is megváltozik, mert nem a szegénység eltörlésének, hanem az emberi tévedés kiküszöbölésének az eszközeit várják tőlünk. Ha azt vetnék ellenünkre, hogy a józan, szorgos és megfontolt embereket is érhet balszerencse, akkor már a balszerencse megszüntetésének eszközeit várnák tőlünk.“ (EH 230.)

Bár Sumnernek olykor a gazdagokról is jó véleménye volt,[68] de igazi ideálja a szorgalmas, mérsékelten jómódú polgár volt. A szociális reformok szerinte azt jelentik, hogy a lusták és alkalmatlanok ezeknek a polgároknak, az 'elfeledett embereknek' *(forgotten men)* rovására akarnak élni. (WSC 124.)[69] És viszont:

„A természetnek szörnyű orvossága van a bűnre. Könyörtelenül eltünteti az áldozatot. A részeg az árokban pontosan ott van, ahol lennie kell, a dolgok tendenciájának és az alkalmazkodásnak megfelelően. A természet az ő esetében elindította a hanyatlás és szétbomlás folyamatát, mert így tünteti el azokat a dolgokat, amelyek túlélték hasznosságukat.“ (WSC 131.)[70]

Mindez jól ismert Spencertől, mint ahogy az ebből következő politikai tanácsok is. A német mintájú munkahelyi balesetbiztosítás például megfosztja a munkást helyzete javításának lehetőségétől; mindenkinek meg kell adni a lehetőséget, hogy erőit kizárólag a maga javára használja; ha valaki a társadalomtól vár segítséget bajai enyhítésére, akkor más költségére kíván élni; tanulja meg mindenki a saját kárán, hogy hol tévedett, stb.

Ez a kíméletlen naturalizmus kizárta a humanista ideálokat, a 'természetes jogok' eszméjét. Sumner 'dogmatikus előítéletnek' és kártékony filozófiai elvnek tartotta, hogy az embernek lennének elidegeníthetetlen természetes jogai (ahogy az amerikai alkotmány azt leszögezte).

„A modern polgári erkölcsi szabályok úgy neveltek minket, hogy a jogokra mint metafizikai dolgokra gondoljunk, amelyek a törvények és intézmények mögött és fölött állnak, hatalmasabbak azoknál, és erő rejlik bennük, amely révén a szónoklatok és határozatok tényékké válhatnak. Bölcsebb dolog, ha azt gondoljuk, hogy a jogok az éppen most folyó társadalmi versenyjáték szabályai. Nem abszolút jellegűek. Nem civilizáció előttiek.“ (EH 83.)

[68] A milliomosok „a természetes kiválasztás termékei, amely úgy hat az emberek egy adott csoportjára, hogy kiválasztja azokat, akik meg tudnak felelni egy bizonyos teljesítendő feladat kívánalmainak ... Úgy lehet őket tekinteni, mint a társadalom természetes módon kiválasztott ügynökeit egy bizonyos feladat ellátására. Magas fizetést kapnak, és luxusban élnek, de az üzlet előnyös a társadalom számára.“ Idézi Don Martindale: *The Nature and Types of Sociological Theory,* London: Routledge and Kegan Paul, 1961,167.

[69] Nagy szociológiai munkájában is a társadalmi érték és a gazdagság harmóniáját állította: „A társadalmi érték nagy általánosságban megfelel a világi sikernek és az ipari szervezetnek nyújtott munkából származó jövedelemnek.“ (NS 75.) A 'nagy általánosság' alóli kivétel a tudós, mert „az igen értékes könyvek mit sem fizetnek a szerzőknek“. (NS 75.)

[70] Ugyanitt azt a jellegzetes XIX. századi gondolatot is kifejtette, hogy a jótékonyság a lehető legártalmasabb dolog, mert a természet művébe való beavatkozáson kívül a tőkét is elvonja a produktív felhasználástól. (WSC 157.) Sumner 1899-ben elítélte az előző évi spanyol-amerikai háborút, mert a hódítás az állam erősödéséhez vezethet. Háborúellenességével Sumner nem volt egyedül: az ASSA számos új-angliai vezetője szintén ellenezte. Lásd Silva, Edward T. — Slaughter, Sheila A.: *Serving Power. The Making of the American Social Science Expert,* Westport: Greenwood Press, 1984,139.

Megalapozatlan mindenfajta erkölcsi vagy politikai szempontoktól vezetett beavatkozás a társadalom életébe: „... nyilvánvalóan senki sem avatkozhat be a fejlődés menetébe. Olyanok vagyunk, mint egy hatalmas természeti megrázkódtatás nézői. Az eredmények a tények meg az erőviszonyok alapján születnek majd. Nem láthatók előre.“ (NS 127.)

A fejlődés gondolatával szemben az álláspontja ingadozó volt. Számos hely található írásaiban, ahol a modern 'indusztrializmust', azaz a szabad versenyen alapuló kapitalista gazdaságot egy fejlődési folyamat csúcsának látta. Ez a csúcs — s ebben egy véleményen volt számos XIX. századi evolucionistával — tulajdonképpen a természetes egyensúlyi állapotot jelentette: „A modern ipari rendszer hatalmas társadalmi együttműködést jelent. Működése automatikus és ösztönös. A szervek alkalmazkodása természetes módon történik. A részeket egy személytelen erő tartja össze — a kínálat és kereslet.“ (WSC 66.)

Másfelől viszont a kilátásokat pesszimistán ítélte meg. Ez természettudományi eredetű megfontolások mellett azzal függött össze, hogy a szerinte a történelemben a legfontosabb tényező az ember és a föld aránya volt. Amennyiben egyre több ember él adott földterületen, erősödik a harc — igaz, ebből következően fejlődik a munkamegosztás is. Egyfajta közepes állapot mellett lehetséges a szabadság, de ha a népesség túlszaporodik, óhatatlanul sérül az optimális piaci rendszer. (EH 31-64.) A gondolatnak természetesen Malthus volt a forrása. Kései írásai pesszimizmusa abból eredt, hogy a 'progresszív' korszak igen szerény méretű reformjaiban beavatkozási kísérletet látott a természetes folyamatokba:

> „Korunk viselkedési normáinak filozófiai hajtóereje az állami szabályozás, militarizmus, imperializmus, a szegény és dolgozó osztályoknak való hízelgés és udvarlás felé mozgat, és mindazt elősegíti, ami emberbaráti és humanista természetű.... Semmi okunk, hogy bizakodóan tekintsünk korunk ezen uralkodó tendenciáira. Nem egyebek, mint filozófiai általánosításaink szüntelen eltolódásának jelenlegi fázisai, és a társadalompolitika alkalmazásával csupán azt javasoljuk, hogy a társadalmat további sorozatos önkényes beavatkozásnak vessük alá; ezeket újabb dogmatikus előítélet-sorozatok diktálják, amelyek csak a régi módszerek és tévedések folytatásai lennének.“ (NS 153.)

Sumner — amerikai típusú konzervatívtól elég meglepő módon — erős korlátok között elismerte azonban a munkások szakszervezkedési jogát, mi több, korlátozott mértékben még a sztrájkra mint önvédelmi eszközre való jogot is, hiszen ez is a harc egyik formája.

Népszokások

Sumner legfontosabb és meglehetősen kései, halála előtt négy évvel, 1906-ban publikált *Népszokások* című műve (NS) spenceriánus esszéihez képest több tekintetben is újdonságot hozott. Ennek egyik oka talán az, hogy az akkorra már intézményesült szociológia idejétmúlttá tette a Sumnernek kedves különböző megközelítéseket vegyítő általános társadalomtudományt, ezért maga is alkalmazkodni törekedett az alakuló szociológiai kánonhoz. Tárgy választásában ugyan újat hozott a kötet, de kutatási módszerben úgy járt el, ahogy Spencertől tanulta: a vaskos könyv legnagyobb része innen-onnan összeszedett s többnyire kritika nélkül elfogadott információk, példák halmaza. Nehe-

zen fedezhető fel valamiféle logikai rend benne. Olykor az is alig látható, hogy milyen szempontok szerint következnek egymás után az egyes jegyzetek.[71]

Sumner a *Népszokásokban* erősen szociáldarwinista szellemű gondolatokat fogalmazott meg, de ugyanakkor a könyv alapgondolata szembe került korábbi doktriner individualizmusával. A mű tárgyát képező 'népszokások' *(folkways,* kb. 'általánosan használt eljárások') a könyv bevezetője szerint egyéni és társadalmi 'szokások' *(habits, customs)* (NS 6.), azaz a viselkedést alakító sztereotipizált, általánosított minták.[72] Sumner szemében a társadalmi állapot állandó harcot jelentett. A piaci versenytől a normatív szabályozáshoz az 'antagonisztikus együttműködés' gondolata vezetett át. A társadalom ugyan alapvetően harc, de az alkalmazkodás (a faj szintjén) megkívánja az együttműködést: „Társulás ott jöhet létre, ahol különben minden egyes tag elpusztulna. A versengés és társulás az életszövetség két formája, amely az egész organikus és szuperorganikus élet-tartományban váltakozva jelenik meg." (NS 43.) A társulás szintjén már az egyes népszokások versengenek egymással azért, hogy melyikőjük biztosít magasabb fokú alkalmazkodást. Az, hogy Sumner figyelmét egyre inkább a viselkedést alakító tényezőkre irányította, megfelelt az amerikai szociológiában általánosan megfigyelhető tendenciának.

A népszokások fogalom jellemzése során Sumner a hangsúlyt az egyéni szándékoktól független ismétlődésre helyezte:

> „A népszokások tehát nem az emberi céltudatosság és értelem alkotásai. Olyan természeti erők produktumaihoz hasonlóak, amelyeket az ember nem tudatosan hozott működésbe, vagy az állatok ösztönös viselkedésmódjaihoz hasonlíthatóak, amelyek tapasztalati úton alakulnak ki, végső formájukat valamely érdekhez történő maximális alkalmazkodás révén érik el, hagyomány útján öröklődnek és semmiféle kivételt vagy variációt nem tűrnek meg, mégis újra meg újra változnak, hogy eleget tegyenek a megváltozott körülményeknek, de megmaradnak ugyanazon korlátozott módszerek határai között, és nem tartalmazzák az ésszerű gondolkodást vagy a céltudatosság elemeit. Ebből az a következtetés vonható le, hogy az emberek egész életét, a kultúra minden korszakában és szakaszában, elsődlegesen a faj legkorábbi létrejöttének ideje alatt átörökített hatalmas tömegű szokás szabályozza." (NS 25-26.)

A szokás *(habit)* az idézetben foglalt értelemben — tehát mint tartós, komplex diszpozíció, amely az egyéntől független önfenntartó dinamikával rendelkezik, de megenged bizonyos változásokat — az amerikai szociológia korai szakaszában általánosan használt viselkedést magyarázó modell volt, míg a század közepén helyére nem lépett az értékeket és interiorizált normákat előtérbe állító cselekvésmodell.[73]

Sumner a népszokásokat nem céltételező gondolkodás eredményének tartotta. Ugyanakkor azt is hangsúlyozta, hogy a népszokások valamiféle érdeknek, szükségnek, a kín próba-szerencse módszerrel való kerülésének, a kéj keresésének köszönhetik létezésüket, vagyis viselkedéses eredetűek. (NS 23.) Az emberi cselekvéseket négy, pontosan meg nem határozott, de feltehetően biológiai eredetű hajtóerő határozza meg: az éhség, a nemi szenvedély, a hiúság és a félelem.[74] (NS 45.) A népszokások létezésüket a

[71] A könyv tulajdonképpen a tervezett s csak a tanítvány Keller által később összeállított mű egy része.

[72] A könyv eredeti alcímében *usages, manners, customs* szerepel. Mindhárom szó fordítható szokással, de a szokás különböző aspektusait fejezik ki: az első az eljárásra, a második a viselkedésre, a harmadik a hagyományozódásra utal. *A folkways* összetett szó második tagja az eljárásmódra, viselkedésre utal.

[73] Erre Lásd Charle Camic: The Matter of Habit, *American Journal of Sociology,* 91 (1986), 1039-1087.

[74] Ezekkel a 'hajtóerőkkel' más-más név alatt még fogunk találkozni: Small hat 'érdeke', Thomas négy 'vágya' és Veblen két 'ösztöne' hasonló (kétes) státusú fogalom, mint Sumneré.

cselekvésre ösztönző erőknek, érdekeknek köszönhetik, de Sumner szerint egyén feletti módon léteznek és öröklődnek. Társadalomalakító hatásuk van. A népszokások következtében „a létért külön-külön harcot vívó emberek öntudatlanul együttműködnek szövetségek, szervezetek, szokások és intézmények fölépítésében, amelyek egy idő múltán teljesen kifejletten, kialakult formájukban jelennek meg, noha senki sem kezdeményezte és tervezte meg őket, látta előre jelentőségüket." (NS 66.)

Sumner másik jellegzetes fogalma a *móres,* a Viselkedési normák'.[75] Ezek tulajdonképpen a népszokások sajátos alosztályát jelentik, ti. „a társadalmi jólétre vonatkozó filozófiai és etikai általánosításokat magukba foglaló" népszokásokat. (NS 61.) Bizonyos fokú tudatossággal járnak együtt: „E normák az emberi szükségletek és vágyak kielégítésére szolgáló általánosan elfogadott társadalmi cselekvésmódok lényegéhez tartozó hitvallások, nézetek, szabályok és a jólét fokmérői, amelyek genetikailag összefüggnek velük." (NS 98.) Egyebekben a *móres* nem különböznek társadalmi működésmódjuk tekintetében a népszokásoktól, hiszen ugyanúgy „uralkodnak az egyénen", akinek „készen szolgáltatják ... eszményeit, hitét, ízlését, és előre meghatározott szellemi folyamatok útjára vezérlik." (NS 259.) A könyv fejtegetéseiben a két terminus gyakran megkülönböztethetetlenné válik.

Sumner jó szociáldarwinista módjára mind a népszokások, mind a *móres* esetében az alkalmazkodási értéket hangsúlyozta. Tanulmányozásuk során — mondta — ne az legyen a vezető szempont, hogy melyekkel értünk egyet. Objektivista módon kell őket megközelíteni, azt kell néznünk, hogy „hogyan alkalmazkodnak az érdekekhez, milyen kapcsolatban állnak a jóléttel, és hogyan illeszkednek össze az életszemlélet harmonikus rendszerének keretében. Valamely adott korszak embere számára nem léteznek 'rossz' viselkedési normák." (NS 97.) Az 'életszemlélet harmonikus rendszere' nem valamiféle külső szempont szerint magasra értékelt életszemléletet, hanem alkalmazkodási értékkel bíró életszemléletet jelent. Sumner relativista volt abban az értelemben, hogy kizárta a népszokásoknak vagy a *moresnek* érték, helyesség vagy igazság szempontjából való megítélését. „A viselkedési normák jósága vagy rosszasága teljes egészében attól függ, hogy mennyiben alkalmazkodnak az életfeltételekhez és az adott kor és hely követelményeihez." (NS 129.) Változásuk is az életfeltételek változására vezethető vissza. (NS 135.) Az adaptációs érték fontosságának hangsúlyozása azt eredményezte, hogy Sumner könyvéből lényegében eltűnt mindenféle, az evolucionizmust haladásként értelmező feltevés. Az alkalmazkodási érték hangsúlyozása összhangban volt Sumnernek azzal az alapvető meggyőződésével, hogy a teljes emberi egyenlőség lehetetlen,[76] az emberek között örökletes különbségek vannak, és a polgári szabadságjogok is a körülményekhez való alkalmazkodásból magyarázhatók, vagyis értékük pusztán abból fakad, hogy magasabb szintű alkalmazkodást tesznek lehetővé. (NS 83-84.) Sumner a cinizmust súrolóan pesszimista volt az emberi tevékenység és a társadalomfejlődés lehetőségeit illetően.

A társadalom működése, az egyéni jólét és a népszokások, *mores* között Sumner funkcionális kapcsolatot tételezett fel: az utóbbiak hozzájárulnak a társadalom stabili-

[75] A *mores* a *mos* (szabály, törvény, szokás, erkölcs) latin szó többes száma. A magyar fordítás által használt 'viselkedési normák' helyett inkább a latin terminust fogom használni.

[76] Sumner a rabszolgaságot a 'kitartó munkára' nevelő eszköznek tekintette (NS 383.), ennek megfelelően nem zárta ki újabb bevezetését, „amennyiben a gazdasági változások ismét célszerűvé, a helyzethez illővé tennék." (NS 388-389.) A rabszolgaság megszüntetésével kapcsolatban megjegyezte, hogy ez volt az egyetlen eset, amikor „felülkerekedett az úgynevezett erkölcsi motívum" (NS 440.), azaz amikor a spontán fejlődés helyett mesterségesen hatékonyan beavatkoztak a társadalom életébe. „Két rassz, két civilizáció kapcsolata nem intézhető el semmilyen dogmával. Minden nap bizonyítékot nyújt, hogy a problémák nem oldódnak meg és nem oldhatók meg dogmatikus és érzelmes általánosságok hangoztatásával." (NS 441.) Sumner is egyike azoknak, akiknél a gazdasági liberalizmusból nem következett a politikai-etikai liberalizmus.

zálásához és a jólét megőrzéséhez, és ezért szilárdulnak meg. Az egyének közötti, a legalkalmasabb kiválasztásához vezető versengés helyére a népszokások és a *mores* versengése lép: azok maradnak meg közülük, amelyek a legjobban alkalmazkodnak a körülményekhez. [77] Sumner ezzel az oly sokra becsült individualizmus alapjait ásta alá: az egyén nála a racionálisan átláthatatlan, irányíthatatlan népszokások és *mores* hatása alatt cselekszik. Erezte-e Sumner vajon, hogy a szupraindividuális, funkcionális összefüggések hangsúlyozásával, az egyéni szándékok és törekvések által módosíthatatlan viszonyok bemutatásával még erőteljesebb eszközt szerkesztett a jóakaratú társadalomjobbító törekvések bírálatára, mint amilyen az individualista utilitarizmus volt? Mindenesetre ezen az alapon írt arról, hogy miért nem sikerülhetett egy csapásra Délen a négerek felszabadítása, „mit jelent, ha egy társadalomból gyökeresen tépünk ki hosszú növekedési folyamat eredményeképpen létrejött szerteágazó viselkedési normákat."[78] (NS 143.) A doktriner individualizmustól való eltérése azt eredményezte, hogy még megalapozottabb lett a tudatos társadalomalakítással szembeni érvelése.

A „létért folytatott küzdelmet" Sumner a társadalmi szervezetet létrehozó mechanizmusnak tartotta. (NS 42.) Láttuk, hogy ez a küzdelem a népszokások fennmaradásért vívott küzdelmeként is értelmezhető. Ugyanakkor egy rövid fejtegetésben arra is kitért, hogy ez a küzdelem nemcsak a népszokások, az egyének, hanem a csoportok között is folyik. Ennek kapcsán vezette be a mi-csoport *(we-group, in-group)* és a mások csoportja *(other-group)* közötti megkülönböztetést. (NS 36.) Ez a terminológiai újítása bekerült a szociológiai hagyományba, noha ő maga a munka további menetében alig foglalkozott ezzel a témával. A megkülönböztetés azért fontos, mert kiemelte, hogy a kiélezett verseny a csoportok közt szoros kooperációra vezet a csoporton belül — vagyis árnyalta a szociáldarwinisták 'túlélésért folytatott harcra' vonatkozó feltevését.

> „Minél közelebb élnek a szomszédok, minél erősebbek, annál hevesebb a háborúskodás, következésképpen annál szigorúbb a belső szervezettség és fegyelem mindkettőben. Ennek megfelelő érzelmek alakulnak ki. A csoport iránti odaadás, áldozatkészség, gyűlölet és megvetés minden kívülálló iránt, testvériség a csoporton belül, harciasság kifelé — mindezek együtt növekednek, egyazon szituáció közös termékei."[79] (NS 37.)

A „csoport iránti odaadásra", arra a helyzetre, „amikor az egyén számára saját csoportja mindennek a középpontja, s minden egyebet ehhez mér", Sumner egy 1900-tól kimutatott neologizmust, az 'etnocentrizmus' szót használta. (NS 38.) Noha a majd ezer oldalas munkából csak kettőt szentelt ennek, ez a terminus elsősorban neki köszönhetően került be a szociológia és a rokon tudományok szótárába.

Sumner nem teremtett iskolát. A szociológiával mint szaktudománnyal szemben megőrizte régimódi bizalmatlanságát. Hiányzott belőle az a fajta tudományos vállalkozói elképzelés, amely Smallban vagy Giddingsben megvolt. Kutatási eszköztára ódivatú maradt. A későbbi időkben inkább csak a szociáldarwinizmus elrettentő példájaként

[77] Sumner, aki nem volt különösebben konzekvens gondolkodó, olykor csak a népszokások tényleges elterjedtségéről beszélt (pl. NS 109,273-274.), figyelmen kívül hagyva az adott népszokások alkalmazkodási értékét.

[78] A 'gyökeres kitépés' példáit keresve Sumner Habsburg II. Józsefet is megemlítette, akinek magyarországi rendelkezései ugyancsak 'hosszú növekedési folyamat' eredményeképp létrejött normákat semmisítettek meg. (NS 145-146.)

[79] A gondolat forrása Spencer részletesebben kidolgozott 'katonai társadalom' modelljében található meg. Lásd Spencer, Herbert: A szociológia elvei (1876-1882) (fordította Erdélyi Ágnes), in: Felkai Gábor — Némedi Dénes — Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a* XX. *század elejéig,* Budapest: Új Mandátum, 2000,59-104.

emlegették. Noha felfedezhetők nála a funkcionalista megközelítés csírái, túl erősen kötődött egy lassan ódivatúvá váló naturalista szemlélethez, ezért a későbbi funkcionál- is ták sem szívesen hivatkoztak rá. A tőle függetlenül intézményesülő szociológiához inkább csak csatlakozott, nem játszott benne kezdeményező szerepet.

Lester Frank Ward

■ Lester Frank Ward kanyargós pályája 1841-ben kezdődött Illinois államban. A Ward család őse 1630-ban vándorolt be Amerikába; az ág, amelyből Lester származott szegény maradt. Apja sok mindennel próbálkozott kézművességtől a farmerségig, államról államra vándorolva, s végül családját szegénységben hagyva, 1857-ben halt meg Iowában. Lester Ward 16 évesen mezőgazdasági munkás lett, majd egyik bátyja műhelyében dolgozott. Iskolába rendszertelenül járt, de elszántan művelte magát, megtanult franciául, görögül és latinul. Radikális republikánus abolicionista volt. A polgárháborúban huszonhét hónapot szolgált katonaként, megsebesült, és 1865-ben polgárháborús érdemeire hivatkozva elérte, hogy a szövetségi kormányzat mint tisztviselőt alkalmazta, előbb a pénzügyben, majd a bevándorlási statisztikai hivatalban. Washingtonban Ward tovább folytatta önképzését, munka mellett egy *college* hallgatója lett, 1871-ben jogi képesítést is szerzett, politizált,[80] feleségével együtt fellépett a feketék és a nők választójogáért.

1873-tól a botanikával kezdett foglalkozni, s e réven kapcsolatba került a vezető washingtoni természettudósokkal, tagja lett a washingtoni kluboknak *(Potomac-Side Naturalists Club, Washington Philosophical Society, Cosmos Club).* Ez az értelmiségi csoport nagyobbrészt kormányzati alkalmazottakból, nem egyetemi emberekből állt. Ward részt vett a Nyugat természeti erőforrásainak felmérésében, tudományos cikkeket kezdett publikálni. Komolyan kezdett foglalkozni a darwinizmussal és pozitivizmussal. 1881-ben mint elismert botanikus a földtani szolgálat *(Geological Survey)* munkatársa, 1892-ben vezető paleobotanikusa lett. Botanikai érdeklődésével és munkájával magyarázható, hogy a szociológiában is elsősorban a következetes taxonómiára törekedett. 1883-tól kezdve sorra publikálta vaskos szociológiai könyveit, amelyek nagy feltűnést keltettek. A századfordulótól egyre inkább önmagát ismételte *(Outlines of Sociology,* 1898, *Pure Sociology,* 1903, *Applied Sociology,* 1906). Autodidakta volta ellenére egy sor tudományos (antropológiai, geológiai, biológiai, filozófiai, gazdaságtani) társaság tagja lett, számos tudományos nagysággal levelezett, a párizsi Worms-féle *Institut International de Sociologie* elnöke volt 1900 és 1903 között, majd az ASS első elnöke 1906-ban. Sok egyetemen tartott előadást, de csak 1906-ban, 65 éves korában nevezték ki egyetemi tanárrá a *Brown Universityre.* 1913-ban halt meg.

• Főbb elemzett munkái:

Dynamic Sociology or Applied Social Science, New York: Appleton and Company 1883,2 kötet (DSA)

A haladás lelki tényezői (1893) (fordította: Dienes Valéria), Budapest: Grill Károly, 1908 (HLT)

Ward polihisztor volt, az is akart lenni. Mint botanikus hivatásos tudós volt, de szociológusként amatőr. Átmeneti típus volt a *magántudós* és a *szakmaváltó* között. Élete végén egyik egyetemi kurzusa számára összeállított egy hat láb magasságú táblázatot *A Survey of All Knowledge* (A tudás egészének áttekintése) címmel. A csúcson persze a szociológia állt. Elképesztő tájékozottságú ember volt. Cikkeinek gyűjteményét *Glimpses of the Cosmos* címmel adta ki hat kötetben, s a cikkek között található pl. értekezés az alexandriai könyvtár szétrombolásáról, az összehasonlító teológiáról, a télen

[80] Bátyjai is aktív radikális politikusok voltak: Erastus a polgárháborúban esett el az Unió oldalán, Cyrenus az I. Internacionálé főtanácsának a tagja lett 1870-ben, Lorenzo a populista Greenback Party helyi vezetője volt Iowában.

virágzó jezsámenről, Sumner osztályfogalmáról, a közigazgatási reformról, a bevándorlási statisztikáról és Kant antinómiáiról.

A szociológiához azért fordult, mert benne összefoglaló tudományt látott. Szerinte „... minden tudomány lényege a tudás osztályozása." (DSA1: 2.) Az osztályozás eredménye a tudományok hierarchiájának megállapítása, a szociológiával a csúcson. (DSA 1: 7,10.) E tekintetben tehát Comte híve volt, s szokás is őt amerikai Comte-nak nevezni. Spencert is sokra tartotta, a haladás törvényének, azaz a rendezetlen *(confused)* és homogén állapottól a meghatározott és heterogén állapot irányába való változásnak a felismerése miatt. (DSA 1: 155.) Comte-hoz és Spencerhez hasonlóan ő is úgy gondolta, hogy a fejlődés/haladás meghatározott fokozatokon át megy végbe: a magányos, önellátó szakasztól az anarchikus tömörülés és a nemzeti, 'politikai uralmi' *(politarchic)* fázison át a végső kozmopolita vagy 'összuralmi' *(pantarchic)* fázisig. (DSA 1: 466.)

A haladás hajtóerejét az érzelmekben látta: „A társadalom vonatát boldogságra vagy bánatra csak az érzelmek képesek hajtani." (DSA 1:12.) Még ha az érzelmektől származik is a hajtóerő, az irányt az értelemnek kell megszabnia. Éppen ezért Ward a haladás kulcsát az oktatásban látta: „Az így meghatározott nevelés az a számunkra elérhető eszköz, amellyel a társadalom progresszív lendkerekét mozgásba hozhatjuk. ... Neveljétek a társadalmat, a szigorúan meghatározott határok között, s az összes többi magától hozzáadódik." (DSA 1: 26.)

Az oktatásnak természetesen tudományos alapúnak kellene lennie, és a legfontosabb tudomány, amely a társadalom haladásához szükséges, természetesen a szociológia. Ward a politika feladatát a társadalmi szükségszerűségek felismerésében és alkalmazásában látta. „Hogy a progresszív törvényhozás sikeres legyen, minden törvényhozó testületnek mintegy politechnikai iskolává, az emberi természet és a társadalom törvényeit tanulmányozó filozófiai kutatólaboratóriummá kell válnia." (DSA 1: 37.) Ward vezette be az amerikai szociológia korai korszakában gyakran használt 'társadalmi erők' *(social forces)* fogalmat. A gondolat hátterében az a természettudományos meggyőződés állt, „hogy a szerves lények által mutatott jelenségeknek meghatározott és kézzelfogható tulajdonságaik vannak, mint ahogy a jelenségek más tartományainak is, és ezek útján vizsgálhatók, megérthetők és művi eszközökkel ellenőrizhetők." (DSA 1: 473.) A tudás ilyen technikai felfogása tette lehetővé, hogy Ward egyszerre beszélhessen a társadalmi erőkről mint determináló tényezőkről és mint a tudás alkalmazása révén alakítható, megfelelő irányba terelhető folyamatokról.

Így természetes volt Wardnak az a követelése is, hogy a törvényhozónak szociológussá kell válnia. (DSA 1: 37.) A szociológus joggal követelheti, hogy a felismert társadalmi törvényeket alkalmazzák is. (DSA 1: 43.) A Ward által elképzelt szociológia egyszerre lett volna a társadalom természettudománya és a társadalomalakítás technikája. Erre a szociológiára annál is inkább szükség volt Ward szerint, mert a jövőt nem látta biztosítottnak, hiszen a rossz törvények, a monopóliumok akadályozzák a 'mesterséges haladást' *(artificial progress)* vagy a *telesist,* a meghatározott cél felé való mozgást. (DSA 1: 72.) A haladás biztosítása „és a haladás minden lépésével erősödő ellenséges erőkkel szembeni dinamikus állapot fenntartása az alkalmazott tudományként tekintett Szociológiának a fő problémája." (DSA 1: 706.)[81]

Ward a reformok szükségességét közvetlenül a természettudományos módszerrel végzett vizsgálatokból le vezethetőnek tartotta.

[81] Sumner éles bírálatot közölt Ward könyvéről. Nem értett egyet Comte nagyrabecsülésével, a tudományos felvilágosodásban való hittel, a tudományra alapozott társadalomalakítás tervével: „... az az igazi bölcsesség, ha hagyjuk kifejlődni a természeti erőket." Idézi Rafferty, Edward C: *Apostle of Human Progress. Lester Frank Ward and American Political Thought, 1841-1913,* Lanham: Rowman & Littlefield, 2003,147.

> „Ezek nem erkölcsi kérdések, bár megoldásukon múlik elsősorban a világ erkölcsi haladása. Ezek tisztán társas problémák és helyes vizsgálatuk csak a tudomány hideg világításában lehetséges. Ennek a tudománynak leghelyesebb neve a *meliorizmus,* az emberi vagy társas állapot javításának vagy jobbításának tudománya." (HLT 304.)

A társadalmi reformokat megvalósító rendszer Ward terminusával a szociokrácia *(sociocracy),* az az állapot, amelyben a makroszubjektumként elgondolt társadalom saját kezébe veszi ügyeit. „Önmagát kell egyénnek gondolnia [a társadalomnak] annak öszszes érdekeivel, *eszmélnie* kell ezen érdekekre, s ugyanazzal a féktelen *akarattal* kell ez érdekeket kiküzdenie, mellyel az egyén harcolt érdekeiért. De nemcsak erre van szükség, hanem vezető is kell a társadalomnak, a társas *értelem* — mint az egyénnek kellett az egyéni értelem — fölfegyverkezve tudással, munkával, buzgalommal, tehetséggel, melyet az egyesült egyének juttattak birtokába." (HLT 338.)

Ward ugyan nehezen tűrte a kritikát, és különösen élete végén felette jó véleménnyel volt magáról, de nem volt magányos különc. Washingtonban egy fontos értelmiségi csoport tagja volt. Nagy és sikeres publicisztikai tevékenységet fejtett ki. Cikkeiben az állam fokozottabb szerepvállalása, gazdasági beavatkozása mellett agitált, képviselte a női egyenjogúság ügyét. Az úgymond pazarló és nem hatékony kapitalista szabadverseny bírálata (HLT 276-277.) a századforduló táján már sokak számára rokonszenves volt. Nagy bajnak tartotta a nagy vagyoni egyenlőtlenséget. (HLT 334-335.) Az ipari munkásság követeléseit jogosnak tartotta: „A 'munka méltóságáról' szóló üres himnuszok dacára a termelésre fordított munkát általában lealacsonyítónak tartják, az ily foglalkozású emberektől megtagadják a társadalmi elismerést." (HLT 287.) Barátaival, akik a washingtoni állami tudományos intézmények és szervezetek munkatársai voltak, egy washingtoni országos egyetem létrehozását tervezték (ez mint szövetségi egyetem, a szövetségi adminisztráció képzésének feladatát is felvállalva, az amerikai egyetemi modelltől teljesen eltérő intézmény lett volna). Cikkeiben a termelő, produktív embert dicsérte, és ezzel hagyományt teremtett az amerikai szociológiában, amely Rosson, Veblenen, Lynden át Millsig húzódott. A társadalom tudás alapján való igazságos és hatékony újjászervezése gondolatával a menedzserizmus előfutárának is tekinthető.

Ward Sumnerrel szemben — aki végig megőrizte a szociológiával mint a gazdaságtantól és a politikatudománytól elkülönült szaktudománnyal szembeni gyanakvását - a szociológiát önálló tudománynak képzelte el, mi több, összefoglaló szerepet tulajdonított neki (s ebben számos kortársa egyetértett vele). Ilyen szellemben írott könyveit a kezdődő szociológiai oktatásban sok helyen használták is. Ez a szociológia azonban csak nevében volt önálló: Ward könyveinek nagyobb részét a természettudományokból, a spekulatív pszichológiából, a történetírásból merített ismeretek szociológiai 'szintetizálása' tette ki. Wardnak és az egész korai szociológiának nem voltak saját 'tényei', amelyek megállapítására és gyűjtésére a velük egykorú Durkheim oly nagy súlyt fektetett. A szociológia önálló szaktudománnyá válása — az egyetemi intézményesülés sikerei ellenére — ebben a pontosabb értelemben még sokáig függőben maradt.

A chicagói iskola kezdetei. Albion W. Small

A szociológia fejlődése szempontjából jelentős eseménynek számít a chicagói egyetem szociológiai *departmentjének* megalapítása 1892-ben.[82]

A chicagói egyetem alapítását Rockefeller adománya tette lehetővé. Első elnöke és megszervezője William R. Harper volt. Harper, aki a *Yale* teológiai professzora volt, a 31 első professzor közé tíz teológust hívott meg, és az egyetemet Rockefeller szándékának megfelelően mint baptista vallásosságtól áthatott intézményt képzelte el. Arra azonban kifejezetten törekedett, hogy a lehető legjobb tanárokat nyerje meg az egyetemnek. Kutató egyetemet képzelt el, ahol a *graduate* hallgatók a tudományba nyernek elméleti és módszertani bevezetést, s ahol az egyes részlegek tanárai szorosan együttműködnek. A filozófia *department* a pragmatizmus központja lett, John Deweyval és az inkább a szociálpszichológiában tartós hatást kifejtő George Herbert Meaddel. A pszichológiában is fontos volt *Chicago* szerepe a kísérleti pszichológus James Angell személyében.

A szociológia *department* nem a városi szociális problémákra megoldást kereső szándékból, hanem szinte véletlenül jött létre. Harper az akkor egy kisebb *collegeban* tanító Smallt közgazdásznak akarta megnyerni, de az válaszlevelében inkább a szociológia *department* megszervezésére tett javaslatot (ilyen akkor még Amerikában nem létezett) - amit az elnök el is fogadott, és kinevezte őt a *department* élére. A tanárok kinevezésében Harper saját belátása szerint járt el, javaslataiba az engedékeny Small belenyugodott. Így lett tanár Small-lal egy időben a jótékonyság kérdéseiben járatos és a szociális reformok iránt elkötelezett Charles Henderson, aki szociológusi állása mellett az egyetem baptista lelkésze is volt,[83] és több más, a szociális munka iránt érdeklődő oktató. A *department* az alapító szándékainak megfelelően az első időkben erősen vallásos szellemű volt, együttműködött a lelkészképző iskolával, ugyanakkor a szociális ügyek iránt is erősen elkötelezett volt. A 'szociális' képzés azonban kezdettől elvált a szociológiaitól (az előbbit 1904-től a *Chicago School of Civics and Philanthropy,* majd a belőle 1920-ban alakult *School of Social Service Administration* végezte, ahol a szociológusok — Vincent, Henderson, Mead, Thomas — közreműködtek ugyan, de nem tekintették saját területüknek).

A szociológiában *Chicago* szerepe nagyon nagy volt. Az 1915-ig megszerzett 98 doktori fokozat több mint harmadát (36) itt kapták. Smallnak jelentős szerepe volt az 1905-ben megalapított *American Sociological Societyban.* Az ASS irodái is Chicagóban voltak 1936-ig, a titkár is a *department* tagjai közül került ki. A társaság 1950 előtti 40 elnöke közül 19 vagy Chicagóban tanított, vagy ott doktorált. Chicagóban szerkesztették az első és legtekintélyesebb folyóiratot, az *American Journal of Sociology*t Intézményes tekintetben *Chicago* befolyása a szociológiában tehát már azelőtt nagy volt, hogy igazán jelentős tudományos produkciót hozott volna létre.

[82] Chicago a Közép-Nyugat leggyorsabban fejlődő városa volt. Míg 1840-ben mindössze 4470 lakosa volt, 1890-ben már több mint 1 millió, 1920-ban 2,7 millió (ezzel New York mögött a második legnagyobb város lett) és 1930-ban majdnem 3,4 millió. Ezek igen nagy része új európai bevándorló volt (1900-ban az akkori 1,7 milliós lakosság 37%-a külföldön született, 35%-a külföldön születettek gyermeke). A város a különböző 'problémák', szociális konfliktusok és persze a helyi politikával összefonódott bűnözés fészke volt. A chicagói Haymarketen történt merénylet és az azt követő perek emlékére hozta a II. Internacionálé a május l-jét munkásünneppé minősítő határozatát. Chicagóban zajlott az egyik legnevezetesebb sztrájk, a Pullman-sztrájk 1894-ben. 1919-ben a számos áldozatot követő faji zavargások miatt figyelt az ország Chicagóra, a szesztilalom idején itt emelkedett fel Al Capone bandája, amely 1927-ben Big Bill Thompson polgármester választásában jeleskedett — míg a Rockefeller-alapítványok igazgatója, Rumi a városi reformok előkészítésében való részvételre buzdította a társadalomtudósokat. Ők, mint látni fogjuk, általában igyekeztek is megtenni, amit tehettek.

[83] Henderson ugyan élénken érdeklődött a szociális kérdések iránt, a szociológiát az isteni gondviselés adományának tartotta, de élettapasztalata meglehetősen korlátozott volt. Thomast kérte meg, hogy beszéljen neki a kocsmák *(saloon)* világáról, mert még egy pohár sört sem ivott meg életében, nemhogy ilyen helyre betette volna a lábát. Thomas viszont e tekintetben igen jelentős élményanyaggal rendelkezett.

■ Albion Woodbury Small 1854-ben született Maine államban, Keleten. Apja baptista lelkész volt. 1879-ben lelkészképző szemináriumot végzett, de mégsem lépett egyházi pályára. Még az évben Németországba ment tanulni. Berlinben és Lipcsében a német történeti gazdaságtant tanulmányozta, Adolph Wagnert és Gustav Schmollert, tőlük vette át azt a felfogást, hogy a társadalomtudomány etikai tudomány és a társadalmi reformot szolgálja. Németországban nősült, egy porosz junker család leszármazottját vette el. Visszatérése után a *Colby College*-ban, egykori iskolájában tanított, majd doktori fokozatot szerzett a *Johns Hopkins* egyetemen alkotmánytörténetből. Elmélyedt az európai társadalomfilozófiai irodalomban, és ezért döntött úgy, hogy a szociológiával fog foglalkozni.

1892-ben hívták Chicagóba a szociológiai *department* megalapítására, s annak 1924-ig vezetője maradt. Kellemes modorú, udvarias, konfliktuskerülő ember és jó szervező volt,[84] leginkább ezzel járult hozzá intézménye sikeréhez és a szociológia amerikai konszolidálódásához. Személyi döntései is szerencsések voltak, de akiket a *department*re hozott, Thomas és Park, tudományosan később teljesen háttérbe szorították (George E. Vincent[85] pedig, akivel együtt tankönyvet írt, feladta a szociológus pályát). 1926-ban halt meg.

• Főbb elemzett művei:

Vincent, George E. társszerzőségével: *An Introduction to the Study of Society,* New York: American Book Company, 1894

General Sociology. An Exposition ofthe Main Development in Sociological Theory from Spencer to Ratzenhofer, Chicago: The University of Chicago Press, 1905 (GS)

The Meaning ofSocial Science, Chicago: The University of Chicago Press, 1910

Small tudományos szociológiát kívánt művelni, amelynek ugyanakkor etikai tartalmat is akart adni, hogy ezzel hozzájárulhasson a társadalom megjavításához. Úgy vélte, hogy a szociológia feladata, hogy válaszoljon a 'mit kell tenni' és a 'hogyan kell tenni' kérdésekre is. 'Progresszív' volt, helyeselte a természetes monopóliumok községi tulajdonba vételét, a kapitalizmus valamiféle megszelídítését,[86] az ipari konfliktusokban a döntőbíráskodást, az együttműködést a munkáltató és munkásai között. Ismerte Marx munkáit, jelentősnek is tartotta őket, de az osztályharc elvével nem értett egyet, a szocialista álláspontot pedig elfogadhatatlannak tartotta. A társadalmi reformerség tekintetében Small meglehetősen óvatos volt.[87] Nézeteivel nem akarta megbotránkoztatni az egyetemi és városi tekintélyeket, és a konfliktusok elől visszahúzódott (így annak ellenére, hogy a *Graduate School* dékánja volt, nem tudta megmenteni Thomast a

[84] 1904-ben közreműködött a Saint Louis-i kongresszus megszervezésében, és ő is szerepet játszott abban, hogy több európai társadalomtudóst, így Max Webert is meghívták a rendezvényre — de Webert nem az amerikai egyetemi szociológia érdekelte, inkább a rohamosan növekvő városok és az amerikai protestáns vallásosság, a 'szekták'. Lásd Weber, Max: Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, in: WWI: 207-236.

[85] Vincent a *Chautauqua* mozgalmat alapító metodista püspök fia volt, chicagói és minnesotai működése után, 1917-től a *Rockefeller Foundation* elnöke lett.

[86] Ebbe beletartozott a nagy vállalkozások, monopóliumok közösségi ellenőrzése is. 1920-ban a következőket írta: „így tehát, anélkül, hogy tudtuk volna, tulajdoni rendszerünket a hasonló természetes személyeket egymástól megvédő berendezkedésből a természetesnél nagyobb személyek szabadságának rendszerévé alakítottuk át. ... Ez a találmány nem vezetett és nem vezethet jóra, csak akkor, ha a közönséges személyek társasága a korporációkat lélekkel és a lélek kötelezettségeivel ruházza fel, vagy akkor, ha a saját érdekében a korporációk egyén feletti gépezetének megfelelő egyén feletti ellenőrzést hoz létre és működtet.“ Idézi Vidich, Arthur J. — Lyman, Stanford M.: *American Sociology. Worldly Rejections of Religion and Their Directions,* New Haven: Yale University Press, 1985,185.

[87] A Bemis-ügyben kapcsán (lásd 25. jegyzet) állítólag a következő nyilatkozatot tette Bemis előtt, aki mellett nem mert határozottan kiállni: „...annyi ellenérzés van a Szociológiával mint reformtudománnyal szemben, hogy bár néhány év múlva védelmembe fogom venni a reformmozgalmakat, most előadásaimban a transzcendentális filozófia felé megyek el, hogy olyan messze lehessek a reformmozgalmaktól, amennyire lehet, s így megalapozzam tanszékem tudományos jellegét.“ Idézi: Mary O. Furnér: *Advocacy & Objectivity. A Crisis in the Professionalization of American Social Science, 1865-1905,* Lexington: The University Press of Kentucky, 1975,177.

kirúgástól).[88] Sok más szociológussal együtt úgy gondolta, hogy a régi, 'vidéki' Amerika morális szempontból kiegyensúlyozottabb volt, elevenebb közösségi szellem élt benne, míg szerinte a városokban morális káosz uralkodik. Small arra törekedett, hogy kialakítson — a saját etikai szempontjaiból kiindulva — egy, a társadalmi átrendeződést értelmezni képes egyetemi tudományos beszédmódot. Mindenekelőtt szociológiai nyelvet kívánt konstruálni, amely azonban végül olyan általánosra sikeredett, hogy nem volt igazán alkalmas a valóságos problémák megfogalmazására.

Egyeztető beállítottságával összhangban úgy vélte, hogy a szociológiának valamennyi társadalmi szereplő nézőpontját át kell fognia, ebben az értelemben kell objektívnak lennie.

> „A szociológus kötelessége annak a helynek a meghatározása, amelyet az élet egyes konkrét részei az általános társadalmi folyamatban elfoglalnak. Munkája végül is azzal fog hozzájárulni a társadalmi konfliktusok kiigazításához, hogy kimutatja mindegyikről és mindegyik érintett érdekmozzanatról, hogy milyen viszonyban áll az emberi tevékenységek teljes rendszerével." (GS 303.)

A részleges álláspontok fölé emelkedett felvilágosító szociológusnak így egyben moralistának is kell lennie szerinte. A szociológiának elő kell segíteni a konfliktusok feloldását azzal, hogy kialakítja „az ésszerű szociabilitás azon hatékony politikáját, amely az emberek lehető legnagyobb számát fogja össze a kölcsönösen segítő kooperáció társas viszonyában."[89]

Smallt olykor a konfliktuselmélet képviselői között tartják számon, talán azért, mert igen nagyra tartotta az osztrák Gustav Ratzenhofert, a konfliktuselmélet ősét (terjedelmes 'általános szociológiájának' mintegy harmadát Ratzenhofer nézetei bemutatásának szentelte). Valójában távol állt tőle, hogy a társadalomban elsősorban a konfliktust hangsúlyozza.[90] Szociológiájának (nem különösebben termékeny) alapelve az egyének és jelenségek mindenoldalú összefüggése.[91] A szociológia „kinyilvánítja a társadalmi valóság egységének elemi igazságát s azt, hogy ebből a tudományágaknak mint a valóság megértésére kitalált gépezeteknek az egysége következik."[92]

Small a szociológia hivatásának az összes társadalomtudomány integrálását tartotta. A szociológiának így a társadalomtudományok általános elméletévé kellett volna válnia. „A tárgyterület, amellyel a szociológusok foglalkoznak, a társadalmi folyamat mint egész." (GS 4-5.) Ez a 'társadalmi folyamat', ezek a 'társadalmi tények' azonban nem mások, mint egyedi tények kombinációi (GS 3.), vagyis Small nem tételezte fel (Durkheim módjára) egy elkülöníthető társas realitás valós létezését.

Small azt javasolta, hogy a szociológia vizsgálati tárgyának megjelölésére a joggal túlságosan bizonytalannak tartott 'társadalom' fogalom helyett az 'emberi társulás' *(humán association)* lényegében nem kevésbé homályos fogalmát használják. (GS 184.) Maga is bevallotta, hogy a társulás jelenségének felismerése nem jelentett igazán nagy újdonságot, de úgy gondolta, hogy mégis ezt kell a szociológia középpontjába állítani.

[88] Erről lásd később.

[89] Small, Albion W. — Vincent, George E.: *An Introduction to the Study of Society,* New York: American Book Company, 1894, 82.

[90] „Az ország élete konfliktusos, de ez egy olyan konfliktus, amely a lehető legkisebb konfliktus és a lehető legnagyobb együttműködés és szociabilitás felé tart." (GS 245.)

[91] Small hajlott arra, hogy a szociológiáról vallásosan inspirált nyelven beszéljen: „Hadd jelentsem ki, hogy hitem szerint a társadalomtudomány a legmagasabbrendű szentség számomra. A legszentebb, mert a legteljesebb pálya az emberi élet határain belül." Albion W. Small: *The Meaning of Social Science,* Chicago: The University of Chicago Press, 1910, 277.

[92] Small: i. m. 11.

„Az ember részben annak következtében az, ami, hogy az emberi társulások, amelyeken belül személyisége pályája húzódik, nyomást gyakorolnak rá. ... Társulás az egyetemes közeg, amelyen belül az egyén külön létezésre tesz szert. A társulás az egyetemes tevékenység, amelyen belül az egyén beteljesíti létét azzal, hogy azt az összes egyén szélesebb körű életébe olvasztja." (GS 507.)

Az emberi társulás elemzésében Small számára a legfontosabb, központi fogalom a társadalmi folyamat *(social process)* volt: „A folyamat események összessége, amelyek mindegyike rendelkezik valamiféle jelentéssel az összes többi vonatkozásában, s ezért összességük valamifajta létrejövetelt eredményez." (GS 513.)[93] Nehezen fedezhető fel, hogy mi a lényegi különbség társulás és folyamat fogalmai között. Small példái sem sokat segítenek a konkrétabb értelmezésben. Nézzük, mondja, az ácsok szakszervezetének egyik tisztségviselőjét, aki megjelenik egy építkezésen. Felsorolja, mit mondana róla az etnológus, a politológus, a közgazdász, a pszichológus, a lelkész — s az ács valójában mindezek együttese. „Vagyis ez az ember — s ez jellemző minden emberre — magában hordozza annak bizonyítékát, hogy az emberi társulás valamennyi fázisa szüntelenül együttműködik egy olyan folyamatban, amely az embert hozzákapcsolja az összes többi emberhez, amely mindenkit a társadalmi termelés egyik szakaszának késztermékévé és a másik szakasz nyersanyagává tesz." (GS 521.)

Az általános összefüggés meglehetősen lapos bölcsességéből az vezethet ki, ha felismerhetők az emberi társulást mozgató erők. Small is elfogadta kortársainak azt a feltevését, hogy léteznek sajátos 'társadalmi erők' *(social forces),* amelyek magyarázatul szolgálhatnak a társadalmi jelenségekre.[94] Smallnál ezek a társadalmi mozgatóerők az érdekek.[95] Az érdek „kielégítetlen képesség, amely megfelel egy meg nem valósított feltételnek, hajlandóság egy olyan újjárendezésre, amely a jelzett feltétel megvalósítása felé tartana. ... Az emberi érdekek ezért a szociológia számításaiban a végső terminusokat jelentik. Az egész életfolyamat, ahogy ismerjük, tekintsük bár egyéni vagy társadalmi fázisát, végső soron nem más, mint az érdekek kifejlődésének, egyeztetésének és kielégítésének folyamata." (GS 433-434.) Az érdek tehát a szükségletekhez, vágyakhoz hasonló. Small hat alapvető érdeket különböztetett meg: az egészség, a gazdagság, a társiasság *(sociability),* a tudás, a szépség és a morális helyesség *(rightness)* érdekét. (GS 435.) Noha az érdekek fogalma szociológiájának figyelmét az egyéni cselekvések és mozgatóerőik felé terelhette volna (ahogy ez Thomasnál történt), Small nem tudott kiszabadulni holisztikus formulái alapvetően tautologikus sorából.

Small annak ellenére, hogy spekulatív elméletalkotó volt, nem győzte hangsúlyozni az empirikus kutatás fontosságát,[96] bár a szociológiai empíria mibenlétéről csak homályos elképzelései voltak. Könyveiben, a XIX. századi szociológusokhoz hasonlóan, másodkézből vett történeti és etnológiai tényekre és fiktív példákra támaszkodott. A tanítványával együtt írt tankönyve 'empirikus' része egy elképzelt (!) amerikai középnyugati város fejlődésének leírása a korai időszak magányos tanyáitól a nagy ipari településig, fiktív térképekkel illusztrálva — azzal a szándékkal, hogy a könyvet használók ennek mintájára próbálják megírni saját városuk településtörténetét. A fiktív város története éppúgy a társadalmi dezorganizációba torkollott, és társadalmi re-

[93] „Az emberi társulás folyamat. Mindenki minden cselekedete jelentéssel bír mindenki más minden cselekedete számára." (GS 513.)

[94] Noha a 'társadalmi erők' metafizikagyanús fogalma már a húszas években megingott, az egyik vezető, 1922-ben alapított amerikai szociológiai folyóiratnak máig ez a neve.

[95] Hasonló konstrukcióval másoknál, például Thomasnál is lehet találkozni.

[96] Hosszú ideig sikertelenül győzködte az egyetem elnökét, hogy a szociológiai *department*nek saját statisztikusra van szüksége. A probléma csak Ogburn kinevezésével oldódott meg, már Small halála után.

formokat kívánt, mint a valóságos Chicagóé.[97] Small azonban szívesebben maradt elképzelt városában.

Small életművéből őt csak intézményes újításai, az általa megszervezett *department* és a folyóirat élték túl. Bár mint moralista világosan érzékelte a városi társadalom válságát, szociológiai fogalmi rendszere ezzel nem igazán tudott mit kezdeni. Általános elmélete már élete utolsó éveiben is teljesen érdektelenné vált (s ezt csendes lemondással ő maga is belátta), amikor éppen a nála doktorált vagy általa az egyetemre hívott munkatársai egy újfajta szociológiát kezdtek művelni. Egyéni adottságai, jóindulatú, tisztességes és konfliktuskerülő személyisége, a filozófiai fantázia hiánya bizonyára hozzájárultak kudarcához. Látni kell ugyanakkor, hogy Small (és több kortársa) annak a szerepnek az áldozatai lettek, amelyet ők maguk teremtettek meg. Small kezdeményezte a szociológia egyetemi oktatását akkor, amikor az igen heterogén európai irodalmon kívül igen gyér tudományos produkció állt rendelkezésre. A professzori tudományosság követelményeinek megfelelően ő is általános elméletet akart kreálni a semmiből.

Franklin H. Giddings a Columbia Egyetemen

A századforduló körül a szociológia *Chicago* mellett országos szinten legfontosabb központja a *Columbia* Egyetem volt New Yorkban. Itt 1880-ban alapították a *School of Political Sciencest,* és ennek keretében már az 1880-as években voltak szociológiai — és statisztikai — kurzusok. 1894-ben nevezték ki Giddingset a szociológia tanárává, de csak 1904-ben tett szert a *department* valamiféle félönállóságra, és 1914-ig kellett várni a teljes önállóságra.

A *Columbia* és szociológia tanszéke megkülönböztető sajátossága a statisztika fontosságának hangsúlyozása volt.[98] A statisztikai módszereket a politikai gazdaságtani tanszéken az 1883-ban kinevezett Richmond Mayo-Smith kezdte tanítani, a *Massachusetts Bureau of Labor Statistics* tapasztalataira támaszkodva. Mayo-Smith német mintákat követve leíró statisztikát művelt. Az egyetemen egy statisztikai laboratóriumot is berendeztek. Az 1890-es években alapították a pszichológiai (James McKeen Cattel), az antropológiai (Franz Boas) és a gazdaságtani (Henry L. Moore) tanszékeket, amelyek mind a tudományos, kvantifikáló eljárások bevezetésére törekedtek az egymással is versengő fiatal tudományterületeken. A statisztikai módszerek azért bizonyultak különösen fontosnak az új szociológiai tudomány elfogadtatásában is, mert nyilvánvalóan és magától értetődően tudományosak voltak — ugyanakkor eléggé általánosaknak és semlegeseknek is látszottak ahhoz, hogy párhuzamos bevezetésük a különböző társadalomtudományokba ne veszélyeztesse azok nehezen megszerzett önállóságát.

Minthogy a statisztikai módszerek fontosságát sokan és sikerrel hangsúlyozták az egyetemen, a *Columbia* mintha kedvező lehetőséget teremtett volna arra, hogy kialakuljon egy újfajta, kvantitatív szociológia, amely az ismeretszerzés új módját teremthette volna meg a más tudományok eredményeit kompiláló régimódi szociológiával szemben. Ez a lehetőség nem vált valóra. Ez részben Giddings türelmetlenségén, együttmű-

[97] „A faluban minden polgár ismer mindenki mást. ... A városban még a szomszéd is idegen lehet. ... E ténnyel kapcsolatban a gazdag és szegény területi és társadalmi elválasztása ugyanilyen fontos. A társadalmi osztályok egymástól való elválása önmagában könnyen megmagyarázható, s ugyanakkor nagymértékben ez a felelős azokért a kölcsönös félreértésekért, amelyek további elidegenedéshez, gyanakváshoz és gyűlölethez vezetnek az egyik oldalon, bizalmatlansághoz és türelmetlenséghez a másikon.“ Small, Albion W. — Vincent, George E.: *An Introduction to the Study of Society,* New York: American Book Company, 1894,159.

[98] A következőkre lásd Camic, Charles — Xie, Yu: The Statistical Turn in American Social Science: Columbia University, 1890 to 1915, *American Sociological Review,* 95. (1994), 773-805.

ködési készségének hiányán múlott. A szociológiai kutatás módjának az átalakulása azonban nem csak és nem elsősorban a statisztikai eszköztár alakulásától függött.

■ Franklin H. Giddings 1855-ben született Connecticutban. Apja kongregacionalista lelkész volt, szigorú és dogmatikusan vallásos ember, aki ezzel alaposan megkeserítette fia életét. Egyik tanára már a *college-tanulmányok* előtt megismertette vele Spencert és Darwint. 1877-ben befejezte tanulmányait, és Connecticutban újságíró lett. 1888-ban szociális kérdésekről írott cikkei alapján meghívták a *Bryn Maior college*-ba, a politikatudományi tanszékre Woodrow Wilson utódjának. Itt kezdett szociológiai kurzusokat tartani. 1891-től tanított a *Columbián,* ahova 1894-ben nevezték ki.

Giddings dogmatikus, előítéletekkel teli ember volt. Nem rokonszenvezett a társadalmi reformtörekvésekkel, a munkásmozgalommal. Feleslegesnek tartotta, hogy az 'alsóbb' osztályok oktatásának javítására törekedjenek. Mint antiszemita rossz viszonyban volt a *Columbia* olyan vezető társadalomtudósaival, mint Franz Boas vagy Edwin R. A. Seligman. Környezetétől megkövetelte, hogy fogadják el elméleteit. Nem tudott maga körül teljesítőképes tanszéket felépíteni, mert lojális, de másodrangú tanítványokkal vette körül magát. 1931-ben halt meg.

• Főbb elemzett munkái:

A sociologia elvei. A társulás és a társas szerveződés jelenségeinek elemzése (1896) (fordította: Dienes Valéria), Budapest: Grill Károly, 1909 (SE)

Inductive Sociology. A Syllabus of Methods and Classifications and Provisionally Formulated Laws, New York: Macmillan, 1901 (IS)

The Scientific Study of Human Society, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1924

Giddings 'pszichológiai' szociológiát kívánt művelni. Mint legfontosabb könyve bevezetésében írta, „a társas jelenségeket a nem társasaktól a nemnek tudata *(consiousness of kind)* különbözteti meg s ez a társas viselkedés főoka." (SE VIII.) Alapesetben ez nem jelent többet, mint hogy az egyén felismeri, hogy a másik „a saját neméből" való. (SE 20.) Giddings azonban a 'nem tudatából' nem egy szociálpszichológia felé hajló szociológiát, hanem kortársaihoz hasonlóan valamiféle összefoglaló tudományt kívánt kialakítani. Mint írta, „a szó legtágabb értelmében a sociologia a társadalom összefoglaló tudománya, mi egyenlő kiterjedésű az egyes társas tudományok teljes mezejével; ellenben szűkebb értelemben ... úgy határozhatjuk meg, mint a társas elemek és alapelvek tudományát." (SE 38.)

Programját Giddings úgy vélte valóra váltani, hogy a „társas elme fejlődését" bemutatandó áttekintette a (másoknál más címszavak alatt ábrázolt) kézenfekvő jelenségeket: a társas öntudat alakulását a közvélemény, a hagyomány, a törvénykönyvek, társas ideálok, az értelmi termékek rövid tárgyalása útján (SE 159 sk.), a társas összetétel formáit a családtól a nemzetig (SE 178 sk.), majd a társas berendezkedést a zoogén formáktól (állati társulások) az antropogén (azaz a 'legprimitívebb'), etnogén (ezen az öntudatára ébredt csoportok társas berendezkedését értette) és demogén (azaz állami alakot öltött) társulásokig. (SE 231-420.) Giddings azzal kétségtelenül eltért például az általa nem sokra tartott Small felfogásától, hogy erősen hangsúlyozta a szociológia törvénytudományos jellegét: „A sociologia a társas tüneményeknek pszichikai tevékenységben, szerves alkalmazkodásban, természetes kiválasztásban és az energia megmaradásában történő értelmezése." (SE 486.)

Giddings módszertanilag szociológiai realista volt abban az értelemben, hogy számára a vizsgálat kiindulópontját a valóságosként felfogott társas képződmény jelentette. „Legegyszerűbb formájában a társadalom már akkor létezik, ha az egyénnek társa, partnere van. A társ, *socius* tehát minden társadalmi csoport vagy társadalom egysége ..." (IS 9.) A *socius,* az ember mint társ Giddings számára azt jelentette, hogy az em-

bert mindig a csoportban kell vizsgálni — statisztikai vizsgálati ötleteiben a vizsgálati egységek nagyobbrészt csoportok, intézmények és területi egységek voltak.

Giddings a szociológiát mint empirikus tudományt szerette volna művelni. Induktív szociológiája' persze nem volt induktív abban az értelemben, ahogy egy mai szociológus felfogná. Az ő szociológiája sem volt más, mint osztályozási séma, kategóriák többé-kevésbé következetesen felépített rendszere. Az indukció célja az volt, hogy ezeket az osztályozási sémákat adatokkal töltse fel. Korábbi művében még megelégedett azzal, hogy javaslatokat tett arra, milyen adatokat kellene gyűjteni, milyen megfigyelhető jelenségeket kellene besorolni az egyes kategóriák alá. (Később már ő maga is végzett empirikus kutatást — a *Columbia* szociológus hallgatói között — annak bizonyítására, hogy a csoportokban felismerhető mintázatok vannak.) Tanulmányozás céljára olyasféle feladatokat jelölt meg, mint: meg kell figyelni az 'organikus' (azaz a tudatos észlelés előtti) szimpátiát, a hasonlóság érzékelését, az érzelem *(affection)* és az elismerés utáni vágyat (hogy miként, ezt a kutató találékonyságára bízta). Máskor a megfigyelő számára előírta, hogy állapítsa meg, mennyire erős a hasonlóság érzékelése, de nem foglalkozott azzal, hogy miként lehet megfigyelni a 'hasonlóság érzékelését'. (IS 94-95.) Amikor az idegennel szembeni attitűd kutatását javasolta (olyan kategóriák szerint, mint a csodálkozás, a félelem, a gyanakvás vagy a bizalom), megjegyzéseiből nem derül ki, hogy a csoport vagy az egyes egyének reakcióira kíváncsi-e. Azt is a megfigyelőre bízta, hogy miként fogja a csodálkozó, félő, gyanakvó vagy bízó egyedeket azonosítani. Ezeket a megfigyelési szempontokat 'táblákban' összegezte, s a táblajavaslatok aljára mindig odaírta, hogy „az információkat az egyes megfigyelők feljegyzéseiből kell megszerezni". Giddings ma komikusnak tűnő kutatási javaslatai olvastán fel kell ismerni azt, hogy a kézenfekvőnek és magától értetődőnek tűnő empirikus szociológiai kutatási eljárások korántsem kézenfekvőek és magától értetődőek. Hosszú és kanyargós út vezetett addig az állapotig, amikor már a kezdő szociológusok is tudják, hogy a bizalom közvetlenül nem mérhető tulajdonság."

Giddings valamilyen formában hallott a modernebb 'brit' statisztikai eljárásokról is, tudta, hogy nemcsak átlagot, modust és mediánt lehet számolni, hanem szórást és korrelációt is.[100] Gondolkodását azonban a 'kontinentális' statisztikai módszertan alakította. Ez érthető: az induktív szociológia nála elsősorban osztályozást jelentett, az egyes osztályok, kategóriák elsődleges jellemzője pedig az átlag. O maga ugyan nem volt igazán hozzáértő statisztikus, de tanítványait rávette arra, hogy ismerjék meg ezeket az eljárásokat. Giddings nem tudott a chicagóival versenyképes műhelyt kialakítani, tanítványai azonban országszerte elterjesztették a szociológusok között a korszerű statisztikai módszerek nagyrabecsülését.

[99] Giddings tanszékén születtek valódi empirikus vizsgálatokra alapozott doktori dolgozatok — ilyen pl. Williams, James M.: *An American lovon. A Sociological Study,* New York, 1906. A dolgozat a terepen végzett megfigyelésekre és nyilvános dokumentumokra támaszkodott, és adatait egy Giddingstől független osztályozási rendszerben helyezte el. Előbb a különböző 'élvezetekre' *(pleasures)* vonatkozó statisztikákat közölte (sport, azaz fizikai aktivitás élvezete, színházi előadások és hasonlók, azaz a receptív érzékelés élvezetei, a vallási tevékenységre vonatkozó adatok, azaz az érzelmi képzetalkotás *(emotional ideations)* élvezetei, végül az induktív képzetalkotás, azaz a művelődés élvezetei), majd a társadalmi jóléttel *(welfare)* foglalkozott, azaz igazgatással, gazdálkodással jótékonysággal stb. A tanulmány teljes mértékben leíró, s ezt a bevezetés meg is indokolta. „A szociológiának leginkább a *terepmunkára* van szüksége. A statisztikai módszerrel csak akkor lehet messzebb jutni, ha gyakorlott *terepmunkás* használja." I. m. 10. A terepmunkának, a közvetlen megfigyelésnek majd a chicagói szociológusok munkájában lesz igazán nagy jelentősége.

[100] 1924-es, tankönyvnek is szánt munkájában egy egész fejezetet szentelt a „mérés módszereinek". A század első harmadának módszertani kézikönyveiben a mai gyakorlattól eltérően a használni ajánlott statisztikai eljárásokat általában csak megemlítették, részletesebben nem mutatták be. Láthatóan ezt olyan kérdésnek tekintették, amely kívül esik a tulajdonképpeni szociológiai módszertanon.

Edward Alsworth Ross

A Közép-Nyugat egyetemei között kivételes helyet foglalt el a *University of Wisconsin.* 1913-ban egy újság azt írta, hogy ez az az egyetem, amely 'egy államot irányít'. Az egyetem állami volt, Wisconsin államban pedig igen erős volt a Robert M. La Follette (kormányzó, szenátor és 1924-es elnökjelölt) által képviselt populista progresszivizmus. Az egyetem tanárai tanácsadó és törvényelőkészítő bizottságokban szolgálták a reformok ügyét.

1892-től ezt a reformizmust képviselte az egyetemen Richárd T. Ely közgazdász, aki a német történeti gazdaságtan befolyása alatt egyfajta keresztényszocializmust hirdetett, állami beavatkozást kívánt, rokonszenvezett a munkásszervezetekkel — és bizalmatlanul szemlélte azokat, akik nehezen asszimilálhatok ebbe a protestáns keresztény világba. Reformizmus és idegenellenesség tekintetében a wisconsini szociológiaoktatás megszervezője, Ross túltett rajta.

■ Edward Alsworth Ross, a legnagyobb' szociológus az alapítók közt (6 láb 6 hüvelyk, azaz 197 cm magas volt) 1866-ban Közép-Nyugaton született, nyugtalanul vándorló szülőktől. Korán árvaságra jutott, és nagynénjei nevelték. Iskolái elvégzése után tanító lett, udvarolgatott (jóképű, izmos legény volt), közben Spencert és Darwint olvasta. 1888-ban Berlinbe ment tanulni, de a korszak német filozófiája nem vonzotta. 1890-ben visszatért az Egyesült Államokba, a *Johns Hopkins* egyetemen Ely-nél gazdaságtant tanult.

Mint fiatal és sikeres közgazdász (és Ward felesége unokahúgának a férje — ezen a címen Wardot hol apósának, hol nagybátyjának tekintette) több állás között is válogathatott, végül a *Stanford* egyetemen kötött ki. „Elképesztő, hogy milyen fantasztikusan sikeres vagyok“ — írta egy levelében. Politikai nézeteit tekintve az akkori populizmushoz állt közel: a trösztök és monopóliumok, a nagy vasúti társaságok ellen, az ezüstvaluta mellett agitált, pártolta a szakszervezeteket, a városi közlekedés köztulajdonát, fellépett a fehér amerikai munkaerő védelmében a kínai bevándorlás ellen, védte a farmerek érdekeit. 1896-ban a populista Bryan elnökjelölt mellett korteskedett. Számos előadást és beszédet tartott az egyetemen kívül. Nézetei miatt az alapító özvegye — aki mint egyetlen adományozó sajátjának tekintette az egyetemet — bizalmatlan volt vele szemben. Rosst először a gazdaságtani tanszékről a szociológiára tették át (mint írta, azért, hogy minél távolabb tudják a pénzügyektől), majd az özvegy 1900-ban kényszerítette az egyetem elnökét, hogy bocsássa el Rosst. Az elbocsátás nagy felháborodást keltett helyben is (az összes közgazdász elhagyta *Stanfordot),* országosan is.

A közgazdász szakma szolidaritásának és saját visszafogott reakciójának köszönhetően Ross gyorsan kapott új állást (a vele szolidárisak közül nem mindenki volt ilyen szerencsés). Előbb Nebraskában tanított, majd 1906-ban a *University of Wisconsinon,* ahol 30 évig működött. Itt megszervezte a szociológia oktatását. Első szociológiai könyveit a szakma elismeréssel fogadta. Rosst azonban nem elégítette ki az egyetemi munka. Számos kérdésről írt, és nagyon sokféle közönség előtt adott elő. A kortárs politikai élet sok szereplőjével állt kapcsolatban (így a populista Bryan mellett Theodore Roosevelt elnökkel is). A radikális értelmiségi kapcsolatoktól sem riadt vissza, ebből voltak is kellemetlenségei. Sokat utazott, a tulajdonképpeni szociológia egyre kevésbé érdekelte. Könyvei nagyobbrészt népszerűsítő munkák, politikai publicisztikák és útleírások. 1937-ben ment nyugdíjba, 1951-ben halt meg.

• Főbb elemzett munkái:
  Social Control, New York: Macmillan, 1901
  Foundations ofSociology, New York: Macmillan, 1905
  Social Control and the Foundations ofSociology (ed. by Edgár F. Borgatta — Henry J. Meyer), Beacon Hill: Beacon Press, 1959 (SCFS)

Ross olvasott és tájékozott ember, igen termékeny szerző volt. Az empirikus társadalomkutatás kívül esett a láthatárán. Önmagáról így írt: „Gondosan igyekeztem arra,

hogy állításaimat annyi tekintéllyel és bizonyítékkal támasszam alá, hogy senkinek, aki az adott kérdésről ír, ne legyen módja félretolni azt, ahogy gondolataimat bemutattam.“[101] Még megérte, hogy a szakma őt és műveit lényegében félretolta (ezt önmaga sosem ismerte be) — és nemcsak a bizonyítóanyag hiánya miatt.

Ross kezdetben vonzódott egyfajta szociáldarwinizmushoz és a fejlődésgondolathoz. A protestáns kereszténységben látta a fejlődési folyamat legmagasabb fokát, és a tudomány feladatának azt tartotta, hogy átvegye azoknak az eszméknek a képviseletét, amelyek a kereszténységben alakultak ki. (Ross maga azonban nem volt hívő.) A legmagasabb fejlődési fokot Ross számára nem a keleti part urbánus Amerikája, hanem az eredeti telepesek és az észak-európai germán ('teuton') bevándoroltak vidéki utódainak társadalma jelentette (ő maga észak-írországi protestánsoktól, azaz skótoktól származott). Ross szerint (a farmercsalád mintájára elképzelt) család volt a társadalom alapvető egysége, erre támaszkodva kellene fenntartani a vidéki *(rural)* Amerika demokráciáját. Ezt a világot szerinte a keleti part plutokratái, a nagyvárosok és az eredeti amerikai közösségbe asszimilálhatatlanok, azaz az ázsiaiak, a zsidók, az olaszok, a magyarok, a szlávok, azaz a nem észak-európai bevándorlók (és persze a feketék) veszélyeztetik. Igazi populistaként a kisember szemléletét és rasszizmusát emelte be a szociológiába. Ross ezért egyrészt szükségesnek tartotta, hogy megakadályozzák a keveredést az igazi amerikaiak és a többiek között[102] (magáévá tette az eugenikai elképzeléseket is), másrészt racionális állami politikával (születésszabályozással, óvodákkal) megerősítsék a jövő biztosítékát jelentő háromgyermekes északi eredetű családokat. Támogatta a bevándorlás korlátozását és a szesztilalmat. A nagy magántőkével szembeni ellenérzésével magyarázható, hogy 1917 után azon kevesek közé tartozott, akik rokonszenveztek a bolsevik forradalommal.

Ross átvette Smalltól a 'társadalmi folyamat' *(social process)* fogalmát, és mellétette a saját leleményének tekintett 'társadalmi ellenőrzés' *(social control)* fogalmat. Ezeket a szociológiai szótár központi pozíciójából csak mintegy negyven évvel később szorították ki az újabb, funkcionalista és interakcionista terminusok. A 'társadalmi folyamatról' szólva Ross kifejtette, hogy a szociológiai vizsgálat alapegységei nem lehetnek az egyének, viszonyok, csoportok, intézmények, előírások, egyformaságok. Ezek mind úgymond termékek: „Hogy megértsük a keletkezésüket, *a társadalmi folyamatként* ismert elsődleges tényhez kell felemelkednünk.“ (SCFS150.) A fogalom a társadalom dinamikus voltát hivatott hangsúlyozni. 'A' társadalmi folyamat végső soron nem más, mint a mozgásában szemlélt össztársadalom, Ross elméleti belátása arra az egyszerű tanácsra redukálódik, hogy a dolgokat különbözőségükben, keletkezésükben és változásukban kell szemügyre venni: „Fel kell ismernünk, hogy a társadalmi életben sokféle folyamat létezik, amelyek különböző feltételeknek megfelelően indulnak el, eltérő törvényeknek engedelmeskednek, és egymástól eltérő hatásokkal bírnak.“ (SCFS 153.)

A 'társadalmi ellenőrzés' (amelynek felfedezéséről Ross 1894-ben mint nagy tudományos eredményről számolt be Wardnak) ugyanilyen holisztikus kategória volt. Központjában az intézmények és az egyénfeletti összefüggések álltak, nem az egyéni cselekvő. Ross az ellenőrzés két fő mechanizmusát különböztette meg: a morális rendet (közvélemény, szuggesztió, társadalmi vallás, társadalmi értékelés) és a politikai rendet (törvény, hiedelmek, ünnepségek, nevelés). (SCFS 124.)

Úgy látta, hogy az egyének közti rokonszenv egyre gyengül a személytelen viszonyok előtérbe kerülése miatt. (SCFS 8.) A társiasság *(sociability)* pedig a társadalmi szö-

[101] Idézi Faris, Robert E. L.: *Chicago Sociology 1920-1932,* San Francisco: Chandler Publishing Company, 1967,6.

[102] 1900-ban, még Kaliforniában egy népgyűlésen arról szónokolt, hogy ha rosszra fordulnának a dolgok, inkább szét kellene lőni a japán bevándorlókat hozó hajókat, mint engedni partra szállni őket.

vedék növekedése miatt lesz egyre gyengébb. (SCFS 10.) Gyengül a szokások ereje, az igazságérzet. (SCFS 16, 19.) Nem lehet bízni az önkéntes együttműködésben sem, hiszen a magántulajdon aláássa annak alapjait. (SCFS 19-20.) Ezért van szükség ellenőrzésre: „Az emberekben ezért tartósan él egy annál jobb rend igénye, mint amit a természetes erkölcsi indítékok biztosítanak. ... Szünet nélküli ellenőrzésre van szükség, mert az egyik nemzedék erkölcsi szokásai nem válnak a másik ösztöneivé.“ (SCFS 24-25.)

Nem a bizonyító anyag bősége tette olyan meggyőzővé Ross fogalomalkotását, hogy egy egész szociológus generáció hivatkozott rá — hiszen ez a bizonyító anyag alig több néhány közkézen forgó általánosságnál. Nem is az elemzés mélysége, mert az hiányzott. Ross sikeresen tematizált egy mindenki által érzett problémát, a hagyományos viszonyok felbomlását az iparosodás és városiasodás nyomán. Nevet adott valaminek, amit a gazdaságtan és a politikai diskurzus nem fogalmazott meg elég pontosan, és ezzel kijelölt egy szociológiai témát is.

Ross mint gondolkodó nem volt következetes, inkább indulataira és ötleteire figyelt, mint eszméi következményeire. Az ellenőrzés szükségességéből egyfajta egyszerű funkcionalizmus eredt, s ez meg is jelent munkáiban. Így szerinte a csoportok és különböző erkölcsi előírásaik harca végül annak az ellenőrző intézménynek a kiválasztásához vezet, amely a legelőnyösebb a csoport fennmaradása szempontjából. (SCFS 29.) Hasonló funkcionális szempontból mérlegelte a hit ellenőrző szerepét: ez elsősorban 'olcsósága' miatt előnyös a társadalom számára, bár hátrányai talán úgymond nagyobbak (könnyen vezet elnyomáshoz, nehezen kezelhető stb.). (SCFS 59-61.)

Ross igen sokra tartotta Tarde („a szociológia Szent Jánosa“ SCFS 157. — és ki akkor a Messiás?) és Le Bon nézeteit. Az ellenőrzés valamennyi mechanizmusa — írta — a befolyáson, utánzáson, szuggesztión alapul. (SCFS 62.) Csakhogy az utánzás jelentőségének a hangsúlyozása összekeveredett a csoportellenőrzés hasznosságának a tézisével, és ez végül egy Tarde-étól eltérő tömegképet eredményezett. Ross szerint az egyén a tömegben nem alacsonyodik le (ahogy Tarde vélte), és a csoport, a tömeg képes jó irányban befolyásolni az egyént. Ross kiemelte az egymástól világosan meg nem különböztetett szuggesztió és a szokás viszonylagos alkalmazkodási értékét. (SCFS *75.)* Ezzel a Tarde-étól teljesen eltérő irányba vezette a fejtegetéseit. Míg Tarde azt tartotta fontosnak, hogy a társadalmi csoportok mindegyike hasonló a tömeghez (és ezért veszedelmes az egyéniség számára), Ross a képviseleti szervek és testületek, a közönség, a szekta életében a tömegétől eltérő tulajdonságokat látott. (SCFS 178.) Míg Tarde az újító egyén fontosságát emelte ki, Ross így írt ugyanerről: „A történelem egyáltalán nem jutalmazza a hősök imádására ösztönző tendenciákat, ellenkezőleg, azt mutatja, hogy minden igazság vagy gépezet egy sereg, többnyire elfeledett együttműködőtől származó nagyszámú eredeti eszme összeolvadásából jött létre.“ (SCFS 206.) A magát tudósnak tartó és ezért tiszteletre méltó hivatkozásokat kereső Ross mögül mindig kibukkant a populista Ross, aki a népi hagyományok, az ősi bölcsesség és teremtőerő bizonyítékait kereste.[103]

Ross a 'társadalmi ellenőrzés' holisztikus és bizonytalan körvonalú fogalmával megjelölt egy népszerű és sokáig kultivált szociológiai témát. Kortársaihoz hasonlóan azonban ő sem gondolta azt, hogy a szociológiának olyan szaktudománnyá kell válnia, mint a többi. Wardhoz hasonlóan a szociológiát ő is nagy összefoglaló tudománynak látta. „[A szociológia] nem kíván kevesebbet elérni, mint a speciális társadalomtudományok feletti szuverenitást. Elvárja azoktól, hogy feladják autonómiájukat, és a szociológia függvényei vagy inkább tartományai legyenek.“ (SCFS 135.) Ettől az önsorsromboló

[103] A populizmussal persze mindig is összefért a népi törekvéseket megvalósító nagy ember, a hős tisztelete, s Ross talán ezt olvasta bele Tarde-ba. A 'hős' az adott összefüggésben a társadalmi öszetartozás módját megtaláló nagy ember, akiről így írt: „Minden idők leglenyűgözőbb vállalkozása a társadalomellenes én elleni hadjárat, s ebben a legfontosabb tulajdonságok a nagylelkűség és a szeretet.“ (SCFS 93.)

igénytől az intézményesült szociológia csak akkor szabadult meg, amikor megjelölte a tényeknek azt a területét, amelynek csak ő lehetett a gondozója. Ross pályájának kudarca arra vezethető vissza, hogy a 'társadalmi ellenőrzés' gondolatát nem tudta vagy akarta ebben az irányban kibontani.

Egy másik szociológia előfutárai

George H. Mead és kisebb mértékben Charles H. Cooley különös helyet foglalnak el a szociológia történetében. Működésükkel (amely Mead esetében teljesen kívül esett az akkori szociológia intézményes keretein) egy újfajta szociológia-szociálpszichológia útját készítették elő, természetesen anélkül, hogy erre törekedtek volna. Ez a szociológia majd a mikroszintű folyamatokra fog koncentrálni, a társadalmasodás finom mechanizmusait fogja tanulmányozni. A társadalmiság finomszerkezetének a kutatójaként egészíti majd ki az iparszerűen végzett, kérdőíveken alapuló szociológiai kutatást. De a XX. század kezdetén ettől még messze volt az amerikai szociológia. Akkor még csak az tűnhetett fel, hogy Cooley például hajlamos volt apróbb és a kortársait igazán nem érdeklő, a nagy összefoglalásokban mellőzött kérdéseken gondolkozni. Meadtől, aki hivatalosan filozófus volt, nem is várták el, hogy érdekeljék a szociológia 'nagy' kérdései.

Thorstein Veblen helyzete más: ő közgazdász volt, ma szociológiainak számító munkákat csak a közgazdaságtanon belüli peremhelyzete miatt írt. Ezek a munkák ugyancsak figyelmen kívül hagyták a rendszerező szociológusok 'nagy' kérdéseit, annál inkább feszegették a korszak közvéleményében erősen vitatott társadalmi problémákat. Veblen radikális, olykor szocialista volt, elemzései a rendszer mély gyűlöletéből és kritikájából fakadtak. Így lett a későbbi radikális, kritikai szociológia emblematikus alapító figurája. De lehetett rá hivatkozni azért is, mert állításai valamiképpen mégis tapasztalati anyagra támaszkodtak.

Charles Horton Cooley

A korai időszak hat ismertebb szociológiaprofesszora közül éppen a legmagányosabb, Cooley az, akiről a mai szociológiaelmélet időnként megemlékezik. Cooley legismertebb tézise a kiscsoportok szerepét emelte ki a személyiség alakulásában. Előkészítette azt az utat, amely később a szociológia és szociálpszichológia erőteljes közeledéséhez vezetett, bár ezt a közeledést egyáltalán nem úgy képzelte el, ahogy az a kérdőíves kutatást megalapozó munkák révén bekövetkezett. Cooley gondolatai sok rokonságot mutatnak Mead jobban ismert fejtegetéseivel a gondolkodás és a személyiség társadalmi természetéről. Igaz viszont az is, hogy ezek a gondolatok elvesznek a nem nagyon eredeti morális elmélkedés áradatában.

■ Charles Horton Cooley 1864-ben született. Apja, Thomas Mclntyre Cooley régen bevándorolt, de szegény farmercsalád gyermeke volt. írni és olvasni is csak ő tanult meg számos testvére közül, saját erejéből jogász, a *University of Michigan* tanára, később az állam Legfelsőbb Bíróságának tagja lett. Fiát az energikus, törekvő, sikeres apa példája egész ifjúkorában nyomasztotta. Charles Horton Cooley majdnem egész életét szülőhelyén, Ann Arbor egyetemi városkában élte le.[104] Az elsődleges csoportok későbbi teoretikusa a do-

[104] Az 1880-as évek végén, az 1890-es évek elején az amerikai szociológiai hagyomány három jelentős alakja is Ann Arborban volt: Cooley, Mead és Park — de nincs nyoma annak, hogy ekkor kapcsolatba kerültek volna egymással.

mináns apa árnyékában visszahúzódó, félénk, de becsvágyó, magányosan álmodozó, beteges gyermek volt. Egészségi állapota miatt csak 1887-ben fejezte be alapfokú egyetemi tanulmányait, majd gazdaságtant és történelmet tanult, és két évet Washingtonban töltött statisztikai munkával. 1892-ben szülővárosa egyeteme alkalmazta a politikatudományi *department*ben. Innen nem is kívánt kimozdulni. Mint írta, az egyetem „a világon lehetséges legtágasabb környezetek egyike." (HNSO 34.) 1910-ben Giddings meghívta ugyan a *Columbiára,* de irtózattal töltötte el a gondolat, hogy New Yorkba kellene költöznie. Nem szerette sem a nagyvárosokat, sem az utazást. Félénksége, kommunikációképtelensége miatt a társaságot sem kedvelte. Ha valakivel találkoznia kellett, az idegességtől előző este nem tudott elaludni.[105] Az egyetemen kívüli közéletben nem vett részt (noha vonzódott a reformer eszmékhez).

Szociológiai érdeklődése korán felébredt: Spencert, Comte-ot, Ward-ot, Gumplowiczet, Schäfflét olvasta. Megismerkedett a darwinizmussal, az organicista felfogással. 1894-ben szerzett PhD-fokozatot gazdaságtanból és szociológiából saját egyetemén (megfelelő helyi tanár híján Giddings küldte el postán a vizsgakérdéseket), majd lassacskán haladva előre a ranglétrán, 1907-ben professzor lett. Önálló szociológiai *department*et nem szervezett, erre nem is törekedett. Az adminisztratív feladatoktól idegenkedett, így persze nem számíthatott sikerre az intézményépítésben. Az egyetemen sokáig egyedül ő képviselte a szociológiát, az első tanársegédet 1913-ban alkalmazták. Noha viszonylag sok hallgatója volt, az első világháború előtt mindössze egy szociológiai doktorátus született a *University of Michiganen.* A szociológia tekintetében ez az egyetem sokáig a periférián maradt. Cooley-nak nem volt igazi tanítványa, iskolája, mert nem értett ahhoz, hogyan kell mások munkáját irányítani. Mint a húszas években tartott előadásaiból kiderült, végül a saját tevékenységét is meglehetősen szkeptikusan ítélte meg. Idősebb korára kiegyensúlyozottabbá vált, szorongásai enyhültek, s életével megbékélve, nagy lelkinyugalommal nézett rákbetegsége várható végzetes kimenetele elé. 1929-ben halt meg.

- Fő elemzett művei:
  Human Nature and the Social Order, New York: Charles Scribner's Sons, 1902 (HNSO)
  Social Organization. A Study ofthe Larger Mind (1909), New York: Scribner's Sons, 1929 (SO)
  Social Process (1918), New York, Charles Scribner's Sons, 1927
  On Selfand Social Organization, Chicago: The University of Chicago Press, 1998

Cooley nem volt különösebben termékeny szerző. Négy (a maga korában meglehetősen sikeres) könyve — saját bevallása szerint — egyetemi előadásait foglalta össze. Ezenkívül összesen 26 közleményt jelentetett meg. Könyvei kortársaihoz hasonlóan általános elmélkedések voltak, saját eredeti kutatások nélkül. A szak- és szépirodalomtól eltekintve Cooley csak önmaga és gyerekei megfigyelésére támaszkodott. Élete végén gondolt ugyan arra, hogy foglalkozni fog a szociológia módszertanával, de ebből már nem lett semmi. Magára is gondolt, amikor generációja teljesítményét a következő, nem éppen hízelgő szavakkal jellemezte egy 1924-ben tartott előadásában: „Mindegyikünk próbált mindent csinálni, s valamennyien olyan felületesek voltunk, hogy senki sem akart követ vetni a másikra. De az új nemzedék nem fogja tűrni a 'karosszék-szociológiát'."[106]

Cooley írásai általános elméleti megfontolások és igényesen fogalmazott, liberális értékrendből fakadó morális közéleti és filozófiai elmélkedések vegyülékei. Ami a szociológiai fejtegetéseket illeti, két jellegzetességüket kell kiemelni. Az egyik erőteljes pszichológiai-szociálpszichológiai jellegük, ami ugyan nem egyedülálló a korban, de másoknál nem ennyire szembetűnő. A másik a társadalmi problémákra, feszültségekre, konfliktusokra való reflexió hiánya. Cooley liberális demokrata volt, de a progresszív

[105] Első könyvében ugyanezt Darwinról írta le annak példájaként, hogy a más, az idegen jelenléte az én zavarát okozza. (HNSO 177.)

[106] Cooley, Charles Horton: Now and Then (1924), in: uő: *Sociological Theory and Social Research,* New York: Henry Holton and Company, 1930, 285.

korszak társadalmi kérdései vagy a városok szociális problémái, a nagyipari kapitalizmus társadalmi következményei nem érdekelték.

Egyén és társadalom komplementaritása

Cooley első könyve, az 1902-ben megjelent *Human Nature and Social Order* azzal a századfordulón sokaknál tárgyalt problémával foglalkozott, hogy milyen kapcsolatban áll egyén és társadalom. Visszahúzódó alkatából következően ez számára személyes probléma is volt, bár elmélkedéseiből éppen nem az emberkerülés igazolása következett. A kérdés társadalomfilozófiailag releváns volt. A XIX. század elejének gondolkodóitól kapott és a századfordulón még elevenen élő fogalmi felszereltség komoly és robbanékony problémát rejtett. Egyfelől ugyanis az örökölt reprezentációkészlet az egyén szabadságát, morális önállóságát kívánta megalapozni, s ezen az individualizmuson nyugodott a liberális rend igazolása is. Másfelől az ugyanezen liberális világ által nagyra becsült tudományosság, ezen belül például a darwinizmus annak minden következményével együtt azt sugallta, hogy a szuverénnek tartott egyén valójában egy objektív, természeti összefüggés eleme, és távol áll attól, hogy ésszerűen saját maga határozhatná meg tetteit. A természettudományos szemlélet, az organicizmus Cooley-t is befolyásolta, legalábbis olyan értelemben, hogy a társadalomról mint organikusan összefüggő egészről gondolkozott. Szociológiája ennek az ellentmondásnak az áthidalásával kísérletezett.

Cooley a jelzett problémára olyan eredeti megoldást kínált, amely bizonyos fokig befolyásolta az amerikai szociológia későbbi fejlődését. Egyént és társadalmat ugyanazon valóság komplementer aspektusainak tekintette: „... a 'társadalom' és az 'egyének' nem elválasztható jelenségeket jelölnek, hanem egyszerűen ugyanannak a dolognak a kollektív és disztributív aspektusait." (HNSO 1-2.)[107] Mi hát az a 'dolog', aminek egyén és társadalom az aspektusai? Cooley is eljátszott azzal a gondolattal, hogy talán az anyagi tárgyak is a társadalmi rend részei lehetnek (s ezt nem is találta botrányosnak, hiszen egy egységes életfolyamatról van szó — HNSO 100-101.), de végül oda jutott, „hogy a társadalom *kemény tényei* azok a képzetek, amelyekkel az emberek egymásról rendelkeznek ...". (HNSO 87.)[108] Cooley tehát azt hangsúlyozta, hogy az egyéni elmék és a társadalom mint képzetösszesség elválaszthatatlanok, egymást kiegészítik.

Cooley tézise idealista, hiszen azt az állítást tartalmazza, hogy a társadalom alapvetően szellemi természetű, eszmék és képzetek kombinációja.

> „E felfogásnak megfelelően a társadalom anyaga nem más, mint a személyes gondolkodás kollektív oldala. Az emberek képzetvilága *(imagination),* amelyet a személyes benyomások élő, növekvő egésszé feldolgozott halmaza alkot, a társadalom egy sajátos fázisa; az Elme vagy Képzetvilág mint egész, azaz az emberi gondolkodás a lehető legtágabb értelemben, ahogy nő és szerveződik korszakokon átnyúlóan, a lehető legszélesebb értelemben az a hely *(locus),* ahol a társadalom található." (HNSO 100.)

Az elme társadalmi természetű, a társadalom pedig szellemi.[109]

[107] „Az én és a másik nem mint egymást kölcsönösen kizáró társadalmi tények léteznek ..." (HNSO 92.)

[108] Más megfogalmazásban: „A társadalom ezért legközvetlenebb vonatkozásában a személyes eszmék közti viszony." (HNSO 84.)

[109] Azt a gondolatot, hogy a személyiség, az én társadalmi természetű, Cooley előtt már William James és James Mark Baldwin is megfogalmazták. Náluk az én képződésében azonban elsősorban a reflexió (James), illetve az utánzás (Baldwin) játszik szerepet, vagyis reziduális formában fel kellett tételezniük a preszociális gondolkodás lehetőségét. Cooley gondolatai annyiban jelentenek többletet hozzájuk képest, hogy meglehető-

Ugyancsak elme és társadalom szellemi természetű egységéből következett a társadalom mint egész felfogása, egyfajta hegeli reminiszcenciákat tartalmazó holizmus.

„A társadalmi elme egysége nem az egyetértésben, hanem a szerveződésben rejlik, a részek közötti kölcsönös befolyás vagy okozás tényében, s ennek köszönhetően minden, ami benne található, összefügg minden mással, s így az egésznek a terméke." (SO 4.)

Az idealista, holista elképzelés az egyik oka annak, hogy Cooley nem tudta következetesen interakcionista módon, a cselekvők szintjén értelmezni társadalom és a személyiség viszonyát, amit Mead megtett. Az idealista hólizmus alátámasztotta azt a (Cooley számára nagyon fontos) módszertani megfontolást, hogy a szociológiának elsősorban a képzeteket kell tanulmányoznia (HNSO 86.) (azaz nem azokat a statisztikai tényeket, amelyekkel rövid washingtoni működése idején maga is foglalkozott). Mi több, ha a társadalom egész, nincs akadálya annak sem, hogy a 'társadalmi elmét' az ember a saját benyomásai, gyermekei fejlődése és a szépirodalomból nyerhető tanulságok alapján tanulmányozza.

Filozófiai és erkölcsi tekintetben egyén és társadalom szellemi komplementaritásából egyrészt az következett, hogy a gondolkodás nem valamiféle magányos, egyéni aktus. Gondolkodás és társalgás összefüggnek, a gondolkodás „mindig egyfajta képzeletbeli társalgás." (HNSO 56.) E tekintetben is igaz a komplementaritás.

„Valójában a gondolkodást és a személyes kapcsolatot úgy lehet tekinteni, mint ugyanannak a dolognak az aspektusait: személyes kapcsolatnak nevezzük, ha azokat az ösztönzéseket, amelyek a folyamatosságát fenntartják, valakinek az arckifejezéséből vagy más az érzékek számára felkínált szimbólumokból nyerjük; reflexiónak, ha a személyes ösztönzések az emlékezetből származnak, és a gondolkozás alaposan átdolgozta őket." (HNSO 61.)

Ez az a belátás, amelyet Mead fejtett ki sokkal mélyrehatóbban. Cooley-nál is felismerhető a törekvés, hogy a gondolkodást és az interakció folyamatait összekapcsolja. Ezek a törekvések azonban nála általános formában maradtak, s ez összefüggött azzal, hogy kortársaihoz hasonlóan és az akkori szokásoknak megfelelően lemondott a tapasztalati ismeretszerzésről, helyette saját magát és gyermekeit figyelte meg.

Erkölcsi tekintetben Cooley tételéből a társas élet előnyben részesítése következett. Mint írta, ahhoz, hogy a képzelet és az érzelmek magasrendű világában éljünk, „másokkal együtt kell élnünk, látható jelenlétük által segítve, szavaikat olvasva vagy képzeletünkben felidézve a rájuk vonatkozó szimbólumokat." (HNSO 83-84.) A szociabilitás emelkedett hangnemű dicsérete nem maradt üres frázis Cooleynál — már ami az elméletet illeti. A gyakorlatban ugyanis a 'másokkal élés' követelményének emberkerülő alkata miatt nem tudott megfelelni. Elméletileg azonban levonta a téziseiből a személyiség struktúrájára vonatkozó következtetéseket.

sen elmosódott formában utalt az én-képződésben szerepet játszó interakciós folyamatokra. Az igazi 'szociologisztikus' áttörést Mead jelentette, aki a gondolkodás, az 'elme' *(mind)* társadalmi természetét képes volt rekonstruálni. Lásd Schubert, Hans-Joachim: *Demokratische Identität. Der soziologische Pragmatismus von Charles Horton Cooley,* Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1995, 281-299.

Tükör-én

Cooley felfogása társadalom és egyén viszonyáról nem volt összeegyeztethető a személy, az én fogalmáról kialakított hagyományos filozófiai nézetekkel. Ezeket azonban nem bírálta nyíltan. Az én-érzés *(self-feeling)* olyan modelljét fejtette ki, amely helyettesítheti a hagyományos metafizikai én-képzeteket. Ez a nevezetes tükör-én *(looking-glass self)* metafora, amely a személyiség szintjén mutatta be az egyén és társadalom közötti szerkezeti kapcsolódást. Cooley egy népszerű dal két sorát idézte *(Each to each a looking glass / Reflects the other that doth pass;* azaz: 'tükrök vagyunk egymásnak, visszatükrözzük az elhaladó másikat'), s a következőket fűzte hozzá:

> „Ennek a fajta én-képnek, úgy tűnik, három fő eleme van: annak az elképzelése, hogy miként jelenünk meg a másik személynek; annak az elképzelése, hogy ő miként ítéli meg ezt e megjelenést, s valamifajta én-érzet, például a büszkeség vagy kínos érzés. A tükör-hasonlat nem sugallja a második elemet, a képzelt megítélést, pedig az igen lényeges.[110] Az, ami bennünk büszkeséget vagy szégyent vált ki, nem önmagunk puszta mechanikus visszatükröződése, hanem egy tulajdonított érzés, ennek a tükröződésnek az elképzelt hatása a másik elmére." (HNSO 152.)[111]

Hozzá kell tenni, hogy a tükörhasonlat nemcsak a 'képzelt megítélést' nem hangsúlyozza, hanem azt sem — amit Cooley nem eléggé kidolgozott formában, de kiemelt — hogy az én a másokkal való érintkezésben alakul ki. Az én nem a szemlélet eredménye (ezt sugallná a tükör metaforája), hanem az érintkezésé. Ez az érintkezés pedig éppúgy lehet együttműködés, mint ellenállás és konfliktus is — de Cooleynál a konfliktus-helyzet háttérben maradt.

A nagyhírű metafora implikációi közül Cooley mindössze egy (kétségkívül érdekes) kérdésre koncentrált: hogyan mutatkozik meg az én társadalmi volta a személyes névmások használatában.[112] Ebben a tekintetben a gyermekei fejlődéséről készített feljegyzésekre támaszkodott. E vonatkozásban emelte ki például, hogy milyen szerepet játszik a névmások korrekt használatában a tárgyak megszerzése, a figyelem magára irányítása, a

[110] Mint Bierstedt írta: *„I am what I think you think I am."* (Az vagyok, amit arról gondolok, hogy te minek gondolsz engem.) Bierstedt, Robert: *American Sociological Theory. A Critical History,* New York: Academic Press, 1981, 98.

[111] Kicsit eltérő és némileg leegyszerűsítő megfogalmazásban: „A társadalmi én pusztán a kommunikatív életből nyert eszme vagy eszmerendszer, amelyet az elme sajátjaként becsül." (HNSO 147.) Cooley tézisének jelentőségét nem csökkenti, hogy a gondolatot már előtte is sokan megfogalmazták, nemcsak a dalocska szerzője. Cooley is idézi az általa annyira kedvelt Goethe Tassóját: „Ember csak emberben ismer magára, / az élet tanítja meg rá: ki ő." (HNSO 150. — lásd Goethe, Johann Wolfgang: Válogatott művei. Drámák I., Budapest: Európa, 1963,378. Szabó Ede fordítása). Emerson, aki Cooley számára a mérték volt, így írt: „Társadalmi erők munkálnak bennünk. A mások iránti vonzódásunk kedvező előnyöket biztosít, amit semmi sem pótolhat. Véghezvihetek valamit másvalaki segítségével, amire különben egyedül képtelen lennék. Elmondhatok neked valamit, amit magamnak nem mondhatnék el. A többi ember lencse, amelyen át önnön elménkben olvasunk." (Emerson, Ralph Waldo: A nagy emberek hasznáról [fordította: Osztovits Levente], in: Országh László [vál.]: *Az el nem képzelt Amerika. Az amerikai esszé mesterei,* Budapest: Európa, 1974,30-31.) De már 1890-ben Cooleyéhoz hasonló gondolatot fogalmazott meg James: „Pontosan szólva az embernek annyi szociális énje van, ahány olyan ember van, aki őt elismeri és elméjében kialakít egy képet róla. E képek bármelyikének a sérülése a szóban forgó személy sérülése. De minthogy az egyének, akikben e képek élnek, természetes módon osztályokra tagolódnak, azt mondhatjuk, hogy gyakorlatilag annyi társadalmi énje van, ahány különálló csoportot azok képeznek, akiknek a véleménye fontos számára." (James, William: *Principles of Psychology,* New York: Henry Holt, 1890, 294.; idézi Meltzer, Bemard M. — Petras, John W. — Reynolds, Larry T.: *Symbolic Interactionism. Genesis, Varieties and Criticism,* London: Routledge & Kegan Paul, 1975, 6.)

[112] A probléma az, hogy más szavaktól eltérően „a személyes névmásoknak, úgy látszik, nincs egységes jelentésük, különböző vagy egymással ellentétes eszmékre *(ideas)* utalnak, ha különböző személyek használják őket. Figyelemre méltó, hogy a gyerekek már azelőtt képesek e problémát megoldani, mielőtt az absztrakt okoskodás valamilyen fokára eljutottak volna." (HNSO 158.)

személyiségnek az a szükséglete, hogy hatalmat gyakoroljon környezete felett, vagyis az egyén társas tevékenysége. (HNSO 147 sk.) Egy némileg is kibontott szocializációelméletet, amelyet ma egy ezzel a kérdéssel foglalkozó munkában találnánk, Cooleynál hiába keresünk.[113]

Abból a gondolatból, hogy a személyes nem kevésbé társadalmi, mint az egyén 'külső' kapcsolatainak összessége, már Cooley kortársainak némelyike is (Mead vagy Thomas) e kapcsolat szerkezetének alaposabb és valamilyen értelemben tapasztalati elemzése felé haladt volna tovább. Cooleyt azonban inkább a gondolat erkölcsi következményei érdekelték, ezért e könyv nagyobb részét rokonszenves morálfilozófiai és gyakorlati elmélkedések töltik meg olyasféle kérdésekről, mint az önzés és büszkeség, az ellenségesség, a lelkiismeret és a morális helyesség. Cooley erkölcsi elmélkedéseinek végpontja a szabadság elemzése volt, amelyet a helyes személyi fejlődés lehetőségével azonosított. „A jövőbeli szabadságnak, úgy tűnik, egyre inkább egy olyan változatos, gazdag és toleráns környezetet kell kívánnia, amelyben mindenféle személyiség szelektív fejlődés révén felépítheti önmagát." (HNSO 402^103.) Hogy pontosan milyennek kellene lennie egy ilyen környezetnek, arról semmit sem árult el.

Elsődleges csoportok

A tükör-én gondolata természetesen vetette fel azt a kérdést, hogy milyen társadalmi forma alakítja elsődlegesen a személyt. Bizonyos értelemben erre adott választ az 1909-ben kiadott *Social Organization* egyik, az elsődleges csoportokról írt fejezete.[114] E könyv maga, címe ellenére, nem a mai értelemben vett szervezeti rendszerekkel foglalkozott; alcíme is elárulta, hogy az előző könyv szellemében Cooley itt is a 'kiterjedt elme' *(larger mind)* azaz *az* általában vett társas lét tanulmányozásával foglalkozott. A személyiség és társadalmi környezete összefüggését mint a különbözőség egységét fogta fel. „Én és társadalom ikrek ..." (SO 5.) A könyv címében is szereplő 'szervezet' vagy 'szerveződés' nem más, mint ez az összefüggés. „A társadalmi elme egysége nem az egyetértésből adódik, hanem a szerveződésből, a részek kölcsönös egymásrahatásából és okozásából, amelynek révén minden, ami megtörténik, össze van kapcsolva minden mással, s így az egész eredménye." (SO 4.) A 'szervezet' lett tehát a kulcs az 'egyén és társadalom' kérdése megoldásához. A válasz sikere attól függött, hogy miként lehet elemeire bontani ezt az összefüggést, a 'szervezetet'. Cooley — a szociológia általános naturalista elképzeléseivel összhangban — úgy vélte, hogy a megoldáshoz meg kell találni az eredeti összefüggést, és ebből kiindulva kibontani a másodlagos, a leszármaztatott viszonyokat.

Az egyén és társadalom közti eredeti viszonyt az 'elsődleges csoportokban' *(primary group)* találta meg. Ezek azok a társadalmi képződmények, amelyek eredménye „egyének bizonyos összeolvadása egy közös egésszé". (SO 23.)[115] Ezt a fogalmat Cooley dolgozta ki.[116]

[113] Egy helyen (HNSO 168.) kifejezetten tagadta, hogy megfigyelhetők lennének az egyed fejlődésében szabályos szakaszok — bár ennek a feltételezése minden szocializációs elmélet része.

[114] Maga Cooley mondta, hogy az elsődleges csoportról írt részek annak a fogalmi űrnek az áthidalására születtek, amelyet korábbi, az emberi természetről szóló könyve és a *Social Organizationnek* a kommunikációról már megírt fejezetei között felfedezett. Lásd Angell, Robert Cooley: Introduction, in: Reiss, Albert J.: *Cooley and Sociological Analysis,* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1968,10.

[115] Cooley könyvének legjelentősebb, III. fejezete az 'elsődleges csoportokról' megjelent egy 'kézirat gyanánt' kiadott és ma már alig hozzáférhető egyetemi jegyzetben (legutolsó kiadása: Huszár Tibor — Somlai Péter [szerk.]: *Szociológiatörténeti szöveggyűjtemény,* Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 1993, 121-125.). Az idézetekben az itt található fordításból (fordító: Fonyó Ilona) indultam ki, de azt több helyen módosítottam, és az eredeti munka oldalszámaira hivatkozom.

[116] A fogalom ugyan előfordul már Small és Vincent tankönyvében is, de értelmezése és elterjesztése Cooley műve. Alkotáspszichológiai kérdés, hogy milyen szerepet játszott az elsődleges csoportok előtérbe ál-

„Elsődleges csoportok alatt azokat értem, amelyeket bensőséges, szemtől szembeni kapcsolat és együttműködés jellemez. Ezek több értelemben elsődlegesek, főként azonban abban az értelemben, hogy alapvetőek az egyén társas természetének és ideáljainak kiformálásában." (SO 23.)

A csoport szerepe az egyéni törekvések, szenvedélyek megfelelő irányba való terelése. A csoport egysége „mindig differenciált és rendszerint versengő, amely lehetővé teszi az önérvényesítést és a különböző elsajátításra irányuló szenvedélyeket; de ezeket a szenvedélyeket a rokonszenv szocializálja, és a közös szellem többé-kevésbé megfegyelmezi." (SO 23.) Találkozunk tehát itt azokkal a tényezőkkel, amelyekkel a régi európai gondolkodás az emberi viselkedést magyarázta (szenvedélyek, érzelmek, érdekek), de ezeket most keretbe foglalja ez a sajátos képződmény, amelynek fő jellegzetessége a 'szemtől szembeni' *(face to face)* kapcsolat. Cooley magától értetődőnek találhatta ez utóbbi fogalmat, legalábbis sehol nem fejtette ki alaposabban, hogy milyen e csoport szerkezete. Annyi világos, hogy a csoport sajátos jellegének alapja nem az egyénen 'belül' található tulajdonság, hanem valamilyen egyének közötti, csoportszintű jellegzetesség.

Az elsődleges csoportok egyetemesek Cooley szerint abban az értelemben, hogy nincs társadalom, amelyben ne léteznének.[117] A kortársi társadalomban a családot, a gyerekek játszócsoportjait, a szomszédsági csoportokat és közelebbi megjelölés nélkül a közösségeket *(community group)* tekintette ilyennek Cooley. (SO 24.) Az elsődleges csoportokban kialakuló interakciók jellemzésére Cooleynak nem volt igazi elmélete, inkább metaforákkal (mint például: „az élet forrásai" SO 27.) jellemezte a csoport működését.

„Az elsődleges csoportok abban az értelemben elsődlegesek, hogy az egyén számára a társas egység legelső és legteljesebb élményét nyújtják, s abban az értelemben, hogy nem változnak ugyanolyan mértékben, mint a kidolgozottabb viszonyok, hanem viszonylag állandó forrást jelentenek, amelyből ez utóbbiak újra és újra megteremtődnek." (SO 26-27.)

Cooley korábbi könyvére utalva mondta, hogy az emberi természet

„nem valami olyan, ami külön létezik az egyénben, hanem *csoporttermészetű, illetve a társadalom elsődleges fázisa,* a társadalmi tudat viszonylag egyszerű és általános állapota. Egyrészt valamivel több, mint egy velünk született puszta ösztön — bár ez is beletartozik -, másrészt valamivel kevesebb, mint az intézményeket alkotó kidolgozott és kifejlesztett eszmék és érzelmek. Az a természet ez, amely azokban az egyszerű, szemtől szembeni csoportokban fejlődik ki és fejeződik ki, amelyek minden társadalomban hasonlóak ...". (SO 29-30.)

lításában az, hogy *Cooley* maga gyermekkorában *nem* volt hasonló elsődleges csoportok tagja, csak vágyott volna közéjük. Eszmetörténeti kérdés, hogy az elsődleges csoportok fogalma révén Cooley is azok közé az amerikai gondolkodók közé tartozik, akik szinte megszállott módon foglalkoztak a közösséggel. Cooley könyvében az egyik legtöbbet idézett szerző Tocqueville, és a közösséggel kapcsolatban is hivatkozott rá: „a királyságot és a köztársaságot az ember hozza létre és alkotja meg; a község viszont, úgy tűnik, közvetlenül Isten keze nyomán kel életre." Tocqueville, Alexis de: *Az amerikai demokrácia,* Budapest: Európa, 1993, 95.

[117] Cooley egy helyen bizonytalankodott abban a tekintetben, hogy minden emberi faj képes-e ilyen csoportokat alkotni (ebben az időszakban még erős volt a szociáldarwinizmus hatása és az a gondolat, hogy a 'vadak' alacsonyabb rendű fajt alkotnak), de végül mégis amellett döntött, hogy elsődleges csoportok minden emberi társadalomban jelen vannak. (SO 28-29.)

Az elsődleges csoport egyetemessége, természetessége Cooley értelmezésében azt jelentette, hogy ez a csoport kizárólag pozitív tulajdonságokkal rendelkezik. Sehol nem írt az elsődleges csoporton belül lehetséges konfliktusokról, arról a lehetőségről, hogy e csoportok nemcsak a személyiség felépítésében, de megnyomorításában is szerepet játszhatnak.

Cooley elsődleges csoportjai és Tönnies közösségfogalma között sok a hasonlóság, és Cooley feltehetően ismerte is Tönnies munkáját. Cooley is szembeállította az elsődleges csoportokat „a távolabbi kapcsolatok szövevényes hálójával" (SO 26.), amelyek idegenné teszik az embereket egymás számára. Feltűnő azonban a különbség is. Tönnies, amikor megkülönböztette a közvetlen, közösségi és a személytelen, társadalmi kapcsolatokat, ezzel egyben egy nagy társadalmi átrendeződést is jellemezni kívánt. A társadalom nála egyértelműen a kapitalista világ, s vele szemben a közösség nemcsak a kiscsoportok közvetlensége, hanem (egyfajta romantikus keretben) a hagyományos, prekapitalista életformák összessége is. Cooleynál ez a történeti megközelítés hiányzott. Elsődleges csoportok és a 'távolabbi kapcsolatok' egyfajta időtlenségben, mint a társas világ örök képződményei állnak egymással szemben. Cooley — sok amerikai kortársától is eltérően — mélyebben nem érdeklődött a körülötte zajló nagy társadalmi átrendeződés iránt. Nem a csoport történeti tulajdonságaira (vagy a csoportot alkotó egyének belső és homályos státusú törekvéseire — mint amilyenek Tönniesnél az 'akarat' típusai), hanem a csoporton belüli interakcióra helyezte a hangsúlyt. Az a különbség, amely a Tönnies-féle közösségfogalom és az 'elsődleges csoport' Cooleynál található fogalma között megfigyelhető, tükrözi a német és amerikai szociológia közti különbségeket a XIX-XX. század fordulóján. Noha Cooley egy összehasonlíthatatlanul 'modernebb' és dinamikusabb társadalomban élt, mint Tönnies, e társadalmi változás problémáira sokkal kevésbé reflektált, mint a több rendies vonást őrző környezetben dolgozó kollegája.

Cooley nem foglalkozott részletesen a csoporton belüli interakciók problémájával, sem a tipizálásukkal, sem a megismerésük lehetséges módszereivel. Ahogy az a XX. század elejének amerikai szociológiájában szokásos volt, munkája széles körű áttekintés, és ahogy írói hajlamai diktálták, bizonyos morális tanulságok megalapozása számára akarta felhasználni az elsődleges csoport impresszionisztikus-metaforikus fogalmát. Könyve egyrészt átfogó szociológiaelméletet kívánt nyújtani, de az együttműködés és jó szándék erkölcsét is meg akarta alapozni vele.

Erkölcsi tanulságok

Cooley az elsődleges csoport fogalmát mindenekelőtt az eszmények keletkezésének magyarázatára használta fel. Könnyű felismerni, hogy ezek az eszmények az akkori ideális 'progresszív' értelmiségi eszményei.

> „Az eszményi demokrácia törekvései — ideértve, természetesen, a szocializmust és minden mást, bármi is legyen a neve — természetes módon jönnek létre a játszótéren vagy a helyi közösségben; ezek közé tartozik az esélyek egyenlősége, a tisztességes verseny, a közjó hűséges szolgálata mindenki által, a szabad vita, a gyengékkel szembeni jóakarat." (SO 51.)

Cooley morális alapon bírálta kora világát, ahol mindenben érezhető „a pénzbeli hatalom szorítása" (SO 269.), de minden radikalizmustól irtózva az értékek egyeztetését

tartotta fontosnak.[118] Ez természetes is volt, hiszen az eszmények forrásának az egyének elsődleges csoporton belüli érintkezését tekintette. „A kölcsönös kapcsolatok révén az elmék rokonszenvező egésszé olvadnak össze, amelyben minden rész arra törekszik, hogy osztozzon a többiek életében, s ezáltal a jóakarat közös örömöt, a durvaság közös fájdalmat jelent." (SO 40.) Feltételezte, hogy az elsődleges csoportokban az egyéni törekvések, szenvedélyek bizonyos kiegyenlítődése, egymáshoz igazodása következik be. Cooley a társadalmi világ minden szegmensében ennek a kiegyezésnek, összehangolásnak a lehetőségét kutatta, legyen szó a közvéleményről, a demokratikus politikai mechanizmusról vagy az osztályokról. Általános szociológiája az egyezkedés szociológiája, amely az ösztönzést az elsődleges csoportok idealizált világától reméli.

Cooley — lazán egymáshoz illesztve — több mai értelemben vett makroszociológiai témát is tárgyalt. Így beszélt a kommunikáció szervezeteiről, egy széles és meglehetősen differenciálatlan kommunikációfogalomból kiindulva. Az elsődleges csoporton belüli kommunikációtól kiindulva írt mindenről, ami az emberek érintkezését szolgálja: a gesztusoktól a telefonhálózatig. A konkrétumokat kerülve foglalkozott a modern kor kommunikációs változásaival. A közvélemény, a modern kor kommunikációs folyamatainak produktuma számára még mindig a kiscsoport terminusaiban megragadható képződmény volt, „a kommunikáció és a kölcsönös befolyás együttműködésből származó terméke." (SO 121.) Nem érzékelte a kiscsoportok világát a modern társadalom nyilvánosságától elválasztó különbséget, s azt sem, hogy mennyire félrevezető és manipulatív lehet az elsődleges csoportok normatív elvárásainak a 'tömegtársadalom' kommunikációs folyamataiba való bevitele.

Két olyan kérdés volt, amely Cooley nem különösebben problémaérzékeny makroszociológiája számára is nehézséget jelentett. Az egyik a századfordulón nagy szerepet játszó tömeg-probléma volt. Minthogy Cooley az elmék érintkezéséből vezette le a társadalmi jelenségeket, a tömegelméletek azon feltevését, hogy az egyén a tömeggel való érintkezésében csak veszíthet, nem fogadhatta el — de kritikája megelégedett azzal, hogy a tömegelméletek 'eltúloznak' bizonyos jelenségeket. (SO 149 sk.)

Fogósabb kérdés volt az osztályé, hiszen a tartós társadalmi nagycsoportok léte elkülönülést jelentett, ez pedig, akkor is, ha a differenciálódás 'hasznos' — mint Cooley állította (SO 209.) — ellentétes a reciprocitással és kommunikatív egyetértéssel. Világos, hogy ha a foglalkozási csoporthoz való tartozás meghatározó és örökletes, lehetetlen a Cooley által elképzelt demokratikus kommunikatív egyetértés és megegyezés. Az örökölhető pozíciókból kialakuló osztályt kasztnak nevezte (SO 211.), s számos példáját említette, nemcsak az amerikai Délen (SO 211.), hanem idesorolta például az európai arisztokratikus csoportokat is (az amerikaiak kedvenc példái a brit arisztokraták és a német junkerek voltak). Más a helyzet, írta, ha az osztály nem örökletes. „Amennyiben léteznek osztályok, ezek csak az együttműködés révén a hatékonyság fokozására szolgáló csoportok, s tagságukat a természetes alkalmasság határozza meg." (SO 239.) A hasznossági érv mellett Cooley arra hivatkozott, hogy a modern (amerikai) társadalomban azért sem jelent igazi problémát az osztályok léte, mert ezek az osztályok „nyílt osztályok", hiszen „sok ember több mint egy osztályhoz tartozik" (SO 242.), az amerikai kapitalista osztály állandóan felfrissül újonnan érkezettekkel. (SO 274.) Az említett két ok miatt az osztálytagozódás nem akadálya az emberi kommunikáció demokratikus kiteljesedésének, s a progresszív szellemben fakadt reformok és a „rosszul fizetett osz-

[118] „A verseny és a legalkalmasabb túlélése ugyanolyan igazságos, mint a jóindulat és az együttműködés, nem áll ezekkel szükségszerűen szemben: megfelelő nézőpontból valamennyit egybe lehet foglalni, s a különböző szempontokat harmóniába lehet hozni." (SO 35.)

tályok" szakszervezkedése (SO 284.) egyre több ember számára teszik lehetővé a felemelkedést.[119]

Az elsődleges csoportok makroszociológiai ellenpárját (ezek értelemszerűen a 'másodlagos csoportok' lennének, de ez a terminus Cooley művében nem szerepel) nem az inkább publicisztikus eszközökkel megközelített kommunikáció- és osztályelmélet jelenthette volna Cooley rendszerében, hanem az intézmény fogalma. Ez ugyanis — szemben a kiscsoporttal, amely átfogó jellegű — az elmék együttműködésének speciális aspektusait jelenti, „a közelme szervezett attitűdjeit", mint az állam, egyház, család,[120] ipari és kulturális szervezetek stb. (SO 314.) Ezekben az egyének nem hasonlóságuk, hanem különbözőségük révén lépnek kapcsolatba egymással, ahogy ezt a korai szociológia a régi munkamegosztás-elméletekből megtanulta. „Az intézmény a társadalmi struktúra érett, specializált és viszonylag merev része. Személyekből áll, de nem a személyek egészéből; mindenki csak énjének egy kiképzett és specializált részével lép be oda." (SO 319.)[121] Cooley hangsúlyozta, hogy nem lehet a társadalomszerveződés egyik aspektusát a másik rovására előtérbe állítani.

> „A haladás ezért a személyiség és az intézmény kölcsönhatásából származik. A személy képviseli közvetlenül azt az emberi természetet, amelynek szolgálata az intézmény végcélja, és az intézmény képviseli a fejlődés tiszta eredményét, amely messze meghalad minden egyes személyes tudatot." (SO 324.)

Cooley e vonatkozásban sem tudott túljutni az általánosságokon — ahogy ezt maga is elismerte.[122]

Cooley felfogásából az következett, hogy a megismerésben a szimpátiának, a beleérzésnek *(sympathetic introspection)* nagy jelentőséget tulajdonított a természettudományos jellegű megfigyeléssel szemben. Többször írt arról, hogy mennyire előreviheti a statisztika a szociológiai megismerést (fiatal korában maga is foglalkozott közlekedésstatisztikával), elismerte a (régi típusú) *survey* hasznosságát is. De — írta — a szociológia (és a pszichológia) privilégiuma, hogy az életet a tudatos részvétel szemszögéből közelítse meg, a szociológusnak az életfolyamatban való részvételre kell törekednie. A szociológus munkája alapjában véve 'önéletrajzi' jellegű, olyan benyomásokon alapul, amelyeket közvetlen tapasztalat útján ő maga szerzett élete során. „Az igazi szociológia rendszeres önéletrajz" — írta naplójában.[123] Cooley módszertani megjegyzései egy megértő szociológia körvonalait sejtetik. Ő maga azonban a szó szoros értelmében soha nem kutatott. írásai egy okos és érzékeny, nagy műveltségű értelmiségi szépen megformált gondolatai több érdekes, kutatásra érdemes téma kapcsán. Mint kortársai, ő is 'karos-

[119] „Az ingyenes iskola és könyvtárak, a magazinok és újságok elterjedése, az olcsó utazás, a kevésbé elbutító és rövidebb ideig tartó munka révén a kulturális lehetőségek egyre nagyobb mértékben kibővülnek, s az élet legfontosabb javai, ha nem is mindenki, de egy egyre növekvő hányad számára válnak hozzáférhetővé." (SO 279.)

[120] Zavaró, hogy Cooley a családot mind az elsődleges csoportok, mind az intézmények között megemlíti, holott e két társadalmi forma különböző elvekből építkezik.

[121] Az egyén ennélfogva számos intézményi tagság összessége: „Az ember úgy tekinthető, mint nagyszámú, a társadalmi csoportokat megjelenítő kör metszéspontja; annyi ív halad át rajta, ahány csoport van." (HNSO 148.) Nem világos, hogy ez hogyan kapcsolódik a tükör-én és az elsődleges csoport gondolatában foglalt állításokhoz.

[122] Cooley több fejezetben foglalkozott a dezorganizáció jelenségével, amely az 1920-as években a chicagói szociológia érdeklődésének középpontjában állt. Cooleynál azonban a dezorganizáció a család, az egyház, tehát az intézmények dezorganizációját jelentette, a chicagóiaknál a közösség, a Cooley értelmében vett elsődleges csoportok által képviselt társadalmi ellenőrzés dezorganizációját. E vonatkozásban tehát nem beszélhetünk a problematika folytonosságáról.

[123] Idézi Jandy, Edward C: *Charles Horton Cooley. His Life and His Social Theory,* New York: The Dryden Press, 1942, 233.

székéből' próbálkozott a társadalmi világ feltérképezésével, s ezért sok tekintetben csak a régi társadalomfilozófia általánosságainak némi átformálására volt ereje. Ma is számon tartott ötletei e hagyomány bizonyos elemeinek a továbbgondolásából származnak. Noha hivatásos szociológus volt, ehhez képest a rendelkezésére álló tudományos eszköztár szűkös volt. Ő is túlvállalta magát, mint az alapítók többsége. Moralistaként azonban azt nyújtotta, amire vállalkozott.

George Herbert Mead

Meadet a mai tudománytörténet mint a szociálpszichológia egyik klasszikusát, a szimbolikus interakcionizmusnak mint szociálpszichológiai-szociológiai elméleti iskolának a megteremtőjét tartja számon. Mead azonban nem volt (a szó szoros értelmében) sem pszichológus, sem szociológus. A filozófiai tanszék tanára volt, órái többségében klasszikus filozófiai témákat tárgyaltak. A szociológiai *departmenttel* laza volt a kapcsolata. Mead kurzusait (elsősorban *Advanced Social Psychology* című előadásait) látogatták szociológus hallgatók (a beiratkozott *graduate* hallgatók átlag 10%-a), akik így a filozófusok után a legnagyobb kontingenst alkották (a pszichológusok szinte teljesen hiányoztak Mead hallgatóságából),[124] de éppen a chicagói empirikus kutatások fellendülésének az időszakában Mead népszerűsége érezhetően csökkent. Befolyása életében viszonylag szűk körben érvényesült.[125] Mégsem lehet a szociológia történetéből kizárni. Igaz, olyan problémákkal foglalkozott, amelyek a kortárs szociológiából (Cooley írásait kivéve) hiányoztak, és azokat a kérdéseket, amelyek a kortárs szociológusokat foglalkoztatták, egyáltalán nem érintette. Ez abból következett, hogy nem a szociológia mezejében fogalmazta meg gondolatait. A jelentések konstitúciójának és a személyiség dinamikájának Mead által felvetett kérdései viszont a modern, XX. század közepe utáni szociológia középpontjába kerültek.

■ George Herbert Mead 1863-ban Új-Angliában, lelkészcsaládban született. Apját 1869-ben a közép-nyugati *Oberlin College*-ba nevezték ki tanárnak, a család is oda költözött, s Mead is ott kezdte tanulmányait 1879-ben. A természettudományokkal, a darwinizmussal való megismerkedés miatt elvesztette hitét, de a szociáldarwinizmust sem tudta elfogadni. Apja korán meghalt, így Meadnek a *college* után kenyérkereset után kellett nézni: tanár volt, majd három évig a Minnesota-Saskatchewan közötti vasútépítkezésen dolgozott mint földmérő. 1887-ben a *Harvard* Egyetemen újrakezdte tanulmányait: előbb filozófiát, majd fiziológiai pszichológiát tanult (minthogy a pszichológia kapcsán nem kerülhetett összeütközésbe az egyetemen uralkodó dogmatikus keresztény szellemmel). 1888-tól 1891-ig Németországban tanult, elsősorban megint filozófiát hallgatott (Wundtnál, Diltheynél), ez utóbbinál disszertációtémát is választott, de soha nem doktorált. Megismerkedett a német szociáldemokrata mozgalommal, amely mély benyomást tett rá.

[124] Erre és a következőkre lásd Lewis, Dávid L. — Smith, Richárd L.: *American Sociology and Pragmatism. Mead, Chicago Sociology, and Symbolic Interaction,* Chicago: The University of Chicago Press, 1980,191-209.

[125] Huszonöt, a 70-es évek elején megkérdezett volt chicagói diák közül 11 említette Meadet úgy, mint aki filozófusként jelentős hatást gyakorolt rá — de a megkérdezés időpontjában Mead már a szimbolikus interakcionizmus megalapítójának számított, s ez felfelé torzíthatta az emlékezést. Lásd Carey, James T.: *Sociology and Public Affairs. The Chicago School,* Beverly Hills: Sage, 1975,160. A chicagói doktori értekezések vizsgálata azt mutatta, hogy az 1894 és 1935 közötti 99 doktori értekezésből 17 idézte Meadet, míg 55 Parkot, 46 Burgesst, 42 Thomast és 28 Smallt. Park és Burgess 'Zöld Bibliájukba', nagy hatású szociológiai tankönyvükbe sem Veblentől, sem Meadtől nem vettek fel egy szemelvényt sem (noha sok nem szociológus szerepelt a könyvben, s Mead akkor már évek óta tanított Chicagóban, és Mead az A/S-ben is megjelentetett írásokat, igaz csak 5-öt). Meadre 1935-ig a három szociológiai folyóiratban 1895 és 1935 között összesen 35-ször hivatkoztak; 1811935-ig megjelent szociológiai könyv közül 44 említette a nevét (és e művek majd fele 1930 és 1935 között jelent meg). Lásd Lewis, Dávid L. — Smith, Richárd L. i. m. 206-207., 217-219., 287-289.

1891-ben állást kapott a *Michigan* egyetemen, Ann Arborban. Itt találkozott John Dewey-val, akivel életre szóló barátságot között. 1894-ben Dewey kapta meg a filozófia tanszéket Chicagóban, és magával vitte Meadet. Noha nem rendelkezett doktori fokozattal, 1907-re professzor lett (a többiekénél szerényebb fizetéssel, de minthogy felesége révén jómódú ember volt, ez nem okozott számára gondot).

Chicagóban Mead a tanítás mellett aktívan részt vett számos szociális reformvállalkozásban. Kapcsolatban állt a később még említendő *Hull House*-zal, 1908-tól a *University Settlement* irányításában is vett részt. Jelentős szerepe volt abban, hogy a *Settlement* kezdeményezte Chicago egyik ipari körzetének felmérését. 1909 és 1919 között alapító tagként működött az *Immigrant's Protective League*-ban. 1910-ben sikertelenül próbált másokkal együtt közvetíteni a ruházati ipari sztrájkban. A reformer értelmiségiek *City Clubjában,* amelynek 1918 és 1920 között elnöke volt, a közoktatással foglalkozott. A városvezetéssel szemben próbálta védeni a tanárok érdekeit, reformokat kezdeményezni a városi iskolarendszerben. Dewey pedagógiai elképzeléseinek híveként a szakoktatás megreformálása mellett agitált. A világháború idején Wilson elnök politikáját támogatta, az Egyesült Államok háborúba való belépését a demokrácia felé való egyetemes haladás eszközének tekintette. Ez a sokoldalú aktivitás állt azoknak az erkölcsi megfontolásokból fakadó reformeszméknek a hátterében, amelyek *A pszichikum, az én és a társadalom* lezáró fejtegetéseiben találhatók. A háború utáni reformellenes, retrográd hangulatot képtelen volt megérteni és megmagyarázni. A politikai aktivitástól visszavonulva elméleti gondolatait akarta rendszerezni. 1931-ben halt meg.

- Fő elemzett művei:
  A pszichikum, az én és a társadalom szociálbehaviorista szempontból (1934) (fordította: Félix Pál), Budapest: Gondolat, 1973 (PÉT)
  The Philosophy ofthe Act (1938), Chicago: The University of Chicago Press, 1972 (PA)
  Selected Writings (ed. by Andrew J. Reck), Chicago: The University of Chicago Press, 1964 (MSW)
  The Individual and the Social Self (ed. by Dávid L. Miller), Chicago: The University of Chicago Press, 1982

Hosszú chicagói működése alatt Mead sokat tanított, és nem túl sokat publikált. Nehezen, kínlódva és ezért nem szívesen írt. Életében 102 írása jelent meg, ezek mintegy fele publicisztika és ismeretterjesztő munka. Az ebből következő viszonylagos ismeretlenségébe bele is nyugodott. Bár óráira gondosan és alaposan készült, nem volt igazán magával ragadó előadó. Biciklijén megérkezvén az előadásra leült, kezében egy krétadarabot forgatott, s maga elé nézve adta elő sokszor bonyolult mondandóját. Olykor az előadás fele az előző órákon elmondottak ismétlése volt. Nem véletlen, hogy a néhány érdeklődőn kívül a többiek elviselhetetlenül unalmasnak tartották óráit. Nem foglalkozott olyan intenzíven a tanítványaival, mint az ugyancsak keveset publikáló Robert E. Park. Ma elsősorban a tanítványa, Charles W. Morris által 1934-ben posztumusz közreadott előadássorozatot, *A pszichikum, az én és a társadalom (Mind, Self and Society)* című könyvet szokták tőle idézni.[126] Ennek alapgondolatait 1909-1912 között publikált írásaiban már kifejtette.

Mead az amerikai pragmatikus filozófiai irányzat képviselője volt, ezt a szemléletet érvényesítette a szociálpszichológiai, társadalomtudományi írásaiban is. A pragmatizmus megalapítójának tartott Charles Sanders Peirce-szel (1839-1914) nem volt közvetlen kapcsolatban. A másik jelentős pragmatista filozófussal, William James-szel (1842-1910) sem volt igazi szakmai kapcsolata (hacsak nem tekintjük annak azt a tényt, hogy rövid ideig fiának a házitanítója volt). John Dewey (1859-1952) viszont közeli barátja volt, s őt magánál sokkal jelentékenyebb filozófusként tisztelte.

[126] A könyv Mead 1928. téli, *Advanced Social Psychology* című kurzusán W. T. Lillie által készített gyorsírásos jegyzeteken alapul, Morris azonban több ponton 'belejavított'. Lásd Cook, Gary A.: *George Herbert Mead. The Making of a Social Pragtnatist,* Urbana: University of Illinois Press, 1993, 204.

Peirce fogalmazta meg azt az elvet, amely szerint a gondolatok jelentését (és ennélfogva hiedelmeink igazságát) úgy tudjuk megállapítani, ha azokra a gyakorlati következményekre figyelünk, amelyek az igaz hiedelmekből erednek.[127] James számos és a maga idejében rendkívül népszerű írásában ezt a gondolatot vitte tovább, némileg relativista irányban,[128] és ezzel következetesen kikapcsolta a klasszikus filozófia egyik kínzó problémáját, a test-lélek dualizmus és a viszonyuk megfejtésére való reménytelen törekvés problémáját. Dewey hasonlóképpen a cselekvés közegében ragadta meg a gondolkodást[129] (s ebből vezette le cselekvésközpontú neveléselméletét). A pragmatista felfogás tehát elutasította, hogy a gondolkodást, a pszichikumot, a lelket' az objektív világtól metafizikai értelemben különböző létezőnek fogja fel. Ezért elvetette a megismerés szemlélődő felfogását, elutasította, hogy az elmét passzívnak és pusztán befogadó jellegűnek tartsuk. A megismerés Dewey számára lényegileg problémamegoldás volt: a megismerés egy olyan helyzetből indul ki, amelyben valami kérdésessé válik a világban, s eredménye nem egyszerűen egy elmebeli kép a világról, hanem a helyzet átalakítása.

A pragmatizmus elvetette anyagi-természeti és eszmei-ismereti világ kettősségét: a megismerés cselekvés, amelyben az anyagi és eszmei mozzanatok egymásba kapcsolódnak. A világ plurális abban az értelemben, hogy nem valamiféle egységes metafizikai lényeg megvalósulása, de mint természet egységes, azaz maga a megismerőtevékenység is ennek a természeti világnak a része (ahogy ezt Mead jelentéselméletében igyekezett megalapozni). Ebből következően a pragmatikus filozófia és Mead sem ismerte a német filozófiában honos megkülönböztetést természettudományok (törvénytudományok) és szellemtudományok között.[130] Minthogy a megismerés egyfajta problémamegoldás, a problémák pedig gyakorlatiak, végleges és biztos ismeret, valamiféle abszolút igazság nem létezhet. Ugyanakkor a pragmatikus filozófia feltételezte, hogy a tudomány egyre pontosabb leírást ad a világról. Az ilyen értelemben vett tudományos haladás mércéje a pragmatikus igazságkritérium.

Mead — aki egyszerre tekintette magát filozófusnak és pszichológusnak, és számos területre (így a természettudományokra is) kiterjedő olvasottsággal rendelkezett — egy olyan eszmekörben mozgott tehát, amely naturalista volt (mert a gondolkodást a természeti folyamatba ágyazta be) és gyakorlati volt, azaz elsődlegesnek nem az elmélkedést, hanem a környezeti kihívások által indukált tevékeny problémamegoldást tartotta. Pszichologizáló előadásaiban a tudat mibenlétét próbálta hallgatóinak bemutatni — éspedig úgy, hogy megőrizze azt a humanisztikus megközelítést, amelyet a Diltheytől és Dewey-tól tanult, de érvényesítse a modern természettudományos szemléletet is. Ennek a törekvésnek az eredménye a tudatnak mint társas realitásnak az elmélete. E tekin-

[127] „Ha tehát a gondolat jelentését akarjuk feltárni, egyszerűen azt kell meghatároznunk, milyen habitusokat vált ki; az, amit egy dolog jelent, nem más, mint azok a habitusok, amelyeket maga után von." Charles Sanders Peirce: Hogyan tegyük világossá eszméinket? (fordította: Fehér Márta)in: Szabó András György (szerk.): *Pragmatizmus. A pragmatista filozófia megalapítóinak műveiből,* Budapest: Gondolat, 1981, 45.

[128] „... igaz gondolatok birtokában lenni mindig annyit tesz, mint birtokában lenni a cselekvés felbecsülhetetlen eszközeinek...". William James: Pragmatizmus (fordította: Márkus György), in: *Pragmatizmus,* i. m. 239.

[129] „Csak két választásunk van: vagy úgy fogjuk fel a gondolkodást, mint valamely specifikus stimulusra adott választ, vagy pedig úgy tekintünk rá, mint valami 'magában valóra', amelynek önmagában és önmagára vonatkozóan meghatározott vonásai, elemei és törvényei vannak. Ha feladjuk ez utóbbi nézetet, el kell fogadnunk az előbbit. A gondolkodásnak ebben az esetben is lesznek megkülönböztető vonásai, de ezek egy specifikus stimulusra adott specifikus válasz vonásait viselik." John Dewey: Esszék az experimentális logika köréből (fordította: Vajda Mihály), in: *Pragmatizmus,* i. m. 408. Dewey pszichológusként funkcionalista volt, azaz a pszichikumot a viselkedés egészében, mint annak egy funkcióját fogta fel.

[130] Mead, akit jellegzetes spekulatív pszichológusként ismerünk, németországi tanulmányai során behatóan foglalkozott a 'fiziológiai pszichológiával', Ann Arborban maga is végzett pszichológiai kísérleteket, és a behaviorista Watson kezdeti chicagói állatkísérleteit is figyelemmel kísérte.

tétben a pragmatista filozófiában is újat hozott, hiszen pl. James a megismerés értelmezésében sok tekintetben az individuális cselekvő modelljéből indult ki.

A jelentések eredete

Meadnek a pragmatikus filozófia szellemében a klasszikus filozófiai tudatfelfogástól kellett elszakítania hallgatóit ahhoz, hogy azok a gondolkodást „természeti, és nem transzcendentális jelenségként“ foghassák fel. (PÉT 17.) Nem engedte meg annak feltételezését, hogy „létezik a lényeget kifejező lélek, amely az egyén születésének pillanatától fel van ruházva annak énjével...“. (PÉT 5.) Mint egy 1909-ben írt tanulmányában kifejtette, az érvelés körben forgó jellegű lesz, ha — mint ezt kortársai közül sokan tették - elismernénk a társadalmi tudat szerepét az egyéni gondolkodás kialakításában, de ezt a társadalmi tudatot az egyéni eszmékből vezetnénk le. (MSW 97.)

Mead a pragmatizmus szellemében elvetette a klasszikus európai filozófia megkérdőjelezetlen kiindulópontjait. A szubjektivitást a cselekvés funkcionális összefüggésében kívánta elemezni. Nem tételezte fel, hogy a tudat, az 'elme', a megismerő képesség valamilyen formában eleve adott (mint szubsztancia vagy mint a tárgyi valósággal szembeállított képesség). Az általa képviselt szociálpszichológia (pontosabban: filozófiai szociálpszichológia) a „megfigyelhető tevékenységből indul ki, tudományosan tanulmányozza és elemzi a dinamikus, folyamatban levő társadalmi folyamatot és összetevő elemeit, a társadalmi cselekedeteket.“ De nem hagyja figyelmen kívül „az egyén belső élményét — e folyamat vagy tevékenység belső fázisát. Ellenkezőleg, a folyamat egészén belül éppen ennek az élménynek a kialakulását vizsgálja előszeretettel.“ (PÉT 13.) Fontos megjegyezni, hogy a 'belső élményt', az egyén önmegfigyelését Mead nem kiindulópontnak, hanem eredménynek tekintette. Mint látni fogjuk, ezt a 'belső élményt' Mead rendkívül összetett képződménynek tartotta.

A tudat nála a társas tevékenység funkciója, „a pszichikum és az én lényegében társadalmi termékek“. (PÉT 6.) Az elemzésnek ennélfogva az 'egész' felől kell kiindulnia.

> „A szociálpszichológiában a társadalmi csoport viselkedését nem a csoportot alkotó önálló egyének viselkedéséből építjük fel, hanem egy komplex csoporttevékenység adott társadalmi egészéből indulunk ki. ... Tehát megkíséreljük az egyén magatartását a társadalmi csoport szervezett viselkedése alapján megmagyarázni.“ (PÉT 12.)

Ezt a megközelítést Mead már a század elején kifejtette. Későbbi előadásaiban a kérdést árnyaltabban kellett megközelítenie, mert számolnia kellett korábbi tanítványa, a Chicagóban 1903-ban doktorált John B. Watson (1878-1958) 1913-ban átfogóan bemutatott behaviorizmusával. Watson arra törekedett, hogy teljes mértékben kikapcsolja a tudat, a lélek belső, megfigyelhetetlen világát. Ezért a bevezető előadásokban Mead egyszerre kétfelé hadakozott: a klasszikus filozófiai tudatfelfogás és Watson redukcionizmusa ellen.[131] Ez a kettős polémia nem teszi könnyebben érthetővé az amúgy is sok ponton homályos szöveget.

Watson behaviorizmusának filozófiai bírálatát Mead a gesztus fogalmára alapozta — arra a gesztuselméletre, amelyről jóval Watson feltűnése előtt olvasott a német filozó-

[131] Mead többször használta a “behaviorista' terminust saját álláspontja bemutatásában is, hogy hangsúlyozza: álláspontja nem a klasszikus tudatfilozófiáé. Önmagát azonban sosem minősítette *'social behaviorist'*-nak. *A pszichikum, az én és a társadalom* alcíme is *(szociálbehaviorista szempontból)* Morristól származik. Lásd Cook, Gary A.: *George Herbert Mead. The Making of a Social Pragmatist,* Urbana: University of Illinois Press, 1993,71.

fus-pszichológus Wilhelm Wundtnál.[132] Ezen az úton kívánta kibontani a jelentés elméletét — hiszen a jelentés társas eredete jelenti a kulcsot a tudat társas eredetéhez. Wundtnál a gesztus *(Gebarde)* fogalma még a hagyományos tudatelmélethez kapcsolódott. A gesztus (kézmozdulat, arckifejezés stb.) Wundt szerint elsődlegesen nem közlési szándékkal jön létre, hanem valamilyen érzelem testi kifejeződése.[133] Az érzelmekhez kapcsolódó gesztus másodlagosan a kapcsolódó képzeteket *(Vorstellung)* is kifejezi. A gesztust produkáló egyed a másik egyedben nemcsak egyszerű reflexeket válthat ki, hanem egy válaszcselekvést is, s ily módon közösen átélt képzetek keletkeznek: maga a gondolkodás.[134] Látható, hogy Wundt eleve feltételezte azt (a képzetek, jelentések megléte az interakcióban levő egyedek tudatában), amit Mead magyarázni akar.

Mead a Wundtnál meglevő körben forgást azzal iktatta ki, hogy a képzeteket (jelentést, tudatot) fel nem tételező interakcióból, cselekvésből indult ki. A gesztusban a társas cselekvésnek azt a funkcionális elemét látta, amely szervezi ezt a cselekvést. Ez azt jelenti, hogy „a cselekvés egyes részei ingerekként hatnak a másik egyedre, hogy az alkalmazkodjék ezekhez a reakciókhoz; ez az alkalmazkodás viszont ingerként hat az első egyedre, hogy változtasson saját cselekvésén ...". (PÉT *57.)* Ennek természetesen feltétele az, hogy az a cselekvés, amelynek a gesztus eredetileg a része, gátlás alá kerüljön; egyáltalán, a gátlás az Intelligens magatartás' előfeltétele. (PÉT 127.) Mead a társas cselekvés szerveződését a legelemibb szinten mint gesztusok 'társalgását' fogta fel. A társas cselekvők repertoárjának részét képező gesztusok itt még teljesen beilleszkednek az inger-válasz sémába: az egyik kutya vicsorítása (Mead példája!) inger a másik számára, aki valamilyen más gesztussal reagál arra.

A tudat magyarázata felé az a lépés vezetett tovább, hogy Mead ebből a társas cselekvésből vezette le a jelentés *(meaning)* fogalmát, éspedig azáltal, hogy a jelentést a társas cselekvés egyes részei (a gesztus és a partner reakciója) közti viszonynak tekintette. Didaktikusán hangsúlyozta ennek a megközelítésnek a jelentőségét.

> „A jelentés mechanizmusa tehát jelen van a társadalmi cselekvésben, mielőtt még megjelenne a jelentés tudata vagy tudatossága. A második szervezet cselekvése vagy alkalmazkodó reakciója alapján adható meg az első szervezet gesztusának jelentése. ... A jelentést tehát alapvetően nem szabad tudatállapotként fölfognunk ... Ellenkezőleg, objektíven kell fölfognunk ...". (PÉT 100-101.)

A jelentés objektivitása a klasszikus tudatfelfogás ellenpontja. Ezzel ugyanis Mead a társas cselekvés egyének közötti mezejébe helyezte át azt, amit a klasszikus megközelítés éppenséggel az egyén belső világa tulajdonának tekintett.

A jelentés objektivitásából az következik, hogy alaptalan a klasszikus gondolkodás egyik alapfeltételezése, az amely szerint az egyén kivételes helyzetben van, mert minden ismeret kiindulópontja az egyén belső tapasztalata (érzékletei, észleletei), amelyhez csakis ő maga férhet hozzá. A klasszikus felfogás szerint a jelentések világához a külső

[132]1906-ban írt egy tanulmányt Wilhelm Wundt *Völkerpsychologie* című munkájáról, amelyben a gesztuselmélet is található (The Imagination in Wundt's Treatment of Myth and Religion, *Psychological Bulletin,* III [1906], 393-399.)

[133] Mead Darwin és Wundt gesztus-felfogásának összehasonlítása során azt írta, hogy ez utóbbi szerint „a gesztusok nem az érzelmek kifejezésének funkcióját töltik be". (PÉT 57.) Wundt valójában közlés és kifejezés között tett különbséget, Darwinnal szemben azt hangsúlyozta, hogy a gesztus nem közlési *(Mitteilung)* funkcióval rendelkezik, de kifejez *(Ausdruck, Äuflerung).* „A gesztus elsősorban és eredetileg érzelemkifejezés ...". Wundt, Wilhelm: *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythen und Sitte* (1900), Stuttgart: Alfred Kröner, 1921,1. kötet, 253.

[134] Lásd i. m. 253-254.

megfigyelők mindig csak töredékesen, az átélő egyén beszámolói alapján férhetnek hozzá. A jelentés objektivitásának feltevése éppenséggel a külső megfigyelőt privilegizálja — ő és csakis ő az, aki képes arra, hogy mind az első egyén gesztusát, mind a másik reakcióját, mind a cselekvés ebből következő módosulását észlelje. Minden egyes cselekvő csak a jelentést alkotó összefüggés egyik részének van a birtokában: észleli a másik gesztusát, reakcióját, és ahhoz igazítja viselkedését, de azt, ami maga a jelentés, az egyik gesztusának és a másik reakciójának az összefüggése, csakis az látja, aki a két egyedet (pl. a két marakodó kutyát) megfigyeli. Ez tiszta behaviorizmus lenne. Éppenséggel a tudat az, ami kimarad az egész mechanizmusból.

Mint azt Mead világosan látta, a probléma az volt, hogy a jelentés 'egyik fele' a gesztust produkáló egyén, a 'másik fele' a reagáló egyén birtokában van. Lehetséges-e a gesztus és a rá való reakció 'egyesítése'? Mead azzal tette meg a tudat felé irányuló lépést, hogy feltételezte: van olyan gesztus, amelyre az egyén ugyanúgy reagál, mint partnere, ez pedig a vokális gesztus.[135] A vokális gesztus fogalmának bevezetése valóban megnyitotta az utat a tudat felé: „... a vokális gesztus használata révén szüntelenül előidézzük magunkban azokat a reakciókat, amelyeket más személyekből váltunk ki, s így mások attitűdjeit átvisszük saját magatartásunkra.“ (PÉT 89.) A vokális gesztus jelentéshordozó szimbólummá válik, mert a gesztust produkálóban is ugyanazt a reakciót váltja ki, mint abban, aki a gesztus címzettje. A társ jelenléte fontos, mert az ő reakciója a minta a vokális gesztust produkáló cselekvő reakciója számára. Az idézetben is említett attitűdátvétel a reakciók hasonló voltát jelenti, nem pedig valamiféle lelki' kapcsolatot a két cselekvő között. A jelentéshordozó szimbólum kialakulásának magyarázatában ez az attitűdátvétel (és a reakciók belőle következő azonossága) a kulcsmozzanat.

A jelentés tehát csak a másik, a társ révén válik hozzáférhetővé. Minthogy a jelentés a reflexív tudat alapja, és a jelentés a társas cselekvésből származik, azaz a magányos tudat képtelen lenne jelentéseket létrehozni és felfogni, a magányos tudat nem is lenne tudat, mert jelentések híján nem lenne képes gondolkodni. Ez Mead elméletében az a mozzanat, amely teljes szakítást jelentett azzal az európai hagyománnyal, amely éppenséggel a magányos tudathoz rendelte a gondolkodást. Az attitűdátvétel fogalma kapcsolja össze Meadnél a jelentés elméletét és a később érintendő személyiségelméletet.

Az eredetileg objektív jelentés (a másik reakciója a mi gesztusunkra) az attitűdátvétel révén válik számunkra is hozzáférhetővé. Mead átsiklik az attitűdátvétel (amely az általa leírt mechanizmussal rekonstruálható) és a szimbólumhasználat közötti különbségen (ez utóbbi ugyanis valamely tárgy, esemény nyelvi reprezentációját, valamely objektív tényállás állítását, kétségbevonását is jelenti, vagyis önmagában az attitűdátvételből nem vezethető le). De Mead a maga elé tűzött fő feladatot teljesítette: a társas viselkedésből rekonstruálta a (mimetikus) tudatot anélkül, hogy valami eleve meglevő belső világhoz kellett volna folyamodnia. Ehhez képest az, hogy a propozicionális nyelvet használó tudat rekonstrukciója hiányzik vagy töredékes, a nyitva hagyott, de elvileg talán megoldható feladatok közé sorolható.

Az, hogy Mead a tudat felépülésének rekonstrukciójában a gesztusokból indult ki, azt eredményezte, hogy társadalom- és cselekvésfilozófiájában a kommunikáció kérdése került a középpontba. Nála a tudat alapvetően kommunikatív jelenség volt, középpontjában a jelentés, a kommunikáció egyik alapmozzanata állt. A Mead által elképzelt kommunikáció mindig valamilyen cselekvéshez kapcsolódott. Mint pragmatikus filo-

[135] A vokális gesztus kitüntetett szerepét a modern kutatás is elismeri. Lásd Donald, Merlin: *Az emberi gondolkodás eredete* (fordította: Kárpáti Eszter), Budapest: Osiris, 2001,165. sk.

zófus, a megismerést, a gondolkodást nem szemlélődésként gondolta el. A gondolkodás mindig problémamegoldás, a problémák pedig cselekvési szituációkban keletkeznek, a társas cselekvés kommunikációt kíván, a tudatosság és kommunikáció pedig mindig elválaszthatatlan. „A magam részéről a másik egyénben való részvétellel járó kommunikációt tekintem az ember társadalmi szervezete alapjának." (PÉT 318.)

Mead pragmatista jelentéselméletének komoly filozófiai következményei voltak. Ha a jelentés társas természetű, ebből az következik, hogy a világ, amely jelentések világa (a jelentéseké, mert az emberi gondolkodás a jelentéseken végrehajtott operációkkal azonos) ugyancsak közös világ. Ez a közös világ megkérdőjelezetlenül adott, éspedig nem az egyén, hanem a csoport perspektívájából.[136] Mint filozófiai előadásaiban kifejtette, minden megismerés — természetesen a tudományos megismerés is — mindig ebben a megkérdőjelezetlen világban, annak szükségszerű feltételezése mellett megy végbe. A megismerés kiindulópontját az elfogadott közös világ és az egyedi, egyszeri egyéni tapasztalat összeütközése alkotja.

> „Vannak egyének, akik tapasztalatában elkerülhetetlenül megjelenik ez a probléma, minthogy annak, ami problematikus, az a természete, hogy abban, ami problematikus, összeütközésbe kerül közös világunkkal, s arról, ami akármilyen kismértékben is nincs a helyén a nyilvános világban, az egyén, aki hallotta, látta vagy érezte ezt, nem mondhat mást, mint hogy látta, hallotta és érezte" [vagyis csakis a tapasztalatára hivatkozhat!. (PA 33.)

Meadnél tehát a megismerés — a jelentések kollektív természetének feltételezése ellenére — nem olvadt fel valamiféle elképzelt közös tudatban. Individualista maradt annyiban, hogy a világ problematizálása egyének tevékenysége révén történik. Természetesen a problematizálás feltételezi a megkérdőjelezetlen közös jelentések létét is, amelyek a problematizált világszelet hátterét és így a cselekvés feltételét képezik. Az idézet második része arra utalt, hogy a problémamegoldás (az észlelés) mindaddig nem éri el a tudás státusát, ameddig a javasolt megoldás nem tesz szert a közös, nyilvános *(public)* tudás státusára (nem épül be a tudományos tapasztalatok tárházába).[137]

A pozitivisták tudásfelfogásától a Meadé tehát két vonatkozásban is különbözött: egyrészt a megismerés nála egy problematikus szituáció egyéni *aktivitást* is feltételező megoldását jelentette, másrészt viszont az ismeret megbízhatóságát, elfogadhatóságát mégsem az egyén megismerési aktusa (észlelése), hanem csak közös tudássá válása garantálta.

> „Amennyiben a tudományos technika mezején belül és a belőle adódó következtetések körében maradunk, nyilvánvalóan megengedhetetlen, hogy a valóságot az egyedi tapasztalat terminusaiban oldjuk fel, mint teszi a fenomenalista vagy pozitivista, hiszen az egyén tapasztalatának megkülönböztető jegyei és meghatározottsága függnek a világhoz való különös viszonyától ...". (PA 35.)

[136] Mead számára tehát a jelentések interszubjektív volta nem okozott olyan problémát, mint a weimari szociológiáról szóló fejezetben elemzett fenomenológus Alfred Schütz számára.

[137] Ez a feltevés természetesen problémákat is felvetett. Ha a problémamegoldás során megszerzett egyéni tapasztalat azáltal válik elfogadhatóvá — a tudomány esetében: igazzá -, hogy a közös világ része lesz, akkor ezzel a közös világ mint tudás igaz, a tévedés pedig mindig az egyén tévedése. Ez elfogadható leírása a közös világok belső perspektívájának, amelyek megbélyegzik az elhajlókat. Mead találóan írja a tudományról: „A tudós beállítottságát ... teljesen kielégíti, ha a téves tartalmat a hibázó ember elméjében lokalizálja." (PA 38.) Nem foglalkozott viszont Mead azzal a lehetőséggel, hogy a közös és nyilvános tudás is tévesnek bizonyulhat.

Mead álláspontja középutas. Elvetette mind az egyedi megfigyelő észleléseinek bizonyosságára építő pozitivista metodológiát, mind a berlini mestere, Dilthey által előnyben részesített megértő megközelítést is. Elutasította a hagyományos introspektív, a tudat privilegizált voltát állító megértő módszertant, helyette a megfigyelés fontosságát hangsúlyozta, de rehabilitálta a jelentés és a tudat fogalmát. Feltételezte a jelentések közös voltát, s ezzel rámutatott egyfelől az előfeltevésmentes megfigyelés lehetetlenségére, másfelől a jelentések közös világának az új ismeret megszerzésében játszott szerepére. Kiemelte az egyéni tapasztalat fontosságát a tudás megújításában. Természettudományos pszichológus volt, de a humán világ jellegzetes sajátosságait sem tagadta meg. Mead jelentés- és tudatelmélete társadalomfilozófiailag is jelentős. Mint jó pragmatista, harmadik utat kínált a hagyományos individualista és kollektivista-holista társadalomfilozófiák között. Igaz ugyan, hogy nála is a csoport volt a kiindulópont, mint a kollektivistáknál, de a csoportot mint egymással interakcióban lévő egyedeket értelmezte.

A személyiség és szerkezete

Meadnek a társas világ szerveződésére vonatkozó részletesebb fejtegetései az én *(self)* elemzésétől indultak ki. A jelentéssel és gesztussal kapcsolatos gondolatokból ugyanis az következett, hogy nem létezhet közvetlen én-tapasztalat. A magányos elme nem láthatná önmagát sem.[138] A kérdés tehát az volt, hogy miképpen rekonstruálható az én-tapasztalat társadalmi kialakulása, és hogyan vezethető le belőle a reflektív én empirikus valósága. Mead fontos, bár eléggé vázlatosan kifejtett belátása az volt, hogy az én konstrukciója többlépcsős folyamat. Ennek a kiindulását az attitűdátvétel már említett fogalma képezte. Az attitűdátvétel gesztusok, jelentések és viselkedési diszpozíciók átvétele, de egyben annak a lehetőségét is megteremti, hogy az egyén önmagát mások perspektívájából (mások attitűdjeinek a szemszögéből) lássa. A személyiség alakulásának részletesebb magyarázatában Mead két modellt mutatott be. Szembeállította egymással a gyermeki játékot *(play* — a magyar fordításban 'szerep-játék') és a csapatsportokban használt értelemben vett játékot (*game* — a magyar fordításban 'szabályozó-játék'). (PÉT 191 sk.)

A *play* esetében olyasféle gyermeki játékokról van szó, ahol a résztvevők határozott, kötelezettségekkel és jogokkal járó szerepeket vesznek fel, ezeket szükség szerint váltogatva (boltos, vevő, orvos stb.). Itt is attitűdátvételről van szó, de ezek az attitűdök már bonyolultabb rendszerekbe szerveződnek: ezek a szerepek. Mead félreértésre alkalmat adó módon szinte csak arról beszélt, hogy a gyermek önmagával is játszik, és egymás után különböző szerepekben képes megszólalni. A szöveg előadásjellegéből következően itt töredékes. Nem szól arról, hogy a gyermek számára ki szolgál modellül, hogyan tanulja szerepeit. Az érvelést úgy lehet kiegészíteni, hogy e játék során az egyén specifikus szerepkapcsolatokba kerül, elsajátítja az e szerepekhez kapcsolódó elvárásokat egy mintaadó másik (a gyermek esetében a szülő) segítségével, és ezáltal idővel arra is képes lesz, hogy szerepet (és ezzel viselkedési mintát) váltson. Ezen a szinten az én tehát mint szerepek összessége szerveződik meg.

A *game* modelljéről Meadnek lényegesen több mondanivalója volt. Példaként a Magyarországon kevéssé ismert baseball-játékra utalt, amelyben „... a gyermekeknek ren-

[138] „Az egyén nem közvetlenül, csupán közvetve tapasztalja önmagát mint olyat, ugyanazon társadalmi csoport egyes tagjainak specifikus szemszögéből, vagy pedig annak a társadalmi csoportnak mint egésznek általános szemszögéből, amelyhez ő maga is tartozik. ... Csakis azáltal válik önmaga számára objektummá, hogy fölveszi más egyének őiránta mutatott attitűdjeit...". (PÉT 177.)

delkeznie kell a játékban részes valamennyi többi gyermek attitűdjével. A játékban résztvevő többiek attitűdje, amelyet az adott gyermek felvesz, valamiféle egységbe szerveződik, és ez a szervezettség szabályozza az egyén reakcióját." (PÉT 196.) Az egyénnek viselkedését a játék minden pillanatában ahhoz kell igazítania, hogy a többiek hogyan viselkednek (a játék a résztvevők szigorú szabályokhoz igazodó, koordinált mozgását kívánja meg, nem hasonlít a jobban ismert labdajátékokra). Mead megint csak elmulasztotta annak kifejtését, hogy itt nem egyszerűen minden egyes partner viselkedésére kell külön-külön reagálni, hanem arra az egész szituációra, amely a partnerek (és a cselekvő egyén) viselkedéséből kialakul. Mead számára az igazi problémát ennek a magyarázata jelentette, erre utalt a Valamiféle egység' kifejezéssel.

A társas egységet az egyén számára az 'általános másik' testesíti meg. (PÉT 197.) Az egység a komplex együttműködés, a cselekvés közösségi ellenőrzésének a feltétele. Mint írja:

„...a szervezett emberi társadalom komplex együttműködő folyamatai, tevékenységei és intézményes működése szintén csak annyiban lehetségesek, amennyiben valamennyi abban résztvevő, vagy azon társadalomhoz tartozó egyén át tudja venni valamennyi többi hasonló egyén általános attitűdjét e folyamatok, tevékenységek és intézményes működés, valamint az ezek során létre hozott tapasztalati összefüggések és kölcsönhatások társadalmi egészének viszonylatában — s ennek megfelelően tudja irányítani viselkedését." (PÉT 198.)

Más szavakkal: Mead, úgy tűnik, felismerte, hogy a konkrét, helyzethez és partikuláris szerepekhez kötött normatív elvárások a társadalom működését csak egy meglehetősen alacsony szinten biztosítják. Ez még akkor is így van, ha a társadalom tagjai elsajátítják azt a képességet, hogy szerepet váltsanak, hogy egy adott szerepviselkedésből a kiegészítő szerepviselkedésre váltsanak (ahogy a gyerek teszi a *play* során). Mead állítása szerint valamiképpen el kell sajátítani azt a képességet is, hogy az egyén általánosított elvárásokat és viselkedésmintákat alakítson ki.

Ezek az általánosított elvárások — könnyen belátható — többek közt morális elvárások: nem konkrét, egyedi parancsok, hanem erkölcsi elvek. Az általánosított másik a társadalom, illetve a lelkiismeret hangja is, a társadalmat mint morális személyt képviseli. Az általánosított másik az 'össztársadalmat' reprezentálja az egyén pszichés szerkezetében, és ez az általánosított másik az, amelyik lehetővé teszi az én integrációját is egy, a konkrét szerep viselkedés feletti szinten. Az én a meadi gondolatvilágban csak társadalmi én lehet. Az 'általánosított másik' feltevése miatt a meadi elméletben értelmetlenné válik az egyén-társadalom kapcsolatának régi dilemmája. Nála a társadalmi integráció az egyéni személyiségfejlődés feltételévé válik — azzal a hallgatólagos feltételezéssel, hogy a társadalomban nincsenek olyan végleges ellentétek, amelyek valószínűtlenné tennék a valóban általános 'általánosított másik' létrejöttét, hogy valóban lehetséges a jelentések tényleges és nemcsak illuzórikus univerzalitása. Mead elméletében nincs hely a hatalom, a kibékíthetetlen érdekellentétek és a végleges konfliktusok számára. Úgy vélte, hogy az erkölcsi és társadalmi rend feszültségeit a pragmatista problémamegoldás mintájára lehet megoldani.

Mead 'játékelmélete' a társadalmi integrációnak és szabályozásnak a kortársi szociológiában szokásosnál finomabb és érzékenyebb elemzésére adott *volna* lehetőséget (így például használható lett *volna* a — később elemzendő — meglehetősen egyszerű feltevésekkel dolgozó kortárs chicagói dezorganizációs elmélet működőképesebbé tételére), de ezt a lehetőséget akkor senki nem használta ki. Mead az akkori szociológiában szokásosnál sokkal összetettebben tudta *volna* elemezni a normatív rend problémáit. Az ál-

talánosított elvárások problémája közvetlenül elvezethet például ahhoz a kérdéshez, hogy mi a forrása a normatív rendben megfigyelhető általánosító kényszernek, annak a tendenciának, hogy az előírásokat általánosan kötelező szabályként fogalmazzák meg. Mead ezt kicsit naiv módon magától értetődőnek tekintette, holott ez a társadalomfilozófia egyik legfogósabb problémája.

Maga Mead sem használta ki a szabályok természetére vonatkozó belátásainak szociológiai lehetőségeit. Ennek egyik oka az volt, hogy inkább érdekelték a kérdésből levonható morálfilozófiai tanulságok. A másik ok az volt, hogy a különbségtételt inkább én-pszichológiai szempontból kívánta kiaknázni. A 'játékok' ugyanis az én fejlődésének két szakaszát jelentik.

> „Az első szakaszban az egyén énjét egyszerűen csak más egyének vele és egymással szembeni attitűdjeinek megszervezése alkotja, azoknak a specifikus társadalmi cselekvéseknek a keretében, amelyekben jómaga is részt vesz a többiekkel együtt. A második szakaszban azonban, az egyén énje teljes kifejlődésének szakaszában, az ént nemcsak ezeknek a specifikus egyéni attitűdöknek, hanem a társadalmi attitűdöknek a megszervezése alkotja, amelyek az általános másik, vagy azon egész társadalmi csoport sajátjai, amelyhez tartozik." (PÉT 202.)

A kétféle játék tehát az én fejlődésének két szakasza, s érett személyiségről csak a második esetben beszélhetünk. Mead túljutott a 'tükör-én' metaforán, amelyben megoldatlan maradt, miként lehetséges egységes én, ha oly sok tükörben látja önmagát. Nála a társadalmi differenciálódás nem akadálya, ellenkezőleg: előfeltétele az énfejlődés végbemenetelének.

Mead számára egyértelmű volt, hogy az én, a tudat nem valamiféle az objektív világgal szembeállított és attól minőségében különböző (belső) realitás.

> „Az én nem annyira szubsztancia, mint inkább folyamat, amelyben a gesztusok révén történő érintkezés szerves formában internalizálódott. Ez a folyamat nem önmagáért létezik, hanem csupán egyik szakasza annak az egész társadalmi szervezetnek, amelynek az egyén is része." (PÉT 227.)

Ezen a ponton azonban a következő kérdést kell felvetni: az én ezek szerint nem lenne semmi más, mint a társas kapcsolatok valamiféle megszerveződése az egyének pszichés szintjén, a „társadalmi vagy csoportviselkedés általános rendszeres mintájának egyéni tükröződése"? (PÉT 202.) Mead, a klasszikus példákon nevelkedett filozófus óvakodott attól, hogy teljes mértékben elfogadja ezt az álláspontot. Ebben az esetben érthetetlen lenne ugyanis az egyén önállósága, például az a már említett szerep, amelyet az egyéni tapasztalás az ismeretek megújításában játszik. A megoldást az én kétféle alakja, megszerveződése között már William Jamesnél megtalálható, de Mead által radikálisan átértelmezett megkülönböztetés hozta meg: az én egyfelől cselekvő, alany, angolul *I* (a magyar fordításban 'reaktív én'), másfelől cselekvés vagy befolyás tárgya, angolul *me* (a magyar fordításban 'felépített én'). Szigorúan véve az *I* és a *me* nem az én alkotórészei, nem az én strukturálisan (fiziológiai vagy pszichológiai funkciók szerint) elkülöníthető egységei. Pontosabb azt mondani, hogy — mint látni fogjuk — ezek az én időbeli aspektusai: az I a mindenkori jelen, a *me* az állandóan keletkező múlt.

Az én két aspektusa merőben különböző szerepet játszik a cselekvés magyarázatában. A *me* esete a kevésbé bonyolult: ő a társadalmilag konstituált személyiség. „A felépített én az attitűdjeinkben jelenlevő közösség meghatározott szervezettségét képviseli...". (PÉT 226.) Eredetét a társadalomban kell keresni.

> „A 'felépített én' az egyén válasza saját beszédére. Ez a 'felépített én' nem valami korai képződmény, amelyet aztán a többi ember testébe vetítünk és helyezünk, hogy megadjuk nekik az emberi élet teljességét. Ellenkezőleg, a társadalmi tárgyak mezejéről hozzuk be a belső tapasztalatnak nevezett formátlan, szervezetlen mezőbe." (MSW 140.)

A *me* a morális személyiség, a szerepviselkedés embere, aki egyrészt a számos 'jelentős másikhoz', szereppartnereihez, másrészt az 'általános másikhoz', a közös morális elvekhez igazodik. A szerepátvétel és az 'általános másik' internalizálása teszi érthetővé, hogy az ember képes önmagát tárggyá tenni. Azért vagyok képes másoktól átvett attitűdjeimre, szerepeimre, a bennem levő 'általánosított másikra' reflektálni, mert ezek társas, 'külső' eredetűek. A *me* tudat abban az értelemben, hogy az én önmagának tudatában van. A me a morális lelkiismeretvizsgálat tárgya. A *me* az emberi reflexivitás alapja: annyiban vagyok képes a saját cselekvésemet vizsgálat és további reakciók tárgyává tenni, amennyiben azt mások szemével, mintegy 'kívülről' láthatom. A *me* értelemszerűen társas tudat, és csak az lehet.[139]

Ha az ember csak *me* lenne, azt a kérdést kellene feltennünk, hogy vajon az ember csak reaktív automata, a közösség elvárásainak hű teljesítője-e. A me-re redukált ember éppen arra nem lenne képes, ami Mead pszichológiai elmélkedéseinek a kiindulópontját jelentette: a problémamegoldásra. Mead (és a pragmatisták) szerint a gondolkodás, a pszichikum a problémamegoldó cselekvés funkcionális eleme. Márpedig a problémamegoldás mindig valami újítás. A személyiségpszichológia szintjén a nehézségből a kiutat az *I* fogalmának a bevezetése jelentette.

Mead szerint a viselkedésben mindig van valami előreláthatatlan újdonság. A szituációra reagáló egyén magatartását — mondta — a többiek reakciói befolyásolták.

> „Saját magát a csoport egyik vagy másik egyéni tagja szemszögéből látja. Mindezek az egyének, egymással összefüggésben, bizonyos ént kölcsönöznek neki. Mármost, mit fog tenni? Nem tudja, de senki más sincsen, aki tudná. ... A reaktív én (D, mint reakció erre a szituációra, bizonytalan, szemben a felépített énnel *(me),* amely részese az adott személy felvett attitűdjeinek." (PÉT 224.)

Az *I* maga semmi más, mint a személyiségnek ez a reakcióképessége, amely Mead szerint nem redukálható arra, hogy az ingerre a cselekvő mechanikusan kiválasztja repertoárjából a megfelelő válaszreakciót. Mead szerint az emberi cselekvés kreatív jellegű: „A reaktív én *(I)* biztosítja a szabadság, a kezdeményezés érzetét." (PÉT 226) A szabadságot Mead itt determinálatlanságként értelmezte: „... a reaktív én olyasmi, ami merőben kiszámíthatatlan." (PÉT 227.) Az újítás abban a résben lakik, amely elválasztja a cselekvés pillanatát attól, amikor a cselekvő magában is tudatosítja cselekvését. Az í létezése pillanatnyi: azonos a reakcióval. „A reaktív én (í) az emlékezetben van szüntelenül jelen az élményben. ... A reaktív én az, ami egy másodperccel ezelőtt voltunk, azaz a felépített én *(me)* reaktív énje." (PÉT 222.) Ez az emlék azonban folyamatosan a *me* részévé válik, a tudatosított reakció már *me.* Ahogy magunkat megtapasztaljuk, az már szükségképpen *me.* „A reaktív én bevitele az élménybe legtöbb tudatos élményünk egyik problémája; a reaktív én nem közvetlenül adott az élményben." (PÉT 222-223.) Szigorúan véve tehát az *I* tudattalan, mert a tudatosság eleve *me.* Az *I* nem a tudat vala-

[139] Ez természetesen erősen különbözik az európai hagyomány szemléletétől, amely a reflexivitást éppen a belső tapasztalásból, az egyén önmagához való, privilegizált viszonyából vezette le. Mint látni fogjuk, Mead szerint az én, amennyiben függetlenül a környező társadalomtól, önállóan reagál arra, éppenséggel erre a reflexivitásra képtelen.

miféle strukturális eleme, elkülöníthető alkotórésze. Az 7 alapvetően a cselekvés időbeliségében ragadható meg.

Mead felfogása szerint potenciálisan minden cselekvés újító jellegű, mert a cselekvő reakciói nem jósolhatok meg pontosan. Ez a megközelítés távol állt a kortárs amerikai szociológiai szemlélettől. Ez utóbbi az újítás forrását két tényezőben látta. Újítás következhet be, ha az egyén több kultúrában is részes, s így olyan perspektívából szemléli az eseményeket, amely idegen mindegyik kultúra belső perspektívájától.[140] De újítást eredményezhet az is, ha a kulturális bizonyosságok az objektív változások miatt eltűnnek, s így maga a személyiség is megrendül. Ezt fogalmazta meg a chicagói iskola a dezorganizáció fogalmában. Mead terminusaiban mindkét esetben arról lenne szó, hogy nincs eléggé szilárd *me.*

Meadnek az *I*-ról szóló fejtegetéseiben van valami rejtelmesség, egy árnyalatnyi irracionalizmus. Láttuk, hogy a tudat tényét a társadalomból magyarázta. A hátsó ajtón nem hozhatta vissza az európai filozófia értelmében vett eredeti tudatosságot mint elemi tényt, amelyből az emberi gondolkodásra vonatkozó reflexió kiindulhat. Nem is hozta vissza, mert az *I* hozzáférhetetlen. Az *I* reagál, de mint ilyen nem tudatosítható, „nem közvetlenül adott az élményben." (PÉT 223.) A reakció csak az emlékezetben férhető hozzá, éppen mint *me.* „Az emlékezetben élő reaktív én *(I)* tehát az elmúlt pillanat, perc vagy nap szóvivőjeként van jelen. Ebben az adott formájában felépített én *(me),* de olyan felépített én, amely korábban reaktív én volt." (PÉT 222.)[141] Az *I* feltételezése talán szükségszerű, mert nélküle az emberi viselkedés spontaneitását és újszerűségét nem magyarázhatjuk meg.[142] De bármennyire is szükségünk van az *I* feltételezésére, az csak következményeiben ragadható meg. Az *I* megfigyelhetetlen. Mondhatjuk azt, hogy *I* és *me* szembenállásában az emberi létezés időbelisége ragadható meg. Nem alaptalan tehát, hogy Mead egyik írásában az *I*-t Kant transzcendentális *ego-jához* hasonlította.

> „A 'reaktív én' ezért egyáltalán nem létezhet mint a tudat tárgya, hanem belső tapasztalatunk társalgásos jellege, a saját beszédünkre adott válasz maga feltételez egy 'reaktív ént' a színfalak mögött, aki válaszol a tudatban felmerülő gesztusokra, szimbólumokra. A 'reaktív én' Kant transzcendentális énje ...". (MSW 141.)

Az *I* létét tehát fel kell tételeznünk, hogy a cselekvés mindig várható újdonságát megmagyarázzuk. Az *I* ugyanakkor nem lehet empirikus tudományos leírás tárgya sem (mert akkor már *me),* de szükségszerű feltevés — ezért transzcendentális. Ha az *I* létét nem tételeznénk fel, a *me* is értelmezhetetlen lenne.

[140] Ezt fejtette ki Simmel nyomán Park a marginális ember rajzában. „A marginális ember a személyiség egyik típusa, amely olyan helyeken és időben jelenik meg, ahol és amikor új népek és kultúrák keletkeznek a fajok és kultúrák konfliktusából. A sors, amely arra kárhoztatta, hogy egy időben két világban éljen, ugyanakkor arra is rákényszeríti, hogy azokkal a világokkal szemben, amelyekben él, a kozmopolita és az idegen szerepét vegye fel." Park, Robert E.: Cultural Conflict and the Marginal Man, in: Park, Robert E.: *Race and Culture. Essays in the Sociology of Contemporary Man,* New York: The Free Press, 1950, 375-376.

[141] *I* és *me* meadi megkülönböztetésének semmi köze nincs például sem az *Es* és *Ich,* sem az *Ich* és *Über-Ich* freudi megkülönböztetéséhez — mert az *I* spontán ugyan, de nem ösztöntendencia. Ellenkezőleg: az *I* reakciói mindig tudatosulnak, de mindig csak utólag. A *me* felépített ugyan, de nem cenzorként működik.

[142] Mead a csoporttal szolidáris *me,* a felépített én értékeivel szembeállította „azokat az értékeket, amelyek nem annyira a felépített énhez, mint inkább a reaktív énhez kapcsolódnak, amelyek a művész, a feltaláló, a felfedezést tevő tudós közvetlen attitűdjében és általában a reaktív én előre kiszámíthatatlan cselekvésében találhatók, ami együtt jár a társadalom, ennélfogva a társadalomhoz tartozó felépített én újjászervezésével." (PÉT 271.)

A kommunikáció társadalma

Amilyen bonyolult és eredeti volt Mead felfogása a tudatosság és az emberi személyiség természetéről, annyira egyszerű volt társadalomképe. Ennek a társadalomképnek a központi mozzanata — mint már említettük — a kommunikáció volt. A társadalomszerveződés alapfeltétele „közös vagy társadalmi jelentések rendszerének a léte“, vagyis egy közös 'beszéduniverzum' *(universe of discourse)* kialakulása. (PÉT 199.) Ebből egy ideális társadalom képe következett.

> „Az ember társadalmi eszménye — az emberiség társadalmi haladásának ideális, végső célja — olyan univerzális emberi társadalom megvalósítása, amelyben minden egyén a tökélyig fejlesztett társadalmi intelligenciával rendelkeznék, s így minden társadalmi jelentés egyformán tükröződnék egyéni tudatukban; így bármely egyén cselekvésének és gesztusainak jelentése ... azonos lenne minden más egyén számára, aki reagál azokra.“ (PÉT 389.)[143]

Bár mint normatív ideál, Mead 'univerzális emberi társadalma' inspiráló lehetett, mint társadalomelemző fogalmi eszköz nem volt különösebben sokra használható. Az 'univerzális emberi társadalom' eszménye felfogható azonban úgy is, mint egy eljárás alapelveinek a körvonalazása — ahogy ezt Mead is tette egyik utolsó írásában. Itt a 'beszéduniverzumra' mint a konfliktusmegoldás eszközére helyezte a hangsúlyt. A racionális eljárás — mondta — „... különböző mértékben elvonatkoztat a társadalom aktuális struktúrájától. ... Olyan társadalmi rend, amely magában foglalja az összes racionális lényt, aki akármilyen módon része lehet annak a szituációnak, amelyre a gondolkodás irányul. Ideális világot állít fel, nem a létező dolgok, hanem a helyes módszer világát.“ (MSW 404.) Az eszmény tehát azt a mércét adná meg, amelynek segítségével a konfliktusba került partnerek igényei és követelései megítélhetők. A 'helyes módszer' kifejezés azonban értelmezhető szűkebben, a tudományra vonatkozóan is. A tudományok egységét nem valamiféle közös doktrínában, átfogó filozófiai szintézisben, hanem a kommunikáció egyetemességében találta meg. A társadalom egységessége és a tudományok egysége Meadnél egymást kiegészítő feltevések, mindkettő a kommunikáció potenciális egyetemességéből vezethető le.

Meadnek nem voltak meg az elméleti eszközei sem a hatalom, sem az egyenlőtlenség, a javak egyenlőtlen elosztása elemzéséhez. Ha kasztról, tömegről vagy osztályról beszélt,[144] fejtegetései nem nagyon lépték túl a jóindulatú általánosságok szintjét. A társadalmi ellenőrzésnek (a chicagói szociológusok között nagy népszerűségnek örvendő) fogalmát Mead a kommunikációból vezette le. Az attitűdátvétel, a másik szerepének átvétele bizonyos szempontból ellenőrzés, az én saját reakciójának az ellenőrzése. Mead ezt általánosította társadalmi ellenőrzéssé. Amennyiben az attitűdátvétel az egyéni személyiség konstitúciójának feltétele (és láttuk, hogy Mead szerint az), akkor az ezúton megvalósuló társadalmi ellenőrzés is az.

[143] Mead az emberi társadalomban két 'univerzális formát' ismert fel: a vallást (a felebaráti szeretetet) és a cserét. A csere egyetemessége abban mutatkozik meg, hogy a cserélő egyén más szükségletét elégíti ki, éspedig nem egy konkrét másikét (például a gyermekéét), hanem bárkiét (akivel éppen cserél). Az anonim csere-partner az igazi 'általános másik', ahogy a felebaráti szeretet tárgya is az (hiszen e szeretet nem egy konkrét személy iránti partikuláris érzelem). Mead mindebből azt a következtetést vonta le, hogy a vallási felebaráti szeretet és a csere is egy alapvető általánosságra utal: a kommunikáció általánosságára, amely mindkettő alapjául szolgál. (PÉT 325.) A kommunikáció „az a közeg, amelynek révén egy én-tudatos társadalomban megvalósíthatók az együttműködésre alapozott tevékenységek.“ (PÉT 326.)

[144] Például Mead, George H.: *The Individual and the Social Self* (*edited* by Dávid L. Miller), Chicago: The University of Chicago Press, 1982, 86-88.

„Következésképpen, a társadalmi ellenőrzés, amelytől távol áll a szándék, hogy elfojtsa az ember kibontakozását, vagy eltörölje ön-tudatos egyéniségét, éppen ellenkezőleg, valójában ennek az egyéniségnek alkotóeleme és visszavonhatatlanul összefonódott azzal. Az egyén ugyanis annyiban az, ami: tudatos és egyéni személyiség, amennyiben a társadalom tagja, részt vesz az élmény és cselekvés társadalmi folyamatában és ennek során magatartása társadalmilag szabályozott." (PÉT 321.)

A társadalmi folyamat ilyen felfogása nemcsak az aszimmetrikus ellenőrzés, azaz a hatalom megragadására volt alkalmatlan, hanem a Mead szociológus kollegáit annyira érdeklő társadalmi dezorganizáció értelmezésére is. Mead a társadalmi intézmények és a személyiségfejlődés közti összefüggést hangsúlyozva (ami elméletének egyik sarokköve) nem tért ki például az intézmények és az emberek közti konfliktus lehetőségére. „A társadalom intézményei tehát a csoport- vagy társadalmi cselekvés szervezett megnyilvánulásai, amelyek szervezete lehetővé teszi, hogy a társadalom egyes tagjai megfelelően és társadalmi vonatkozásban cselekedhessenek, mert átveszik a többieknek ezekkel a tevékenységekkel szembeni attitűdjét." Semmiféle szükségszerű vagy elkerülhetetlen ok sem indokolja szerinte, hogy miért kellene a társadalmi intézményeknek zsarnokiaknak vagy mereven konzervatívaknak lenniük: „... miért ne lehetnének inkább ... rugalmasak és haladó szelleműek, miért ne ösztönözhetnék az egyéniség kibontakozását, ahelyett, hogy elleneznék azt." (PÉT 329.)

A meadi elmélet a konformizmus dicséretének is tűnhet: a személyiség fejlődését a csoportmintákhoz való alkalmazkodásból vezette le, az ön- és én-tudatosságot a kollektív tevékenység következményének tartotta. Mead személyes életfilozófiájától bizonyosan távol állt az örökké lázadó, nonkonformista magatartás. Elméletében (minthogy az individuális ész szuverenitását aláásta) egyetlen lehetőség nyílt a kritika megalapozására: a szűkebb csoport véleményeitől és ideáljaitól a tágabb, egyetemesebb csoportvéleményekhez való fellebbezés.

„Az egész közösség helytelenítésére csakis akkor reagálhatunk elutasítóan, ha egy magasabb rendű közösséget hozunk létre, amely bizonyos értelemben leszavazza' az előbbi közösséget. Valaki elérhet egy pontra, amikor szembeszáll az őt körülvevő egész világgal: egymaga kiáll a világ ellen. Ehhez azonban az ésszerűség hangján kell szólnia önmagához. Meg kell értenie és egyesítenie kell önmagában a múlt meg a jövő hangjait. Ez az egyetlen mód arra, hogy az én olyan véleményt alakítson ki, amely több a közösség véleményénél." (PÉT 214.)

Mead a szociológiatörténetben sajátos helyet foglalt el. A szociológusokkal való kapcsolata felületes volt. Nem volt a kortárs 'chicagói iskola' tagja. Az 1920-as évek fellendülő, de elméletileg nem túl igényes szociológiája nem tudta mire használni Meadet. Az 1930-as évek végétől azonban, a Mead által nem használt szimbolikus interakcionista címke felhasználásával megindult a meadi elmélet beépítése a szociológiába. Ebben a fő szerepet Herbert Blumer játszotta (erről később szólunk). Ennek eredményeképpen ma Mead olyan amerikai klasszikusnak számít, akit — kétségtelen túlzással — Weber és Durkheim mellé lehet állítani.

Mead elmélete minden tekintetben különbözött a kortárs szociológusok által művelt 'elmélettől': míg azok szótárak és a legkülönbözőbb helyről származó ismeretek laza rendbe szervezett kompendiumai voltak (s ritka kivétel volt, hogy e kompendiumok elemei közül valami túlélte alkotóját), Meadé igazi (bár helyenként töredékesen kifej-

tett) elmélet volt: egymással logikailag összekapcsolt általános kijelentéseket tartalmazott. Ennek az elméletnek azonban nemcsak az volt baja, hogy szerzője sosem öntötte a szokásos könyvformába, hanem az is, hogy nem tartalmazott olyan állításokat, amelyek az empirikus szociológiai megfigyelésekkel összekapcsolhatták volna. Mead intézményes és elméleti elszigeteltsége összefüggött egymással.

Thorstein Veblen — közgazdász vagy szociológus?

Az I. világháború előtti amerikai társadalomtudomány teljesítményei közül igazán csak azoknak van ma a szociológiában hatásuk, amelyek az intézményesült szociológián kívül születtek. A filozófus-pszichológus Mead szerepét már láttuk. Veblen a kritikai szociológus-társadalomtudós szerepmodelljének megteremtőjévé vált. Nem volt hivatásos szociológus. Mindvégig közgazdaságtant tanított. Nem kapcsolódott ahhoz a spekulatív szociológiához, amely a század elején az amerikai egyetemeken uralkodott, éppen ezért sorsában sem osztozott, de nem volt kapcsolata az I. világháború után kialakuló empirikus szociológiai törekvésekkel sem. Érdemben nem vett részt a szociológia intézményi életében (noha cikkeket természetesen publikált szociológiai lapokban). A szociológusok közül sokan ismerték és becsülték, de közvetlen szociológus tanítványa nem volt. Marginalizálódásában az is szerepet játszott, hogy a kisszámú szocialista meggyőződésű egyetemi oktató közé tartozott.

■ Thorstein Veblen 1857-ben született norvég származású minnesotai farmer családban. Csak 10 éves korára tanult meg angolul (apja, aki módos ember lett, soha). Származása is szerepet játszott abban, hogy bizalmatlan volt a világ kialakult rendjével szemben. A Közép-Nyugat farmerének szemével nézte a *Gilded Age* pénzközpontú, individualista, a szegényekkel szemben könyörtelen világát. Ahogy a család anyagi helyzete megszilárdult, apja anélkül, hogy erről megkérdezte volna, beíratta egy *college-ba,* akárcsak testvérét, Andrew-t, aki neves matematikus lett. Útja az elit egyetemekre: a *Johns Hopkinsra* és a *Yale-re* vezetett (a *Johns Hopkinson* tanította Charles S. Peirce pragmatista filozófus, a *Yale*-en Sumner, aki mély benyomást tett rá), Kant filozófiájából doktorált. Bár elismerten a legjobbak közé tartozott, állást vallástalansága miatt nem kapott, ezért néhány évre kénytelen volt visszatérni szülőföldjére.

Míg testvérei a farmon dolgoztak, ő olvasott, s azt magyarázta nekik, hogy csak a mezőgazdaság és az ipar tisztességes, a profit rablás. A *Gilded Age* polgárainak későbbi elszánt kritikusa 1888-ban egy régi és gazdag család leszármazottját (iskolatársát) vette el, és 1891-ig annak egyik farmján élt, falva a könyveket (az após a malomiparban és a vasúiban volt érdekelt, és az 1893-as válság következtében tönkrement).

1891-ben visszatért az egyetemre, tanulni. Az évtizedforduló a radikális — populista farmer és szocialista — mozgalmak és törekvések fellendülését hozta. Veblen érdeklődése a gazdaságtan felé fordult, azt tanult a *Cornellen.* 1893-tól közgazdaságtant tanított Chicagóban, itt született legfontosabb munkája. Minthogy az *associate professor* rangról (és a vele járó szerény fizetésről) nem jutott előrébb, 1906-tól a *Stanford*ra ment át. Közben szakított első feleségével, aki ugyanolyan önfejű volt, mint ő. 1909-ben egy erkölcstelennek tartott nőkapcsolata miatt rövid úton kitették a *Stanford*ról. 1911 és 1918 között a *University of Missourin* tanított egy volt tanítványa, Herbert J. Davenport meghívására. Bár a tanárok közül sokan zseninek tartották és csodálták, csak *lecturer* maradt. A háború alatt rövid ideig a szövetségi adminisztrációban dolgozott, majd 1918-tól néhány évig a New York-i *New Schoolfor Social Research* tanára volt, egyidejűleg radikális politikai publicisztikát művelt a *The Dial* című lapban. Az 1920-as évek elején egy ideig a New York-i értelmiségi körökben is szert tett egyfajta népszerűségre.

Művei radikális gondolkozásúnak mutatják, bennük a cselekvő ember, az alkotó férfi ideálját fogalmazta meg. Személyes viselkedésében viszont passzív és rezignált volt, visszahúzódó, csendes és különc. Mindennel és mindenkivel szemben hajlott a fölényes

gúnyra, s bár olykor agresszív volt, általában elkerülte a konfliktusokat. A polgári konvenciókat nem tartotta be, megjelenésére, ruházatára, a 'hivalkodó fogyasztásra' kevés gondot fordított. Rossz tanár volt, lassan, szakállába motyogva adott elő — szándékosan, mert nem szenvedhette a nagy létszámú hallgatóságot. Bár mindenről megvolt a véleménye, többnyire kerülte a nyílt állásfoglalást, s talán élvezte is, hogy kiismerhetetlennek tűnik. Természetesen mindig volt néhány hallgatója, aki lelkesedett érte. Egyetemi karriert nem csinált, noha tehetségét, tudását közgazdász kortársai elismerték (egy időben a *Journal of Political Economy* szerkesztője volt). Annak, hogy állásaiból kitették (vagy távozásra kényszerítették), bevallott indoka nem közismert radikális, szocialista meggyőződése volt, hanem különcsége, 'fegyelmezetlensége', rossz előadó volta és zavaros nőügyei. 1925-ben meg akarták választani az *American Economic Association* elnökének. Túl késő, mondta. 1926-ban visszatért Kaliforniába, ahol kis faházában valóságos remeteségben élt. 1929-ben halt meg.

• Fő elemzett művei:
A dologtalan osztály elmélete (1899) (fordította: Berényi Gábor), Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1975 (DO)
The Theory of Business Enterprise (1904), New York: Scribner, 1910 (TBE)
The Higher Learning in America (1918), New Brunswick: Transaction Publishers, 1993 (HLA) — magyarul szemelvények: A felsőoktatás Amerikában (fordította: Berényi Gábor), in: Thorstein Veblen: *A dologtalan osztály elmélete* (1899), Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1975, 349-374. (FA)

Veblen számos nyelven beszélt, széles körű olvasottsággal, nagy klasszikus műveltséggel rendelkezett, de műveiben mintha tudatosan kerülte volna, hogy ezt hivatkozásokkal, a tudomány konvencióinak megfelelően dokumentálja. Arra sem volt hajlandó, hogy szerkesztői tanácsoknak megfelelően tegye áttekinthetőbbé ismétlődésekkel teli munkáit. Noha több szociológus kortársával ellentétben a mai értelemben vett empirikus problémákat tárgyalt (például a fogyasztás társadalmi jelentőségét, az egyetem működésmódját), könyveihez a szó szoros értelmében vett empirikus kutatást nem végzett. Állításait nagyon nagy tájékozottság, széles körű (nemcsak gazdasági) ismeretek birtokában tette meg, de elégnek tartotta, ha néhány utalással és példával illusztrálja azokat. Munkamódszere, tudományos eszköztára jellegzetesen XIX. századi volt — ellentétben témáival, amelyek kivétel nélkül modernek, XX. századiak voltak.

Veblen szocialista volt — elméletben. Úgy gondolta, hogy az Egyesült Államok demokratikus hagyományának természetes továbbfejlesztése egyfajta szocializmus, az Ipari köztársaság' vagyis az üzleti uralmától megszabadított nagyipar megteremtése. A háború rövid időszakát kivéve óvakodott attól, hogy politikailag elkötelezze magát. Noha közgazdásznak számított, elvetette az uralkodó közgazdasági elméletet (ebben az időben az Egyesült Államokban a klasszikus és marginalista gazdaságtan valamiféle átmeneti keveréke volt a meghatározó). Viszonzásul ezek a közgazdászok kivetették maguk közül: Veblen nem is közgazdász, hanem szociológus — mondták. Csakhogy Veblen nem kívánt az akkoriban alakuló szociológus közösségbe átállni. Valóban a gazdaság érdekelte, amelynek az elemzésétől a szociológusok óvakodtak. Nem volt teljesen elszigetelt a közgazdasági mezőben, nézetei bizonyos rokonságot mutattak a *University of Wisconsinon* működő reformista közgazdászokéval, Richárd T. Ely-ével és John R. Commonséval.

Gondolkodása kapcsolódott az 1890-es évek populista mozgalmaihoz, a kisemberek, a farmerek követeléseit megfogalmazó törekvésekhez is. A populista értékek mélyen áthatották egész gondolkodását. Szemben azokkal, akik a vállalkozókat, az 'ipari kapitányokat' Amerika hőseinek hitték, Veblen hajlott arra, hogy közönséges gazfickókat lásson bennük. Nem volt európai értelemben vett proletár szocialista, de olvasta és bírálta Marxot is, Kautskyt is, s különösképpen az olasz marxistákat, Enrico Ferrit és

fus-pszichológus Wilhelm Wundtnál.[132] Ezen az úton kívánta kibontani a jelentés elméletét — hiszen a jelentés társas eredete jelenti a kulcsot a tudat társas eredetéhez. Wundtnál a gesztus *(Gebarde)* fogalma még a hagyományos tudatelmélethez kapcsolódott. A gesztus (kézmozdulat, arckifejezés stb.) Wundt szerint elsődlegesen nem közlési szándékkal jön létre, hanem valamilyen érzelem testi kifejeződése.[133] Az érzelmekhez kapcsolódó gesztus másodlagosan a kapcsolódó képzeteket *(Vorstellung)* is kifejezi. A gesztust produkáló egyed a másik egyedben nemcsak egyszerű reflexeket válthat ki, hanem egy válaszcselekvést is, s ily módon közösen átélt képzetek keletkeznek: maga a gondolkodás.[134] Látható, hogy Wundt eleve feltételezte azt (a képzetek, jelentések megléte az interakcióban levő egyedek tudatában), amit Mead magyarázni akar.

Mead a Wundtnál meglevő körben forgást azzal iktatta ki, hogy a képzeteket (jelentést, tudatot) fel nem tételező interakcióból, cselekvésből indult ki. A gesztusban a társas cselekvésnek azt a funkcionális elemét látta, amely szervezi ezt a cselekvést. Ez azt jelenti, hogy „a cselekvés egyes részei ingerekként hatnak a másik egyedre, hogy az alkalmazkodjék ezekhez a reakciókhoz; ez az alkalmazkodás viszont ingerként hat az első egyedre, hogy változtasson saját cselekvésén ...". (PÉT 57.) Ennek természetesen feltétele az, hogy az a cselekvés, amelynek a gesztus eredetileg a része, gátlás alá kerüljön; egyáltalán, a gátlás az 'Intelligens magatartás' előfeltétele. (PÉT 127.) Mead a társas cselekvés szerveződését a legelemibb szinten mint gesztusok 'társalgását' fogta fel. A társas cselekvők repertoárjának részét képező gesztusok itt még teljesen beilleszkednek az inger-válasz sémába: az egyik kutya vicsorítása (Mead példája!) inger a másik számára, aki valamilyen más gesztussal reagál arra.

A tudat magyarázata felé az a lépés vezetett tovább, hogy Mead ebből a társas cselekvésből vezette le a jelentés *(meaning)* fogalmát, éspedig azáltal, hogy a jelentést a társas cselekvés egyes részei (a gesztus és a partner reakciója) közti viszonynak tekintette. Didaktikusán hangsúlyozta ennek a megközelítésnek a jelentőségét.

> „A jelentés mechanizmusa tehát jelen van a társadalmi cselekvésben, mielőtt még megjelenne a jelentés tudata vagy tudatossága. A második szervezet cselekvése vagy alkalmazkodó reakciója alapján adható meg az első szervezet gesztusának jelentése. ... A jelentést tehát alapvetően nem szabad tudatállapotként fölfognunk ... Ellenkezőleg, objektíven kell fölfognunk ...". (PÉT 100-101.)

A jelentés objektivitása a klasszikus tudatfelfogás ellenpontja. Ezzel ugyanis Mead a társas cselekvés egyének közötti mezejébe helyezte át azt, amit a klasszikus megközelítés éppenséggel az egyén belső világa tulajdonának tekintett.

A jelentés objektivitásából az következik, hogy alaptalan a klasszikus gondolkodás egyik alapfeltételezése, az amely szerint az egyén kivételes helyzetben van, mert minden ismeret kiindulópontja az egyén belső tapasztalata (érzékletei, észleletei), amelyhez csakis ő maga férhet hozzá. A klasszikus felfogás szerint a jelentések világához a külső

[132] 1906-ban írt egy tanulmányt Wilhelm Wundt *Völkerpsychologie* című munkájáról, amelyben a gesztuselmélet is található (The Imagination in Wundt's Treatment of Myth and Religion, *Psychological Bulletin,* III 11906], 393-399.)

[133] Mead Darwin és Wundt gesztus-felfogásának összehasonlítása során azt írta, hogy ez utóbbi szerint „a gesztusok nem az érzelmek kifejezésének funkcióját töltik be". (PÉT 57.) Wundt valójában közlés és kifejezés között tett különbséget, Darwinnal szemben azt hangsúlyozta, hogy a gesztus nem közlési *(Mitteilung)* funkcióval rendelkezik, de kifejez *(Ausdruck, Äuserung).* „A gesztus elsősorban és eredetileg érzelemkifejezés ...". Wundt, Wilhelm: *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythen und Sitté* (1900), Stuttgart: Alfred Kröner, 1921,1. kötet, 253.

[134] Lásd i. m. 253-254.

megfigyelők mindig csak töredékesen, az átélő egyén beszámolói alapján férhetnek hozzá. A jelentés objektivitásának feltevése éppenséggel a külső megfigyelőt privilegizálja — ő és csakis ő az, aki képes arra, hogy mind az első egyén gesztusát, mind a másik reakcióját, mind a cselekvés ebből következő módosulását észlelje. Minden egyes cselekvő csak a jelentést alkotó összefüggés egyik részének van a birtokában: észleli a másik gesztusát, reakcióját, és ahhoz igazítja viselkedését, de azt, ami maga a jelentés, az egyik gesztusának és a másik reakciójának az összefüggése, csakis az 'látja', aki a két egyedet (pl. a két marakodó kutyát) megfigyeli. Ez tiszta behaviorizmus lenne. Éppenséggel a tudat az, ami kimarad az egész mechanizmusból.

Mint azt Mead világosan látta, a probléma az volt, hogy a jelentés 'egyik fele' a gesztust produkáló egyén, a 'másik fele' a reagáló egyén birtokában van. Lehetséges-e a gesztus és a rá való reakció 'egyesítése'? Mead azzal tette meg a tudat felé irányuló lépést, hogy feltételezte: van olyan gesztus, amelyre az egyén ugyanúgy reagál, mint partnere, ez pedig a vokális gesztus.[135] A vokális gesztus fogalmának bevezetése valóban megnyitotta az utat a tudat felé: „... a vokális gesztus használata révén szüntelenül előidézzük magunkban azokat a reakciókat, amelyeket más személyekből váltunk ki, s így mások attitűdjeit átvisszük saját magatartásunkra." (PÉT 89.) A vokális gesztus jelentéshordozó szimbólummá válik, mert a gesztust produkálóban is ugyanazt a reakciót váltja ki, mint abban, aki a gesztus címzettje. A társ jelenléte fontos, mert az ő reakciója a minta a vokális gesztust produkáló cselekvő reakciója számára. Az idézetben is említett attitűdátvétel a reakciók hasonló voltát jelenti, nem pedig valamiféle lelki' kapcsolatot a két cselekvő között. A jelentéshordozó szimbólum kialakulásának magyarázatában ez az attitűdátvétel (és a reakciók belőle következő azonossága) a kulcsmozzanat.

A jelentés tehát csak a másik, a társ révén válik hozzáférhetővé. Minthogy a jelentés a reflexív tudat alapja, és a jelentés a társas cselekvésből származik, azaz a magányos tudat képtelen lenne jelentéseket létrehozni és felfogni, a magányos tudat nem is lenne tudat, mert jelentések híján nem lenne képes gondolkodni. Ez Mead elméletében az a mozzanat, amely teljes szakítást jelentett azzal az európai hagyománnyal, amely éppenséggel a magányos tudathoz rendelte a gondolkodást. Az attitűdátvétel fogalma kapcsolja össze Meadnél a jelentés elméletét és a később érintendő személyiségelméletet.

Az eredetileg objektív jelentés (a másik reakciója a mi gesztusunkra) az attitűdátvétel révén válik számunkra is hozzáférhetővé. Mead átsiklik az attitűdátvétel (amely az általa leírt mechanizmussal rekonstruálható) és a szimbólumhasználat közötti különbségen (ez utóbbi ugyanis valamely tárgy, esemény nyelvi reprezentációját, valamely objektív tényállás állítását, kétségbevonását is jelenti, vagyis önmagában az attitűdátvételből nem vezethető le). De Mead a maga elé tűzött fő feladatot teljesítette: a társas viselkedésből rekonstruálta a (mimetikus) tudatot anélkül, hogy valami eleve meglevő belső világhoz kellett volna folyamodnia. Ehhez képest az, hogy a propozicionális nyelvet használó tudat rekonstrukciója hiányzik vagy töredékes, a nyitva hagyott, de elvileg talán megoldható feladatok közé sorolható.

Az, hogy Mead a tudat felépülésének rekonstrukciójában a gesztusokból indult ki, azt eredményezte, hogy társadalom- és cselekvésfilozófiájában a kommunikáció kérdése került a középpontba. Nála a tudat alapvetően kommunikatív jelenség volt, központjában a jelentés, a kommunikáció egyik alapmozzanata állt. A Mead által elképzelt kommunikáció mindig valamilyen cselekvéshez kapcsolódott. Mint pragmatikus filo-

[135] A vokális gesztus kitüntetett szerepét a modern kutatás is elismeri. Lásd Donald, Merlin: *Az emberi gondolkodás eredete* (fordította: Kárpáti Eszter), Budapest: Osiris, 2001,165. sk.

zófus, a megismerést, a gondolkodást nem szemlélődésként gondolta el. A gondolkodás mindig problémamegoldás, a problémák pedig cselekvési szituációkban keletkeznek, a társas cselekvés kommunikációt kíván, a tudatosság és kommunikáció pedig mindig elválaszthatatlan. „A magam részéről a másik egyénben való részvétellel járó kommunikációt tekintem az ember társadalmi szervezete alapjának.“ (PÉT 318.)

Mead pragmatista jelentéselméletének komoly filozófiai következményei voltak. Ha a jelentés társas természetű, ebből az következik, hogy a világ, amely jelentések világa (a jelentéseké, mert az emberi gondolkodás a jelentéseken végrehajtott operációkkal azonos) ugyancsak közös világ. Ez a közös világ megkérdőjelezetlenül adott, éspedig nem az egyén, hanem a csoport perspektívájából.[136] Mint filozófiai előadásaiban kifejtette, minden megismerés — természetesen a tudományos megismerés is — mindig ebben a megkérdőjelezetlen világban, annak szükségszerű feltételezése mellett megy végbe. A megismerés kiindulópontját az elfogadott közös világ és az egyedi, egyszeri egyéni tapasztalat összeütközése alkotja.

„Vannak egyének, akik tapasztalatában elkerülhetetlenül megjelenik ez a probléma, minthogy annak, ami problematikus, az a természete, hogy abban, ami problematikus, összeütközésbe kerül közös világunkkal, s arról, ami akármilyen kismértékben is nincs a helyén a nyilvános világban, az egyén, aki hallotta, látta vagy érezte ezt, nem mondhat mást, mint hogy látta, hallotta és érezte“ [vagyis csakis a tapasztalatára hivatkozhat]. (PA 33.)

Meadnél tehát a megismerés — a jelentések kollektív természetének feltételezése ellenére — nem olvadt fel valamiféle elképzelt közös tudatban. Individualista maradt annyiban, hogy a világ problematizálása egyének tevékenysége révén történik. Természetesen a problematizálás feltételezi a megkérdőjelezetlen közös jelentések létét is, amelyek a problematizált világszelet hátterét és így a cselekvés feltételét képezik. Az idézet második része arra utalt, hogy a problémamegoldás (az észlelés) mindaddig nem éri el a tudás státusát, ameddig a javasolt megoldás nem tesz szert a közös, nyilvános *(public)* tudás státusára (nem épül be a tudományos tapasztalatok tárházába).[137]

A pozitivisták tudásfelfogásától a Meadé tehát két vonatkozásban is különbözött: egyrészt a megismerés nála egy problematikus szituáció egyéni *aktivitást* is feltételező megoldását jelentette, másrészt viszont az ismeret megbízhatóságát, elfogadhatóságát mégsem az egyén megismerési aktusa (észlelése), hanem csak közös tudássá válása garantálta.

„Amennyiben a tudományos technika mezején belül és a belőle adódó következtetések körében maradunk, nyilvánvalóan megengedhetetlen, hogy a valóságot az egyedi tapasztalat terminusaiban oldjuk fel, mint teszi a fenomenalista vagy pozitivista, hiszen az egyén tapasztalatának megkülönböztető jegyei és meghatározottsága függnek a világhoz való különös viszonyától ...“. (PA35.)

[136] Meaci számára tehát a jelentések interszubjektív volta nem okozott olyan problémát, mint a weimari szociológiáról szóló fejezetben elemzett fenomenológus Alfred Schütz számára.

[137] Ez a feltevés természetesen problémákat is felvetett. Ha a problémamegoldás során megszerzett egyéni tapasztalat azáltal válik elfogadhatóvá — a tudomány esetében: igazzá -, hogy a közös világ része lesz, akkor ezzel a közös világ mint tudás igaz, a tévedés pedig mindig az egyén tévedése. Ez elfogadható leírása a közös világok belső perspektívájának, amelyek megbélyegzik az elhajlókat. Mead találóan írja a tudományról: „A tudós beállítottságát ... teljesen kielégíti, ha a téves tartalmat a hibázó ember elméjében lokalizálja.“ (PA 38.) Nem foglalkozott viszont Mead azzal a lehetőséggel, hogy a közös és nyilvános tudás is tévesnek bizonyulhat.

Mead álláspontja középutas. Elvetette mind az egyedi megfigyelő észleléseinek bizonyosságára építő pozitivista metodológiát, mind a berlini mestere, Dilthey által előnyben részesített megértő megközelítést is. Elutasította a hagyományos introspektív, a tudat privilegizált voltát állító megértő módszertant, helyette a megfigyelés fontosságát hangsúlyozta, de rehabilitálta a jelentés és a tudat fogalmát. Feltételezte a jelentések közös voltát, s ezzel rámutatott egyfelől az előfeltevésmentes megfigyelés lehetetlenségére, másfelől a jelentések közös világának az új ismeret megszerzésében játszott szerepére. Kiemelte az egyéni tapasztalat fontosságát a tudás megújításában. Természettudományos pszichológus volt, de a humán világ jellegzetes sajátosságait sem tagadta meg. Mead jelentés- és tudatelmélete társadalomfilozófiailag is jelentős. Mint jó pragmatista, harmadik utat kínált a hagyományos individualista és kollektivista-holista társadalomfilozófiák között. Igaz ugyan, hogy nála is a csoport volt a kiindulópont, mint a kollektivistáknál, de a csoportot mint egymással interakcióban lévő egyedeket értelmezte.

A személyiség és szerkezete

Meadnek a társas világ szerveződésére vonatkozó részletesebb fejtegetései az én *(self)* elemzésétől indultak ki. A jelentéssel és gesztussal kapcsolatos gondolatokból ugyanis az következett, hogy nem létezhet közvetlen én-tapasztalat. A magányos elme nem láthatná önmagát sem.[138] A kérdés tehát az volt, hogy miképpen rekonstruálható az én-tapasztalat társadalmi kialakulása, és hogyan vezethető le belőle a reflektív én empirikus valósága. Mead fontos, bár eléggé vázlatosan kifejtett belátása az volt, hogy az én konstrukciója többlépcsős folyamat. Ennek a kiindulását az attitűdátvétel már említett fogalma képezte. Az attitűdátvétel gesztusok, jelentések és viselkedési diszpozíciók átvétele, de egyben annak a lehetőségét is megteremti, hogy az egyén önmagát mások perspektívájából (mások attitűdjeinek a szemszögéből) lássa. A személyiség alakulásának részletesebb magyarázatában Mead két modellt mutatott be. Szembeállította egymással a gyermeki játékot (*play* — a magyar fordításban 'szerep-játék') és a csapatsportokban használt értelemben vett játékot *game* — a magyar fordításban 'szabályozó-játék'). (PÉT 191 sk.)

A *play* esetében olyasféle gyermeki játékokról van szó, ahol a résztvevők határozott, kötelezettségekkel és jogokkal járó szerepeket vesznek fel, ezeket szükség szerint váltogatva (boltos, vevő, orvos stb.). Itt is attitűdátvételről van szó, de ezek az attitűdök már bonyolultabb rendszerekbe szerveződnek: ezek a szerepek. Mead félreértésre alkalmat adó módon szinte csak arról beszélt, hogy a gyermek önmagával is játszik, és egymás után különböző szerepekben képes megszólalni. A szöveg előadásjellegéből következően itt töredékes. Nem szól arról hogy a gyermek számára ki szolgál modellül, hogyan tanulja szerepeit. Az érvelést úgy lehet kiegészíteni, hogy e játék során az egyén specifikus szerepkapcsolatokba kerül, elsajátítja az e szerepekhez kapcsolódó elvárásokat egy mintaadó másik (a gyermek esetében a szülő) segítségével, és ezáltal idővel arra is képes lesz, hogy szerepet (és ezzel viselkedési mintát) váltson. Ezen a szinten az én tehát mint szerepek összessége szerveződik meg.

A *game* modelljéről Meadnek lényegesen több mondanivalója volt. Példaként a Magyarországon kevéssé ismert baseball-játékra utalt, amelyben „...a gyermekeknek ren-

[138] „Az egyén nem közvetlenül, csupán közvetve tapasztalja önmagát mint olyat, ugyanazon társadalmi csoport egyes tagjainak specifikus szemszögéből, vagy pedig annak a társadalmi csoportnak mint egésznek általános szemszögéből, amelyhez ő maga is tartozik. ... Csakis azáltal válik önmaga számára objektummá, hogy fölveszi más egyének őiránta mutatott attitűdjeit ...". (PÉT 177.)

delkeznie kell a játékban részes valamennyi többi gyermek attitűdjével. A játékban résztvevő többiek attitűdje, amelyet az adott gyermek felvesz, valamiféle egységbe szerveződik, és ez a szervezettség szabályozza az egyén reakcióját." (PÉT 196.) Az egyénnek viselkedését a játék minden pillanatában ahhoz kell igazítania, hogy a többiek hogyan viselkednek (a játék a résztvevők szigorú szabályokhoz igazodó, koordinált mozgását kívánja meg, nem hasonlít a jobban ismert labdajátékokra). Mead megint csak elmulasztotta annak kifejtését, hogy itt nem egyszerűen minden egyes partner viselkedésére kell külön-külön reagálni, hanem arra az egész szituációra, amely a partnerek (és a cselekvő egyén) viselkedéséből kialakul. Mead számára az igazi problémát ennek a magyarázata jelentette, erre utalt a Valamiféle egység' kifejezéssel.

A társas egységet az egyén számára az 'általános másik' testesíti meg. (PÉT 197.) Az egység a komplex együttműködés, a cselekvés közösségi ellenőrzésének a feltétele. Mint írja:

„...a szervezett emberi társadalom komplex együttműködő folyamatai, tevékenységei és intézményes működése szintén csak annyiban lehetségesek, amennyiben valamennyi abban résztvevő, vagy azon társadalomhoz tartozó egyén át tudja venni valamennyi többi hasonló egyén általános attitűdjét e folyamatok, tevékenységek és intézményes működés, valamint az ezek során létre hozott tapasztalati összefüggések és kölcsönhatások társadalmi egészének viszonylatában — s ennek megfelelően tudja irányítani viselkedését." (PÉT 198.)

Más szavakkal: Mead, úgy tűnik, felismerte, hogy a konkrét, helyzethez és partikuláris szerepekhez kötött normatív elvárások a társadalom működését csak egy meglehetősen alacsony szinten biztosítják. Ez még akkor is így van, ha a társadalom tagjai elsajátítják azt a képességet, hogy szerepet váltsanak, hogy egy adott szerepviselkedésből a kiegészítő szerep viselkedésre váltsanak (ahogy a gyerek teszi a *play* során). Mead állítása szerint valamiképpen el kell sajátítani azt a képességet is, hogy az egyén általánosított elvárásokat és viselkedésmintákat alakítson ki.

Ezek az általánosított elvárások — könnyen belátható — többek közt morális elvárások: nem konkrét, egyedi parancsok, hanem erkölcsi elvek. Az általánosított másik a társadalom, illetve a lelkiismeret hangja is, a társadalmat mint morális személyt képviseli. Az általánosított másik az 'össztársadalmat' reprezentálja az egyén pszichés szerkezetében, és ez az általánosított másik az, amelyik lehetővé teszi az én integrációját is egy, a konkrét szerepviselkedés feletti szinten. Az én a meadi gondolatvilágban csak társadalmi én lehet. Az 'általánosított másik' feltevése miatt a meadi elméletben értelmetlenné válik az egyén-társadalom kapcsolatának régi dilemmája. Nála a társadalmi integráció az egyéni személyiségfejlődés feltételévé válik — azzal a hallgatólagos feltételezéssel, hogy a társadalomban nincsenek olyan végleges ellentétek, amelyek valószínűtlenné tennék a valóban általános 'általánosított másik' létrejöttét, hogy valóban lehetséges a jelentések tényleges és nemcsak illuzórikus univerzalitása. Mead elméletében nincs hely a hatalom, a kibékíthetetlen érdekellentétek és a végleges konfliktusok számára. Úgy vélte, hogy az erkölcsi és társadalmi rend feszültségeit a pragmatista problémamegoldás mintájára lehet megoldani.

Mead 'játékelmélete' a társadalmi integrációnak és szabályozásnak a kortársi szociológiában szokásosnál finomabb és érzékenyebb elemzésére adott *volna* lehetőséget (így például használható lett *volna* a — később elemzendő — meglehetősen egyszerű feltevésekkel dolgozó kortárs chicagói dezorganizációs elmélet működőképesebbé tételére), de ezt a lehetőséget akkor senki nem használta ki. Mead az akkori szociológiában szokásosnál sokkal összetettebben tudta *volna* elemezni a normatív rend problémáit. Az ál-

talánosított elvárások problémája közvetlenül elvezethet például ahhoz a kérdéshez, hogy mi a forrása a normatív rendben megfigyelhető általánosító kényszernek, annak a tendenciának, hogy az előírásokat általánosan kötelező szabályként fogalmazzák meg. Mead ezt kicsit naiv módon magától értetődőnek tekintette, holott ez a társadalomfilozófia egyik legfogósabb problémája.

Maga Mead sem használta ki a szabályok természetére vonatkozó belátásainak szociológiai lehetőségeit. Ennek egyik oka az volt, hogy inkább érdekelték a kérdésből levonható morálfilozófiai tanulságok. A másik ok az volt, hogy a különbségtételt inkább én-pszichológiai szempontból kívánta kiaknázni. A 'játékok' ugyanis az én fejlődésének két szakaszát jelentik.

> „Az első szakaszban az egyén énjét egyszerűen csak más egyének vele és egymással szembeni attitűdjeinek megszervezése alkotja, azoknak a specifikus társadalmi cselekvéseknek a keretében, amelyekben jómaga is részt vesz a többiekkel együtt. A második szakaszban azonban, az egyén énje teljes kifejlődésének szakaszában, az ént nemcsak ezeknek a specifikus egyéni attitűdöknek, hanem a társadalmi attitűdöknek a megszervezése alkotja, amelyek az általános másik, vagy azon egész társadalmi csoport sajátjai, amelyhez tartozik." (PÉT 202.)

A kétféle játék tehát az én fejlődésének két szakasza, s érett személyiségről csak a második esetben beszélhetünk. Mead túljutott a 'tükör-én' metaforán, amelyben megoldatlan maradt, miként lehetséges egységes én, ha oly sok tükörben látja önmagát. Nála a társadalmi differenciálódás nem akadálya, ellenkezőleg: előfeltétele az énfejlődés végbemenetelének.

Mead számára egyértelmű volt, hogy az én, a tudat nem valamiféle az objektív világgal szembeállított és attól minőségében különböző (belső) realitás.

> „Az én nem annyira szubsztancia, mint inkább folyamat, amelyben a gesztusok révén történő érintkezés szerves formában internalizálódott. Ez a folyamat nem önmagáért létezik, hanem csupán egyik szakasza annak az egész társadalmi szervezetnek, amelynek az egyén is része." (PÉT 227.)

Ezen a ponton azonban a következő kérdést kell felvetni: az én ezek szerint nem lenne semmi más, mint a társas kapcsolatok valamiféle megszerveződése az egyének pszichés szintjén, a „társadalmi vagy csoport viselkedés általános rendszeres mintájának egyéni tükröződése"? (PÉT 202.) Mead, a klasszikus példákon nevelkedett filozófus óvakodott attól, hogy teljes mértékben elfogadja ezt az álláspontot. Ebben az esetben érthetetlen lenne ugyanis az egyén önállósága, például az a már említett szerep, amelyet az egyéni tapasztalás az ismeretek megújításában játszik. A megoldást az én kétféle alakja, megszerveződése között már William Jamesnél megtalálható, de Mead által radikálisan átértelmezett megkülönböztetés hozta meg: az én egyfelől cselekvő, alany, angolul *I* (a magyar fordításban 'reaktív én'), másfelől cselekvés vagy befolyás tárgya, angolul *me* (a magyar fordításban 'felépített én'). Szigorúan véve az *I* és a *me* nem az én alkotórészei, nem az én strukturálisan (fiziológiai vagy pszichológiai funkciók szerint) elkülöníthető egységei. Pontosabb azt mondani, hogy — mint látni fogjuk — ezek az én időbeli aspektusai: az *I* a mindenkori jelen, a *me* az állandóan keletkező múlt.

Az én két aspektusa merőben különböző szerepet játszik a cselekvés magyarázatában. A *me* esete a kevésbé bonyolult: ő a társadalmilag konstituált személyiség. „A felépített én az attitűdjeinkben jelenlevő közösség meghatározott szervezettségét képviseli...". (PÉT 226.) Eredetét a társadalomban kell keresni.

> „A 'felépített én' az egyén válasza saját beszédére. Ez a 'felépített én' nem valami korai képződmény, amelyet aztán a többi ember testébe vetítünk és helyezünk, hogy megadjuk nekik az emberi élet teljességét. Ellenkezőleg, a társadalmi tárgyak mezejéről hozzuk be a belső tapasztalatnak nevezett formátlan, szervezetlen mezőbe." (MSW 140.)

A *me* a morális személyiség, a szerepviselkedés embere, aki egyrészt a számos 'jelentős másikhoz', szereppartnereihez, másrészt az 'általános másikhoz', a közös morális elvekhez igazodik. A szerepátvétel és az 'általános másik' internalizálása teszi érthetővé, hogy az ember képes önmagát tárggyá tenni. Azért vagyok képes másoktól átvett attitűdjeimre, szerepeimre, a bennem levő 'általánosított másikra' reflektálni, mert ezek társas, 'külső' eredetűek. A *me* tudat abban az értelemben, hogy az én önmagának tudatában van. A me a morális lelkiismeretvizsgálat tárgya. A *me* az emberi reflexivitás alapja: annyiban vagyok képes a saját cselekvésemet vizsgálat és további reakciók tárgyává tenni, amennyiben azt mások szemével, mintegy 'kívülről' láthatom. A *me* értelemszerűen társas tudat, és csak az lehet.[139]

Ha az ember csak *me* lenne, azt a kérdést kellene feltennünk, hogy vajon az ember csak reaktív automata, a közösség elvárásainak hű teljesítője-e. A *me*-re redukált ember éppen arra nem lenne képes, ami Mead pszichológiai elmélkedéseinek a kiindulópontját jelentette: a problémamegoldásra. Mead (és a pragmatisták) szerint a gondolkodás, a pszichikum a problémamegoldó cselekvés funkcionális eleme. Márpedig a problémamegoldás mindig valami újítás. A személyiségpszichológia szintjén a nehézségből a kiutat az *I* fogalmának a bevezetése jelentette.

Mead szerint a viselkedésben mindig van valami előreláthatatlan újdonság. A szituációra reagáló egyén magatartását — mondta — a többiek reakciói befolyásolták.

> „Saját magát a csoport egyik vagy másik egyéni tagja szemszögéből látja. Mindezek az egyének, egymással összefüggésben, bizonyos ént kölcsönöznek neki. Mármost, mit fog tenni? Nem tudja, de senki más sincsen, aki tudná. ... A reaktív én *(I),* mint reakció erre a szituációra, bizonytalan, szemben a felépített énnel *(me),* amely részese az adott személy felvett attitűdjeinek." (PÉT 224.)

Az *I* maga semmi más, mint a személyiségnek ez a reakcióképessége, amely Mead szerint nem redukálható arra, hogy az ingerre a cselekvő mechanikusan kiválasztja repertoárjából a megfelelő válaszreakciót. Mead szerint az emberi cselekvés kreatív jellegű: „A reaktív én (*I*) biztosítja a szabadság, a kezdeményezés érzetét." (PÉT 226) A szabadságot Mead itt determinálatlanságként értelmezte: „... a reaktív én olyasmi, ami merőben kiszámíthatatlan." (PÉT 227.) Az újítás abban a résben lakik, amely elválasztja a cselekvés pillanatát attól, amikor a cselekvő magában is tudatosítja cselekvését. Az *I* létezése pillanatnyi: azonos a reakcióval. „A reaktív én *(I)* az emlékezetben van szüntelenül jelen az élményben. ... A reaktív én az, ami egy másodperccel ezelőtt voltunk, azaz a felépített én *(me)* reaktív énje." (PÉT 222.) Ez az emlék azonban folyamatosan a *me* részévé válik, a tudatosított reakció már *me.* Ahogy magunkat megtapasztaljuk, az már szükségképpen *me.* „A reaktív én bevitele az élménybe legtöbb tudatos élményünk egyik problémája; a reaktív én nem közvetlenül adott az élményben." (PÉT 222-223.) Szigorúan véve tehát az *I* tudattalan, mert a tudatosság eleve *me.* Az *I* nem a tudat vala-

[139] Ez természetesen erősen különbözik az európai hagyomány szemléletétől, amely a reflexivitást éppen a belső tapasztalásból, az egyén önmagához való, privilegizált viszonyából vezette le. Mint látni fogjuk, Mead szerint az én, amennyiben függetlenül a környező társadalomtól, önállóan reagál arra, éppenséggel erre a reflexivitásra képtelen.

miféle strukturális eleme, elkülöníthető alkotórésze. Az *I* alapvetően a cselekvés időbeliségében ragadható meg.

Mead felfogása szerint potenciálisan minden cselekvés újító jellegű, mert a cselekvő reakciói nem jósolhatok meg pontosan. Ez a megközelítés távol állt a kortárs amerikai szociológiai szemlélettől. Ez utóbbi az újítás forrását két tényezőben látta. Újítás következhet be, ha az egyén több kultúrában is részes, s így olyan perspektívából szemléli az eseményeket, amely idegen mindegyik kultúra belső perspektívájától.[140] De újítást eredményezhet az is, ha a kulturális bizonyosságok az objektív változások miatt eltűnnek, s így maga a személyiség is megrendül. Ezt fogalmazta meg a chicagói iskola a dezorganizáció fogalmában. Mead terminusaiban mindkét esetben arról lenne szó, hogy nincs eléggé szilárd *me.*

Meadnek az 7-ról szóló fejtegetéseiben van valami rejtelmesség, egy árnyalatnyi irracionalizmus. Láttuk, hogy a tudat tényét a társadalomból magyarázta. A hátsó ajtón nem hozhatta vissza az európai filozófia értelmében vett eredeti tudatosságot mint elemi tényt, amelyből az emberi gondolkodásra vonatkozó reflexió kiindulhat. Nem is hozta vissza, mert az 7 hozzáférhetetlen. Az 7 reagál, de mint ilyen nem tudatosítható, „nem közvetlenül adott az élményben." (PÉT 223.) A reakció csak az emlékezetben férhető hozzá, éppen mint *me.* „Az emlékezetben élő reaktív én *(I)* tehát az elmúlt pillanat, perc vagy nap szóvivőjeként van jelen. Ebben az adott formájában felépített én *(me),* de olyan felépített én, amely korábban reaktív én volt." (PÉT 222.)[141] Az 7 feltételezése talán szükségszerű, mert nélküle az emberi viselkedés spontaneitását és újszerűségét nem magyarázhatjuk meg.[142] De bármennyire is szükségünk van az 7 feltételezésére, az csak következményeiben ragadható meg. Az 7 megfigyelhetetlen. Mondhatjuk azt, hogy 7 és *me* szembenállásában az emberi létezés időbelisége ragadható meg. Nem alaptalan tehát, hogy Mead egyik írásában az 7-t Kant transzcendentális ego-jához hasonlította.

> „A 'reaktív én' ezért egyáltalán nem létezhet mint a tudat tárgya, hanem belső tapasztalatunk társalgásos jellege, a saját beszédünkre adott válasz maga feltételez egy 'reaktív ént' a színfalak mögött, aki válaszol a tudatban felmerülő gesztusokra, szimbólumokra. A 'reaktív én' Kant transzcendentális énje ...". (MSW 141.)

Az *I* létét tehát fel kell tételeznünk, hogy a cselekvés mindig várható újdonságát megmagyarázzuk. Az *I* ugyanakkor nem lehet empirikus tudományos leírás tárgya sem (mert akkor már *me),* de szükségszerű feltevés — ezért transzcendentális. Ha az *I* létét nem tételeznénk fel, a *me* is értelmezhetetlen lenne.

[140] Ezt fejtette ki Simmel nyomán Park a marginális ember rajzában. „A marginális ember a személyiség egyik típusa, amely olyan helyeken és időben jelenik meg, ahol és amikor új népek és kultúrák keletkeznek a fajok és kultúrák konfliktusából. A sors, amely arra kárhoztatta, hogy egy időben két világban éljen, ugyanakkor arra is rákényszeríti, hogy azokkal a világokkal szemben, amelyekben él, a kozmopolita és az idegen szerepét vegye fel." Park, Robert E.: Cultural Conflict and the Marginal Man, in: Park, Robert E.: *Race and Culture. Essays in the Sociology of Contemporary Man,* New York: The Free Press, 1950, 375-376.

[141] *I* és *me* meadi megkülönböztetésének semmi köze nincs például sem az Es és *Ich,* sem az *Ich* és *Über-Ich* freudi megkülönböztetéséhez — mert az *I* spontán ugyan, de nem ösztöntendencia. Ellenkezőleg: az *I* reakciói mindig tudatosulnak, de mindig csak utólag. A *me* felépített ugyan, de nem cenzorként működik.

[142] Mead a csoporttal szolidáris *me,* a felépített én értékeivel szembeállította „azokat az értékeket, amelyek nem annyira a felépített énhez, mint inkább a reaktív énhez kapcsolódnak, amelyek a művész, a feltaláló, a felfedezést tevő tudós közvetlen attitűdjében és általában a reaktív én előre kiszámíthatatlan cselekvésében találhatók, ami együtt jár a társadalom, ennélfogva a társadalomhoz tartozó felépített én újjászervezésével." (PÉT 271.)

A kommunikáció társadalma

Amilyen bonyolult és eredeti volt Mead felfogása a tudatosság és az emberi személyiség természetéről, annyira egyszerű volt társadalomképe. Ennek a társadalomképnek a központi mozzanata — mint már említettük — a kommunikáció volt. A társadalomszerveződés alapfeltétele „közös vagy társadalmi jelentések rendszerének a léte“, vagyis egy közös 'beszéduniverzum' *(universe of discourse)* kialakulása. (PÉT 199.) Ebből egy ideális társadalom képe következett.

> „Az ember társadalmi eszménye — az emberiség társadalmi haladásának ideális, végső célja — olyan univerzális emberi társadalom megvalósítása, amelyben minden egyén a tökélyig fejlesztett társadalmi intelligenciával rendelkeznék, s így minden társadalmi jelentés egyformán tükröződnék egyéni tudatukban; így bármely egyén cselekvésének és gesztusainak jelentése ... azonos lenne minden más egyén számára, aki reagál azokra.“ (PÉT 389.)[143]

Bár mint normatív ideál, Mead 'univerzális emberi társadalma' inspiráló lehetett, mint társadalomelemző fogalmi eszköz nem volt különösebben sokra használható. Az 'univerzális emberi társadalom' eszménye felfogható azonban úgy is, mint egy eljárás alapelveinek a körvonalazása — ahogy ezt Mead is tette egyik utolsó írásában. Itt a 'beszéduniverzumra' mint a konfliktusmegoldás eszközére helyezte a hangsúlyt. A racionális eljárás — mondta — „... különböző mértékben elvonatkoztat a társadalom aktuális struktúrájától.... Olyan társadalmi rend, amely magában foglalja az összes racionális lényt, aki akármilyen módon része lehet annak a szituációnak, amelyre a gondolkodás irányul. Ideális világot állít fel, nem a létező dolgok, hanem a helyes módszer világát.“ (MSW 404.) Az eszmény tehát azt a mércét adná meg, amelynek segítségével a konfliktusba került partnerek igényei és követelései megítélhetők. A 'helyes módszer' kifejezés azonban értelmezhető szűkebben, a tudományra vonatkozóan is. A tudományok egységét nem valamiféle közös doktrínában, átfogó filozófiai szintézisben, hanem a kommunikáció egyetemességében találta meg. A társadalom egységessége és a tudományok egysége Meadnél egymást kiegészítő feltevések, mindkettő a kommunikáció potenciális egyetemességéből vezethető le.

Meadnek nem voltak meg az elméleti eszközei sem a hatalom, sem az egyenlőtlenség, a javak egyenlőtlen elosztása elemzéséhez. Ha kasztról, tömegről vagy osztályról beszélt,[144] fejtegetései nem nagyon lépték túl a jóindulatú általánosságok szintjét. A társadalmi ellenőrzésnek (a chicagói szociológusok között nagy népszerűségnek örvendő) fogalmát Mead a kommunikációból vezette le. Az attitűdátvétel, a másik szerepének átvétele bizonyos szempontból ellenőrzés, az én saját reakciójának az ellenőrzése. Mead ezt általánosította társadalmi ellenőrzéssé. Amennyiben az attitűdátvétel az egyéni személyiség konstitúciójának feltétele (és láttuk, hogy Mead szerint az), akkor az ezúton megvalósuló társadalmi ellenőrzés is az.

[143] Mead az emberi társadalomban két 'univerzális formát' ismert fel: a vallást (a felebaráti szeretetet) és a cserét. A csere egyetemessége abban mutatkozik meg, hogy a cserélő egyén más szükségletét elégíti ki, éspedig nem egy konkrét másikét (például a gyermekéét), hanem bárkiét (akivel éppen cserél). Az anonim csere-partner az igazi 'általános másik', ahogy a felebaráti szeretet tárgya is az (hiszen e szeretet nem egy konkrét személy iránti partikuláris érzelem). Mead mindebből azt a következtetést vonta le, hogy a vallási felebaráti szeretet és a csere is egy alapvető általánosságra utal: a kommunikáció általánosságára, amely mindkettő alapjául szolgál. (PÉT 325.) A kommunikáció „az a közeg, amelynek révén egy én-tudatos társadalomban megvalósíthatók az együttműködésre alapozott tevékenységek.“ (PÉT 326.)

[144] Például Mead, George H.: *The Individual and the Social Self* (edited by Dávid L. Miller), Chicago: The University of Chicago Press, 1982, 86-88.

„Következésképpen, a társadalmi ellenőrzés, amelytől távol áll a szándék, hogy elfojtsa az ember kibontakozását, vagy eltörölje ön-tudatos egyéniségét, éppen ellenkezőleg, valójában ennek az egyéniségnek alkotóeleme és visszavonhatatlanul összefonódott azzal. Az egyén ugyanis annyiban az, ami: tudatos és egyéni személyiség, amennyiben a társadalom tagja, részt vesz az élmény és cselekvés társadalmi folyamatában és ennek során magatartása társadalmilag szabályozott." (PÉT 321.)

A társadalmi folyamat ilyen felfogása nemcsak az aszimmetrikus ellenőrzés, azaz a hatalom megragadására volt alkalmatlan, hanem a Mead szociológus kollegáit annyira érdeklő társadalmi dezorganizáció értelmezésére is. Mead a társadalmi intézmények és a személyiségfejlődés közti összefüggést hangsúlyozva (ami elméletének egyik sarokköve) nem tért ki például az intézmények és az emberek közti konfliktus lehetőségére. „A társadalom intézményei tehát a csoport- vagy társadalmi cselekvés szervezett megnyilvánulásai, amelyek szervezete lehetővé teszi, hogy a társadalom egyes tagjai megfelelően és társadalmi vonatkozásban cselekedhessenek, mert átveszik a többieknek ezekkel a tevékenységekkel szembeni attitűdjét." Semmiféle szükségszerű vagy elkerülhetetlen ok sem indokolja szerinte, hogy miért kellene a társadalmi intézményeknek zsarnokiaknak vagy mereven konzervatívaknak lenniük: „... miért ne lehetnének inkább ... rugalmasak és haladó szelleműek, miért ne ösztönözhetnék az egyéniség kibontakozását, ahelyett, hogy elleneznék azt." (PÉT 329.)

A meadi elmélet a konformizmus dicséretének is tűnhet: a személyiség fejlődését a csoportmintákhoz való alkalmazkodásból vezette le, az ön- és én-tudatosságot a kollektív tevékenység következményének tartotta. Mead személyes életfilozófiájától bizonyosan távol állt az örökké lázadó, nonkonformista magatartás. Elméletében (minthogy az individuális ész szuverenitását aláásta) egyetlen lehetőség nyílt a kritika megalapozására: a szűkebb csoport véleményeitől és ideáljaitól a tágabb, egyetemesebb csoportvéleményekhez való fellebbezés.

„Az egész közösség helytelenítésére csakis akkor reagálhatunk elutasítóan, ha egy magasabb rendű közösséget hozunk létre, amely bizonyos értelemben 'leszavazza' az előbbi közösséget. Valaki elérhet egy pontra, amikor szembeszáll az őt körülvevő egész világgal: egymaga kiáll a világ ellen. Ehhez azonban az ésszerűség hangján kell szólnia önmagához. Meg kell értenie és egyesítenie kell önmagában a múlt meg a jövő hangjait. Ez az egyetlen mód arra, hogy az én olyan véleményt alakítson ki, amely több a közösség véleményénél." (PÉT 214.)

Mead a szociológiatörténetben sajátos helyet foglalt el. A szociológusokkal való kapcsolata felületes volt. Nem volt a kortárs 'chicagói iskola' tagja. Az 1920-as évek fellendülő, de elméletileg nem túl igényes szociológiája nem tudta mire használni Meadet. Az 1930-as évek végétől azonban, a Mead által nem használt szimbolikus interakcionista címke felhasználásával megindult a meadi elmélet beépítése a szociológiába. Ebben a fő szerepet Herbert Blumer játszotta (erről később szólunk). Ennek eredményeképpen ma Mead olyan amerikai klasszikusnak számít, akit — kétségtelen túlzással - Weber és Durkheim mellé lehet állítani.

Mead elmélete minden tekintetben különbözött a kortárs szociológusok által művelt 'elmélettől': míg azok szótárak és a legkülönbözőbb helyről származó ismeretek laza rendbe szervezett kompendiumai voltak (s ritka kivétel volt, hogy e kompendiumok elemei közül valami túlélte alkotóját), Meadé igazi (bár helyenként töredékesen kifej-

tett) elmélet volt: egymással logikailag összekapcsolt általános kijelentéseket tartalmazott. Ennek az elméletnek azonban nemcsak az volt baja, hogy szerzője sosem öntötte a szokásos könyvformába, hanem az is, hogy nem tartalmazott olyan állításokat, amelyek az empirikus szociológiai megfigyelésekkel összekapcsolhatták volna. Mead intézményes és elméleti elszigeteltsége összefüggött egymással.

Thorstein Veblen — közgazdász vagy szociológus?

Az I. világháború előtti amerikai társadalomtudomány teljesítményei közül igazán csak azoknak van ma a szociológiában hatásuk, amelyek az intézményesült szociológián kívül születtek. A filozófus-pszichológus Mead szerepét már láttuk. Veblen a kritikai szociológus-társadalomtudós szerepmodelljének megteremtőjévé vált. Nem volt hivatásos szociológus. Mindvégig közgazdaságtant tanított. Nem kapcsolódott ahhoz a spekulatív szociológiához, amely a század elején az amerikai egyetemeken uralkodott, éppen ezért sorsában sem osztozott, de nem volt kapcsolata az I. világháború után kialakuló empirikus szociológiai törekvésekkel sem. Érdemben nem vett részt a szociológia intézményi életében (noha cikkeket természetesen publikált szociológiai lapokban). A szociológusok közül sokan ismerték és becsülték, de közvetlen szociológus tanítványa nem volt. Marginalizálódásában az is szerepet játszott, hogy a kisszámú szocialista meggyőződésű egyetemi oktató közé tartozott.

■ Thorstein Veblen 1857-ben született norvég származású minnesotai farmer családban. Csak 10 éves korára tanult meg angolul (apja, aki módos ember lett, soha). Származása is szerepet játszott abban, hogy bizalmatlan volt a világ kialakult rendjével szemben. A Közép-Nyugat farmerének szemével nézte a *Gilded Age* pénzközpontú, individualista, a szegényekkel szemben könyörtelen világát. Ahogy a család anyagi helyzete megszilárdult, apja anélkül, hogy erről megkérdezte volna, beíratta egy *college*-ba, akárcsak testvérét, Andrew-t, aki neves matematikus lett. Útja az elit egyetemekre: a *Johns Hopkinsra* és a *Yale*-re vezetett (a *Johns Hopkinson* tanította Charles S. Peirce pragmatista filozófus, a *Yale*-en Sumner, aki mély benyomást tett rá), Kant filozófiájából doktorált. Bár elismerten a legjobbak közé tartozott, állást vallástalansága miatt nem kapott, ezért néhány évre kénytelen volt visszatérni szülőföldjére.

Míg testvérei a farmon dolgoztak, ő olvasott, s azt magyarázta nekik, hogy csak a mezőgazdaság és az ipar tisztességes, a profit rablás. A *Gilded Age* polgárainak későbbi elszánt kritikusa 1888-ban egy régi és gazdag család leszármazottját (iskolatársát) vette el, és 1891-ig annak egyik farmján élt, falva a könyveket (az após a malomiparban és a vasúiban volt érdekelt, és az 1893-as válság következtében tönkrement).

1891-ben visszatért az egyetemre, tanulni. Az évtizedforduló a radikális — populista farmer és szocialista — mozgalmak és törekvések fellendülését hozta. Veblen érdeklődése a gazdaságtan felé fordult, azt tanult a *Cornellen.* 1893-tól közgazdaságtant tanított Chicagóban, itt született legfontosabb munkája. Minthogy az *associate professor* rangról (és a vele járó szerény fizetésről) nem jutott előrébb, 1906-tól a *Stanford*ra ment át. Közben szakított első feleségével, aki ugyanolyan önfejű volt, mint ő. 1909-ben egy erkölcstelennek tartott nőkapcsolata miatt rövid úton kitették a *Stanford*ról. 1911 és 1918 között a *University of Missourin* tanított egy volt tanítványa, Herbert J. Davenport meghívására. Bár a tanárok közül sokan zseninek tartották és csodálták, csak *lecturer* maradt. A háború alatt rövid ideig a szövetségi adminisztrációban dolgozott, majd 1918-tól néhány évig a New York-i *New School for Social Research* tanára volt, egyidejűleg radikális politikai publicisztikát művelt a *The Dial* című lapban. Az 1920-as évek elején egy ideig a New York-i értelmiségi körökben is szert tett egyfajta népszerűségre.

Művei radikális gondolkozásúnak mutatják, bennük a cselekvő ember, az alkotó férfi ideálját fogalmazta meg. Személyes viselkedésében viszont passzív és rezignált volt, visszahúzódó, csendes és különc. Mindennel és mindenkivel szemben hajlott a fölényes

gúnyra, s bár olykor agresszív volt, általában elkerülte a konfliktusokat. A polgári konvenciókat nem tartotta be, megjelenésére, ruházatára, a 'hivalkodó fogyasztásra' kevés gondot fordított. Rossz tanár volt, lassan, szakállába motyogva adott elő — szándékosan, mert nem szenvedhette a nagy létszámú hallgatóságot. Bár mindenről megvolt a véleménye, többnyire kerülte a nyílt állásfoglalást, s talán élvezte is, hogy kiismerhetetlennek tűnik. Természetesen mindig volt néhány hallgatója, aki lelkesedett érte. Egyetemi karriert nem csinált, noha tehetségét, tudását közgazdász kortársai elismerték (egy időben a *Journal of Political Economy* szerkesztője volt). Annak, hogy állásaiból kitették (vagy távozásra kényszerítették), bevallott indoka nem közismert radikális, szocialista meggyőződése volt, hanem különcsége, 'fegyelmezetlensége', rossz előadó volta és zavaros nőügyei. 1925-ben meg akarták választani az *American Economic Association* elnökének. Túl késő, mondta. 1926-ban visszatért Kaliforniába, ahol kis faházában valóságos remeteségben élt. 1929-ben halt meg.

- Fő elemzett művei:
  A dologtalan osztály elmélete (1899) (fordította: Berényi Gábor), Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1975 (DO)
  The Theory of Business Enterprise (1904), New York: Scribner, 1910 (TBE)
  The Higher Learning in America (1918), New Brunswick: Transaction Publishers, 1993 (HLA) — magyarul szemelvények: A felsőoktatás Amerikában (fordította: Berényi Gábor), in: Thorstein Veblen: *A dologtalan osztály elmélete* (1899), Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1975, 349-374. (FA)

Veblen számos nyelven beszélt, széles körű olvasottsággal, nagy klasszikus műveltséggel rendelkezett, de műveiben mintha tudatosan kerülte volna, hogy ezt hivatkozásokkal, a tudomány konvencióinak megfelelően dokumentálja. Arra sem volt hajlandó, hogy szerkesztői tanácsoknak megfelelően tegye áttekinthetőbbé ismétlődésekkel teli munkáit. Noha több szociológus kortársával ellentétben a mai értelemben vett empirikus problémákat tárgyalt (például a fogyasztás társadalmi jelentőségét, az egyetem működésmódját), könyveihez a szó szoros értelmében vett empirikus kutatást nem végzett. Állításait nagyon nagy tájékozottság, széles körű (nemcsak gazdasági) ismeretek birtokában tette meg, de elégnek tartotta, ha néhány utalással és példával illusztrálja azokat. Munkamódszere, tudományos eszköztára jellegzetesen XIX. századi volt — ellentétben témáival, amelyek kivétel nélkül modernek, XX. századiak voltak.

Veblen szocialista volt — elméletben. Úgy gondolta, hogy az Egyesült Államok demokratikus hagyományának természetes továbbfejlesztése egyfajta szocializmus, az 'ipari köztársaság' vagyis az üzleti uralmától megszabadított nagyipar megteremtése. A háború rövid időszakát kivéve óvakodott attól, hogy politikailag elkötelezze magát. Noha közgazdásznak számított, elvetette az uralkodó közgazdasági elméletet (ebben az időben az Egyesült Államokban a klasszikus és marginalista gazdaságtan valamiféle átmeneti keveréke volt a meghatározó). Viszonzásul ezek a közgazdászok kivetették maguk közül: Veblen nem is közgazdász, hanem szociológus — mondták. Csakhogy Veblen nem kívánt az akkoriban alakuló szociológus közösségbe átállni. Valóban a gazdaság érdekelte, amelynek az elemzésétől a szociológusok óvakodtak. Nem volt teljesen elszigetelt a közgazdasági mezőben, nézetei bizonyos rokonságot mutattak a *University of Wisconsinon* működő reformista közgazdászokéval, Richárd T. Ely-ével és John R. Commonséval.

Gondolkodása kapcsolódott az 1890-es évek populista mozgalmaihoz, a kisemberek, a farmerek követeléseit megfogalmazó törekvésekhez is. A populista értékek mélyen áthatották egész gondolkodását. Szemben azokkal, akik a vállalkozókat, az 'ipari kapitányokat' Amerika hőseinek hitték, Veblen hajlott arra, hogy közönséges gazfickókat lásson bennük. Nem volt európai értelemben vett proletár szocialista, de olvasta és bírálta Marxot is, Kautskyt is, s különösképpen az olasz marxistákat, Enrico Ferrit és

Antonio Labriolát. Ismerte Schmoller, Sombart írásait. Chicagóban rendszeresen tartott a szocializmusról szóló kurzusokat. Nagy hatást gyakorolt rá az amerikai Edward Bellamy nagy sikerű *Looking Backward* című technokrata-szocialista utópiája. A bolsevik forradalomban is ennek a víziónak a megvalósulási lehetőségét látta.

Veblen a szocializmust összekapcsolta egyfajta pszichológiai funkcionalizmussal, ösztöntannal és az emberi fajok különbözőségét hangsúlyozó antropológiával. A darwinista szelekció gondolatát az emberi fajokra alkalmazta, s a faji tényezőnek jelentős szerepet juttatott a történelem magyarázatában.[145]

Veblen legismertebb műve a pályája elején, 1899-ben publikált *A dologtalan osztály elmélete.* (DO.) A munkában félreismerhetetlen az 1890-es évek eleje populista hullámának hatása. Többen a nagytőke és a nagyvárosi polgári élet dühös szatírájaként olvasták. Ezt a benyomást erősítette, hogy Veblen — mint említettem — lemondott a tudományosság akkoriban meghonosodó kellékeiről. Veblen azonban nem népszerű pamfletet kívánt írni (a könyv egyes fejezeteit előzetesen publikálta az *American Journal of Sociologyban). A* radikális értelmiség körében a könyv nagy sikert aratott. A szociológusok (Ward és Ross) is tetszéssel fogadták, míg a gazdaságtan fő áramának képviselői tudománytalannak minősítették.

A mesterségbeli tudás dicsérete

A dologtalan osztály elmélete nincs híján az elméletnek — igazság szerint többféle, részben egymást kizáró elméletnek. Veblen gondolkodásának alaprétege egy cselekvéselméletté átformált népi etika. Az ember szerinte alapvetően cselekvő lény, „értékeli a hatékony munkát, és lenézi a hiábavaló erőfeszítést. Érzéke van a hasznosság vagy hatékonyság érdeme és a haszontalanság, a pazarlás vagy a képtelenség *(incapacity)* érdemtelensége iránt. Ezt a hajlamot vagy hajlandóságot a mesterségbeli tudás *(workmanship)* ösztönének nevezhetjük.“ (DO 42.) Veblen szerint az ember eredendően arra hajlik, hogy nagyra becsülje a hatékony, hozzáértő, odaadással és nem a pénzbeli nyereségért, hanem a hasznos eredményért végzett munkát. Ez az eredendő emberi hajlandóság a gondos kézműves vagy a hozzáértő paraszt tevékenységében mutatkozik meg.[146] Mint egy későbbi munkájában írta, a mesterségbeli tudás ösztöne az eszközök célszerű felhasználásának ösztöne. „A kéznél levő eszközök hatékony használata és az élet céljaira rendelkezésre álló erőforrások megfelelő kezelése önmagában az erőfeszítés célja, és az ez irányú siker a kielégülés forrása.“[147] Veblen számos ellentmondása közül az egyik, hogy a racionális mérlegelést és eszközválasztást ösztön, azaz nem-racionális viselkedési diszpozíció eredményének tartotta.

Veblen az emberi viselkedés motívumai között megemlítette a 'jótékonyság', a l?ajtársiasság', 'cimboraság' vagy az 'esztétikai érzék' motívumait is, a „nem megszégyenítő érdek maradványait“, például a vallásos tevékenységben vagy a nők bizonyos

[145] Nagyra tartotta a rasszista jobboldali francia antropológust, Georges Vacher de Lapouge-t. Veblen büszke volt északi eredetére, érdekelték a skandináv mítoszok, fordított is izlandi mondákat. Legismertebb könyvében is többször írt az 'etnikai típusokról', amelyek örökletesek, s a zsákmányoló viselkedésformát a 'csúcsfejű' *(dolichocephalic)* szőke északi típussal kapcsolta össze. (Lásd pl. DO 203, 209.) 1915-ben írt *Imperial Germany and the Industrial Revolution* című könyve sem mentes a rasszizmust súroló németellenességtől.

[146] A Közép-Nyugat új farmergazdaságaira a *workmanship* nem volt általában jellemző. A farmerek jelentékeny része a gyors meggazdagodást kereste, készen arra, hogy rögtön továbbálljon, mihelyt egy kedvezőbb lehetőség kínálkozott — vállalkozók voltak, nem parasztok. Lásd Richard Hofstadter: *The Age of Reform. From Bryan to F D.* R.Q955), New York: Alfred A. Knopf, 1965, 36-46.

[147] The Instinct of Workmanship, in: Max Lerner (ed.): *The Portable Veblen* (1948), Harmondsworth: Penguin, 1976, 318. (részlet *The Instinct of Workmanship and the State of Industrial Arts* című műből).

tevékenységeiben. (DO 293 sk.) Ugyanezt „szülői hajlamnak" *(parental bent)* nevezve ugyanolyan ösztönnek tekintette, mint a mesterségbeli tudását.[148] Veblen társadalom- és emberképében azonban a szimpátiából következő együttműködés, az interakció, amely már egyes kortársainál is (pl. Cooleynál és Meadnél) s különösen az amerikai szociológia következő korszakában olyan kiemelkedő szerepet játszott, szinte teljesen hiányzott. Már a 'munkás ember' vebleni világa sem valamiféle egyetemes közösségi harmónia világa: a mesterségbeli tudás domináns ösztöne „a személyek versengésre késztető *(emulative)* vagy megszégyenítő *(invidious)* összehasonlításában" mutatkozik meg. (DO 42.) Az összehasonlítás mércéje pedig az „ipari hasznosság". (DO 43.)

Veblen erkölcsi értelemben utilitarista volt, de a hasznosság pénzbeli mércéit elvetette. A tevékenység vagy a termék 'reális' hasznosságát értékelte. Ezzel összhangban szólt arról, hogy a modern közösség kollektív érdeke az „ipari hatékonyság", azaz a gazdasági folyamatok célszerű megszervezése, s ezzel az ipari hatékonysággal állította szembe a „ravasz kereskedést". Kétféle gazdasági intézménytípust különböztetett meg: az iparit és a pénzügyit. (DO 211-212.) Ez a megkülönböztetés populista eredetű, de a termelési hatékonyság és a nyereségesség, tehát a gazdasági hatékonyság közötti ellentét egyfajta technokratikus gondolat kiindulópontjává is vált: ebből ugyanis az következett, hogy a *Gilded Age* nagy gazdasági cápái helyett a 'mérnökök' kezébe kellene adni a termelés szervezését — ahogy azt későbbi műveiben ki is fejtette.

Veblen az emberi történelmet (hiszen *A dologtalan osztály elmélete* igazi XIX. századi módon egyfajta világtörténelmi vázlatot is tartalmazott) a mesterségbeli tudás ösztöne átalakulásaival magyarázta: a vadság állapotából a zsákmányoló, barbár szakaszra áttérve az eredetileg a hasznosság tekintetében való békés versengés agresszív versengéssé válik. „Zsákmányoló hajlamokról, szokásokról és hagyományokról" beszélt (DO 46.), a tevékenység szerinte egyre inkább „a zsákmányoló hősiesség trófeáinak" megszerzésére irányul, majd a zsákmányolás eredményeképpen megjelenik a tulajdon. (DO 52.) A „zsákmányoló ösztön" kifejezéssel is találkozhatunk. (DO 53.) A zsákmányolásra való áttérést a versengés feltételeinek megváltozásával magyarázta, ebből vezette le az ipari hasznosság terén való versengésnek zsákmányolássá való átalakulását. (DO 43.) A zsákmányolás (és minden, ami később következik) tehát az eredeti és alapvető ösztönnek, a mesterségbeli tudásának az elfajzása. A későbbiekben erről mintha elfelejtkezett volna, és a zsákmányolást önálló ösztönre vezette vissza.[149]

Veblennek ez az érvelése (DO 43 sk.) ismerős, a XIX. századi evolucionista felfogásokból kölcsönzött eszméket tartalmaz.[150] Csakhogy szakított a régi evolucionizmus haladáselvű szemléletével: a barbárság az erkölcsi züllés, a mesterségbeli tudás eredeti emberi ösztöne elfajzásának a kezdete. A vadság kora, amelyről Veblennek érdemi mondanivalója nem sok volt, az elveszett aranykornak tűnik.[151]

[148] I. m. 313.

[149] Ez a probléma az ösztönelméletek általános problémája: ha a változatos emberi viselkedést ösztöntendenciákkal akarják magyarázni, az ösztönök számát egyre szaporítani kénytelenek, hogy a változatosságról számot tudjanak adni. Végül annyi ösztön lesz, ahány magyarázandó viselkedéstípus — s ezzel maga az ösztönfogalom válik feleslegessé.

[150] A vadság és barbárság megkülönböztetését Veblen Lewis H. Morgantól vette át. Noha mellőzte a hivatkozásokat, lehet tudni, hogy Veblen ismerte és becsülte a német történeti gazdaságtan, Schmoller és (későbbi írásaiban) Sombart műveit is.

[151] Veblentől nem állt távol, hogy a vadság korát (amelyet az evolucionista etnológiából ismert) egyfajta idillnek ábrázolja: „... a kultúra e feltételezett kezdeti szakaszának uralkodó szellemi vonása a csoportszolidaritás közvetlen, magától értetődő érzése volt, amely egyrészt önelégült, de semmiképpen sem buzgó rokonszenvben fejeződött ki az emberi élet mindenfajta tehetsége iránt, és kényelmetlen ellenszenvben az élet megértett gátjaival és haszontalanságaival szemben." (DO 205.)

A hivalkodó fogyasztás eredete és funkciója

Veblen szerint a barbár tulajdonszerzésben az „uralkodó ösztönző kezdettől fogva a gazdasághoz kapcsolódó megszégyenítő megkülönböztetés volt“ (DO 51.), azaz a tulajdon mint a másik felett szerzett győzelem látható jele. Ez a tendencia erősödik meg a barbárságot felváltó „kvázi békés“ korszakban (DO 52.; ez utóbbi pontos természete és az ipari korszaktól elválasztó határvonalának mibenléte nem teljesen világos). Az emberi viselkedést továbbra is ugyanaz a tényező határozta meg, csak ez korszakonként — nyilvánvalóan a Veblen által érdemben nem elemzett intézményi tényezők hatására — különböző alakot öltött.

> „Az alapvető gazdasági motívum ... a teljesítményre irányuló hajlam és a hiábavalóság megvetése marad. E hajlamnak csak a kifejeződési formája változik meg azokkal a tárgyakkal együtt, amelyek felé az ember tevékenységét irányítja. Az egyéni tulajdon uralma alatt a siker látható elérésének legkézenfekvőbb eszközét a javak megszerzése és felhalmozása nyújtja; s mihelyt teljesen tudatosodik az önbecsülő ellentét ember és ember között, a teljesítmény hajlama — a mesterségbeli tudás ösztöne — egyre inkább másoknak a pénzbeli teljesítményben való túlszárnyalására irányuló törekvéssé alakul.“ (DO 56.)

A történelem tehát az eredeti ösztönt lényegével ellentétes irányba fordítja: míg valaha a munka volt a becsület forrása, a zsákmány, a tulajdon, a pénzvagyon lesz azzá, sőt, a folyamat végpontján az eredetileg az alkotó tevékenységet ösztönző indíték az ellentétébe, a hivalkodó semmittevés ösztönzésébe fordul át.

Veblen a változások okát az alkalmazkodásban látta. Erre utalnak a könyv kifejezetten szociáldarwinista jellegű fejtegetései. „Az ember léte a társadalomban csakúgy, mint más fajok élete, a létezésért folyó harc, a szelektív alkalmazkodás folyamata. A társadalmi struktúra fejlődése az intézmények természetes kiválasztódásának folyamata.“ (DO 180.) Ez a tétel is a gazdag dologtalan osztály kritikájának az összefüggésében fogalmazódott meg. Veblen szerint ugyanis ha valamelyik osztály „menedéket talál a környezet hatása elől“, akkor konzervatív lesz, és ezzel az egész társadalom alkalmazkodását gátolja. (DO 183-184.) Maga a verseny és az alkalmazkodás gondolata Veblen számára megkérdőjelezetlen és magától értetődő volt.

Mindez különösen azért érdekes, mert azok a gondolatok, amelyek miatt Veblent utókora igazán nagyra tartotta, számos tekintetben ellentétesek darwinista-naturalista meggyőződéseivel. Ezek a dologtalanságra és a hivalkodó, pazarló fogyasztásra vonatkozó megfigyelései. Veblen — mint erre utaltam — azt állította, hogy mind a barbár, zsákmányoló, mind a kvázi békés, mind az ipari korszakban a tulajdon lesz a másokkal való versengő összehasonlítás alapja: az a tiszteletre méltóbb, akinek több van. Csakhogy így a mesterségbeli tudás ösztöne az ellentétébe fordul: a termelő alsó osztályokban ugyan megmarad a hatékonyság, az iparkodás becsülete, a „pénzügyileg magasabban álló osztályban“ azonban a tulajdon által lehetővé tett dologtalanság válik a tiszteletreméltóság jegyévé. (DO 57-58.) *„Nota notae est nota rei ipsius.* (A jel jele magának a dolognak a jele.)“ (DO 62.) A 'dolog maga' a tiszteletreméltóság, az erre irányuló vágy gyökere tulajdonképpen a mesterségbeli tudás ösztöne, amely versengésre irányul. A 'dolog jele' a tulajdon, amely — mint láttuk — a siker terméke. A 'jel jele' a tulajdon által lehetővé tett dologtalanság, amely így önmaga ellentétének (a mesterségbeli tudás tekintetében való sikernek) a jele lesz. A 'jel' terminus említése azért szimptomatikus, mert ezzel az érvvel Veblen — anélkül, hogy ezt jelezte volna — elméleti modellt váltott: a dologtalanságra vonatkozó (iskolát teremtő) fejtegetései ugyanis nem a versengés és

alkalmazkodás naturalista gondolati univerzumában, hanem a kultúra és a szimbólumok világának univerzumában mozognak.

Veblen fejtegetései ezen a ponton szatírába fordultak (ez az indulatok által vezérelt beállítódás magyarázza, hogy miért nem törődött az elméleti következetlenségekkel). A szatíra funkciója az volt, hogy — elsősorban a polgári fogyasztás felszíni jegyei mögött — rámutasson ennek a fogyasztásnak a 'valódi', de szükségképpen elkendőzött funkciójára. Ez a funkció tette összehasonlíthatóvá a látszatra különbözőt: az úr dologtalansága, az iparkodó vállalkozó környezetének helyettesítő fogyasztása és a szubjektív ízlésre hivatkozó fogyasztás társadalmilag ugyanazt a funkciót töltik be. Veblen a közös vonásokat kereste a 'kvázi békés' korszak nagyura és a modern ipari korszak nagytőkése, városi nagypolgára között — akiket pedig minden nagyívű történeti áttekintés szembe szokott állítani. Veblen populista szemszögéből a hasonlóság abban mutatkozott meg, hogy a nagyúri dologtalanság és az örökké buzgólkodó pénzügyi vezető, a városi polgár hivalkodó fogyasztása hasonló funkciót tölt be.[152] (DO 98-99.) Mindegyik jel — a siker, a győzelem jele.

Veblen fejtegetései plauzibilisek — de nem bizonyítottak a bevett tudományos szabályok szerint. Veblen kézenfekvő megfontolásokat, mindennapi megfigyeléseket szedegetett össze (amelyek természetesen elsősorban a XIX. század végi Amerika világát mutatták, noha Veblen állítása szerint az általa megfigyelt dologtalanság és hivalkodás az egész civilizáció alapvonása). Így rámutatott az illem, a jó modor szimbolikus funkciójára,[153] az asszonyok és a szolgák helyettesítő dologtalanságára, akik a férfi üzleti szorgoskodását kiegyenlítendő lustálkodnak. (DO 77 sk.) Az, hogy a szolgák hada az úr státusának jele, régi irodalmi-morálfilozófiai közhely volt. Veblen leleménye az volt, hogy ezt a megfigyelést összekapcsolta a középosztálybeli háziasszony életére vonatkozó megfigyeléssel, s így kiderült, hogy ez utóbbi sem 'babaházban' élő felesleges lény, hiszen funkciója férje tiszteletreméltóságának (anyagi sikerének) lázas dologtalansággal, háztartásvezetéssel és 'társadalmi kötelezettségekkel' való demonstrálása. (DO 93-95.) Éles szemű megfigyelő lévén felismerte, hogy a női szépségeszmény akkor kezdődő megváltozása, amelynek eredményeképpen „a női szépségeszményben az erőtlen finomság, áttetszőség és a veszélyes karcsúság[154] ismét átadja a helyét az ősi típusnak, aki nem tagadja meg sem kezét és lábát, sem pedig személyének egyéb durván anyagi tényezőit“ (DO 147.), nem jelenti a funkció megváltozását: egyszerűen arról van szó, hogy a felső dologtalan osztály asszonyai mindenféle közönséges termelőmunka gyanúja felett állnak, s ezt korábban a beteges finomság, újabban a szabadtéri időtöltés felértékelődésével a 'természetes' megjelenés jelezte.

Veblen szemében a magaskultúra funkcionális jelentősége, jelértéke a nyilvánvaló pazarló fogyasztásával azonosnak bizonyult:

> „Az angol helyesírás a hivalkodó pazarlás törvényének uralma alatt a tiszteletreméltóság kánonjának valamennyi követelményét kielégíti: archaikus, nehézkes és nem hatékony; megszerzése időbe és energiába kerül; könnyű felfedezni, ha valakinek nem sikerült volna szert tennie rá. Ezért ez a tiszteletreméltóság első és legkézenfekvőbb próbája.“ (DO 346.)

[152] A könyv címe ezért félrevezető: Veblen elsősorban nem a XVIII. század európai dologtalan osztályát (ez volt az igazi *leisure class),* hanem az amerikai ipari-nagyvárosi kapitalizmus nem dologtalan, de hivalkodóan fogyasztó osztályát vizsgálta.

[153] „Végső gazdasági alapjuk a jó modor megszerzéséhez nélkülözhetetlen dologtalanságnak vagy az idő és erőfeszítés nem produktív felhasználásának tiszteletreméltó jellege.“ (DO 68.)

[154] A leírás emlékeztet arra, amilyennek a források Veblen első feleségét mutatják.

Veblen a pazarlásban és a haszontalanságban látta azt a két jegyet, amely a dologtalan osztály számára megkülönböztető erővel bírt. Fáradhatatlanul pécézte ki a „tettetett felhasználhatóság“ (DO139.) különböző példáit (az adott esetben a „rusztikus sövényeket, hidakat, lugasokat“), és alig rejtett felháborodással mutatott rá, hogy bármiről is van szó, a tiszteletreméltóság céljára való felhasználhatóság a „pazarlás közös elemében“ rejlik. (DO 97.)

A hangsúlynak a 'közös elemen' kellett lennie: Veblen igazi teljesítménye ugyanis nem a 'hivalkodó fogyasztás' példatárának a szaporítása volt, hanem a minőségileg és közmegítélés szerint eltérő jelenségek ekvivalenciájának a felismerése. Láttuk, hogy ezt mint jelfunkciót értelmezte (természetesen anélkül, hogy a jel természetével magával foglalkozott volna — számára ez is a sok magától értetődő dolog közé tartozott). Ebből a szempontból a fogyasztás, a kultúra egész világa mint jelek összefüggő rendszere jelent meg, amely nemcsak elleplezte a valóságot (a gazdagságot és hatalmat), hanem teremtette is. Több helyen található Veblennél olyan megfogalmazás, amely éppen ezért ellentétes naturalista-szociáldarwinista alapbeállítottságával, mert a 'kultúra' (ezt a terminust nem használta) önálló jelentőségét hangsúlyozta. Például a társadalmi konzervativizmus jelenségét tárgyalva így írt: „Az illemszabályok, a konvenciók és a divatos szokások bármely időpontban és bármely nép esetében többé-kevésbé szerves egészet alkotnak; ezért, ha bármiféle jelentősebb változás következik be a séma egyik pontján, akkor más pontokon is változást vagy átrendeződést, sőt esetleg teljes újjászerveződést von maga után.“ (DO 190.)

Az ipari rendszerről

A *Dologtalan osztályban* is központi szerepet játszott az ipari és pénzügyi funkciók megkülönböztetése. Részben a német történeti gazdaságtanra támaszkodva ezt dolgozta ki *The Theory of Business Enterprise* (1904) című munkájában. A könyv két tézis köré épült. Egyrészt azt állította, hogy az ipari rendszer valójában a vele sokszor azonosított üzleti rendszer ellentéte. Másrészt a gépi folyamatok kulturálisan korlátozó hatását hangsúlyozta.

Veblen közelebbről nem vizsgált és magától értetődőnek vett kiindulópontja az volt, hogy a gépi, ipari termelés kölcsönösen összefüggő elemekből áll, s egyfajta egyensúlyt kíván meg az alkotórészek között. Csakhogy „a különböző ipari egységek közötti munkakapcsolat egyensúlyát az üzleti tranzakciók révén tartják fenn vagy állítják helyre ...“. (TBE 18.) Az üzleti rendszer tartalmazza mindazt, ami nem a szorosan vett termelés: tehát a kereskedelmet, a pénzügyeket és minden ezekhez kapcsolódó tevékenységet. Eddig mindez általánosan elfogadott gazdaságtani állítás. Veblen azonban úgy látta, hogy az üzleti érdekeket adott esetben jól szolgálhatja a gépi termelés egyensúlyának megzavarása, tehát lehetnek olyanok, akik stratégiai célja éppenséggel ennek az egyensúlynak a megbontása. (TBE 25; 29.)

> „Az egészében vett közösség gazdasági jólétét legjobban az szolgálja, ha a széles értelemben vett ipari rendszert alkotó folyamatok könnyedén és megszakítás nélkül kapcsolódnak össze, de az ipari egyensúly töretlen fenntartása nem szükségképpen szolgálja azoknak az üzletembereknek a pénzügyi érdekeit, akik kezében van a döntés joga ez ügyben. Ez különösképpen igaz azoknak a nagy üzletembereknek az esetében, akiknek kiterjedt érdekeltségeik vannak.“ (TBE 27.)

Veblen természetesen a farmereket megnyomorító vasúttársaságokra, a nagy trösztök és korporációk uraira — Rockefellerre, Carnegie-re, Morganra, Vanderbiltre — gondolt.

Bennük nem a megérdemelt jutalmát élvező zseniális újítót, nem a nemzet gazdagságát biztosító romboló-újító vállalkozót, hanem kora radikálisaihoz hasonlóan a gazfickót látta.

Veblen elképzelhetőnek tartotta, hogy az iparbárók érdekeinek védelmére kialakul egy konzervatív, kifelé militáns, befelé elnyomó háborús gazdaság, amely ellensúlyozza a gépi fegyelem dezintegráló hatását, de ez tartósan sem az ipari technológia adott állapotával, sem a szokásos üzleti rendszerrel nem fog összeférni. A másik lehetőség csak a nélkülözhetetlen ipari technológia megőrzése — az üzleti rendszer technokratikus megoldással való helyettesítése útján. (TBE 398-400.)[155]

Veblen az üzleti vállalkozások és az ipari rendszer működésében alapvető kulturális ellentmondásokat fedezett fel. Ezek közül az egyik az, hogy a gépi termelési folyamat aláássa „az üzleti vállalkozás szellemi, intézményes alapjait", ti. a kézművesség korából származó „természeti jogok rendszerét", vagyis a tulajdonra mint a saját munka eredményére vonatkozó filozófiai és erkölcsi megfontolások egészét. (TBE 375.) Itt részben arra gondolt, amire Max Weber is: az ipari termelés megsemmisíti a kis magántulajdon korszakából örökölt polgári értékeket, tulajdonképpen a mesterségbeli tudás szellemét, hiszen míg korábban az egyéni teljesítmény volt az értékelés alapja, most a gép és az összefüggés a fontos. Arra is utalt, hogy a gépi termelés, a pénzügyi nyereségre törekvő üzleti rendszer aláássa a magántulajdon legitimációs alapját, amelyet a klasszikus polgári gondolkodás az egyéni munkában talált meg. Kulturálisan a géprendszer úgymond az antropomorf, idealista, a jó és rossz kérdései körül forgó gondolkodás kiszorítását eredményezi.

> „A munkás gondolkozásában és életszokásaiban ezért a gépi ipar fegyelme a dolgok egymásra következésének szabályszerűségét és gépies pontosságát alakítja ki, és értelmi tekintetben az eredmény az lesz, hogy puszta megszokásból a mérhető okok és okozatok terminusait alkalmazzák, ugyanakkor elhanyagolják és lekicsinylik azoknak az értelmi képességeknek a gyakorlását, amelyek nem illeszkednek ehhez a szemlélethez." (TBE 309.)

A modern nagyipar kulturális hatásait Veblen sok tekintetben hasonlóan értékelte, mint német kortársai. Tőlük eltérően azonban ő mindebben nem a kultúra tragédiáját fedezte fel. A diagnosztizált rosszal, az üzleti világ romboló hatásaival olyan elképzeléseket szegezett szembe, amelyek a technikai racionalitás szelleméből születtek. Ilyen jellegű volt politikai utópiája, az 1921-ben megjelent *The Engineers and the Price System* (a címben szereplő 'árrendszer' értelme nem az 'árak rendszere', hanem az 'árak — vagyis árucsere — révén szabályozott rendszer').

> „Ezért Amerikában és bármely más iparilag fejlett országban a forradalmi átalakulás kérdése a gyakorlatban annak a kérdése, hogy mit fog tenni a műszaki szakemberek céhe. Ez valójában annak a kérdése, hogy az ország iparának irányításában megnyilvánuló hatalom és felelősség a pénzügyi emberek kezéből — akik a Szerzett Érdekek szószólói — átmegy-e a műszaki szakemberek kezébe, akik viszont a működő ipari rendszert képviselik. ... Ha tehát Amerikában van esély valamifajta szovjet megjelenésére, akkor ez a Műszaki Szakemberek Szovjeté lesz." (DO 377-378.)

[155] Veblen itt láthatólag Spencerrel vitatkozott. Míg Spencer a katonai és ipari társadalmakat egymást kizáró típusoknak látta, Veblen úgy találta, hogy az ipari világot maga alá gyűrő üzleti vállalkozási rendszer hosszú távon egy újfajta katonai társadalomhoz vezethet.

A tétlen kíváncsiság dicsérete

Veblen technokrata volt — de nem teljesen. 1918-ban jelentette meg egyetemi tapasztalatait összegző röpiratszerű munkáját, *A felsőoktatás Amerikában* címmel. Elhibázottnak tartotta az egész egyetemi rendszert, az *undergraduate* képzés túlsúlyával, a különböző szakképzési intézményeknek az egyetembe való integrálásával, a kialakult igazgatási struktúrával, az oktatók kiválasztásának rendszerével egyetemben. Nem meglepő, hogy az egyik alapvető bajnak azt tartotta, hogy az egyetem dolgaiban túlságos befolyással bírnak „az üzleti elvek és a pénzügyi nyereség". E befolyás intézményes biztosítéka az, hogy az egyetemek „kormányzó tanácsaiban" *(governing boards)* a „korlátlan ellenőrzés" ma (azaz 1918-ban) az üzletemberek kezében van. (FA 362 sk.) Ezek pedig Veblen szerint „konzervatív" gondolkodásukat érvényesítik az egyetem ügyeiben: az ő szempontjaik a meghatározóak az egyetemet irányító elnök kiválasztásában és az igazgatási bürokrácia működésében, az ő befolyásuknak tulajdonítható, hogy az egyetem túlságosan sok *undergraduate* hallgatót vesz fel a *college*-okba, mert ebből van bevétele, s mert ezek a *college-ok* biztosítják a jobb módúak számára hasznos képzést. Az egyetem ezért túlságosan sokat költ a sportversenyekre és a nem tanulmányi foglalatosságokra.[156] Az üzleti szempontoknak köszönhető, hogy sokféle, nem odavaló szakképző intézmény is az egyetem keretei közé került, így az egyfajta 'áruház' lett. (HLA 65.) De Veblen nemcsak az edzőképző iskolák és *business schoolok* vagy a 'háztartásgazdaságtani' iskolák egyetemi jelenlétét kifogásolta, hanem minden szakképző intézmény, így a mérnöki, jogi vagy orvosi szakképző intézmények egyetemi integrációját is!

Korábbi művei alapján világos, hogy Veblennek nem lehetett rokonszenves az üzleti vagy pénzügyi szempontok érvényesülése az egyetemen. De hogyan fér össze a technikai funkciók, a mesterségbeli tudás értékét hangsúlyozó társadalomtudós nézeteivel a gyakorlati, technikai képzési irányok egyetemi jelenlétének kifogásolása? Természetesen sehogy. Veblen időnként ugyan utilitaristának látszott, de elvetette a tudás pragmatikus, problémamegoldó és a cselekvésbe ágyazottságot hangsúlyozó felfogását. A mesterségbeli tudás (és a 'szülői hajlamok') mellett egy újabb alapvető emberi ösztönzőt is bevezetett: a 'tétlen kíváncsiságot' *(idle curiosity):*

> „Az ezoterikus tudást vagy 'nagyobb tanultságot', ezt az egész vállalkozást, amennyiben megfelelő módon számot tudunk adni róla, a tétlen kíváncsiság sarkallja, az érdek nélküli hajlam a dolgokról való tudás megszerzésére s e tudás összefoglaló rendszerezésére. Az objektív cél az ismert dolgok elméleti megszervezése, logikai artikulációja, s ettől nem téríthet el semmiféle célszerűségi vagy kényelmi megfontolás, hanem hűnek kell maradni a valóság azon kánonjaihoz, amelyeket az adott kor elfogad." (FA 355 — a fordítást módosítottam; *ND.)*

A gyakorlati célra tekintő technikai vagy adminisztratív gondolkodás és a nyereséget néző üzleti szellem egyaránt szemben áll ezzel a 'tétlen kíváncsisággal', amelynek Veblen szerint az igazi egyetemi munka, azaz a kutatás és a kutatónevelés lényegét kellene alkotni. (HLA 56-57.) „Üzleti vállalkozásként az egyetem nagyon különös helyzetben van. A modern emberiséget magával ragadó nevelési törekvések jelentik létezésének általában vett értelmét. Létezésének meghirdetett értelme az, hogy a tudást előrevigye, s ez lenne az értelme irányításának és vezetésének is, legyen az versengő vagy más-

[156] Fentebb szóltam arról, hogy a Veblen által kifogásolt jellegzetességek valóban az amerikai egyetemi rendszer meghatározó vonásai voltak. Különösen találó az, hogy az *undergraduate* képzés súlyát a közép- és felsőbb osztályok reprodukciós igényeivel kapcsolta össze. (HLA 74 sk.)

féle.“ (HLA 127.) A pragmatikus, üzleti megközelítés tehát barbár (HLA 25), ellentétes az egyetem funkciójával:

„... az üzleti elvek benyomulása az egyetemre ahhoz vezet, hogy meggyengül és visszaszorul a tudásra való törekvés, és ezért vereséget szenved a cél, amely miatt az egyetemet fenntartják. Ez az eredmény elsősorban abból következik, hogy a tanárok és hallgatók közötti személyes kapcsolat, irányítás és társalgás helyére a teszt, a személytelen mechanikus viszony és mérce kerül; az oktatószemélyzetre mechanikus standardizált rutint kényszerítenek, ezért háttérbe szorul, megszűnik a nem érdekvezérelt foglalatoskodás a művelődéssel és a tudományos kutatással“ (HLA 165; ui. FA 365-366, 374.)[157]

Nem is igyekeznek megtartani, csak azokat az oktatókat, akik képesek és hajlandók beilleszkedni a bürokratikus-üzleties rendszerbe.[158]

Veblen befolyása, ismertsége már életében is nagymértékben ingadozott. Társadalomkritikájában egyszerre alkalmazta a populista hagyományból származó kritikai mércéket (az önálló farmerek és kézművesek erényeiből levezetett, erősen utilitárius hagyományos amerikai értékeket) és a kapitalizmus, az utilitárius civilizáció értelmiségi kritikájának fő témáit. Ez az eklekticizmus lehetetlenné tette egy rá hivatkozó következetes elméleti hagyomány kiépítését. Kortársai közül Ward vagy Ross becsülte ugyan, de a kiépülő szociológiában nem nagyon emlékeztek meg róla. A domináns marginalista gazdaságtannal ellentétes nézetei az ún. intézményes gazdaságtanban éltek tovább, így a gazdasági ciklusokkal foglalkozó Wesley Clair Mitchellnél, aki elsősorban Veblen üzleti-ipari megkülönböztetését vette át. A nagy válság alatt és után megint népszerű lett értelmiségi körökben, 1938-ban a *New Republic* körkérdésében a legtöbben Veblent tartották gondolkodásukra nagy hatást gyakorló szerzőnek. Ali. világháború utáni 'kritikai' gondolkodás őse is Veblen lett. Az 1950-es évek elején Dávid Riesman, *A magányos tömeg* és John Kenneth Galbraith, *The Affluent Society* szerzői már a legjelentősebb amerikai szociológusok között emlegették, C. Wright Mills bevezetőt írt *A dologtalan osztály* új kiadása elé. Ezek a kritikai szociológusok Veblenhez hasonlóan nem léptek ki a tudástermelés egyetemi rendszeréből, de abban — olykor több tudományterület határán — olyan 'ökológiai fülkéket' kerestek, amelyben a domináns iránnyal ellentétes képződmények fennmaradhatnak.

Ma a szociológiai gondolkodás *A dologtalan osztályban* valóban „egy modern téma születését“ láthatja.[159] Ezt a témát Pierre Bourdieu 1979-ben írt *La distinction*ja. újította meg igazán — de a Veblenétől szinte mindenben eltérő elméleti alapokon.

[157] A Vebleméhez hasonló, de általában más (konzervatív) háttérmeggyőződések által mozgatott kritikát a századfordulón Amerikában is, Európában is többen írtak. A német kritikákra lásd Fritz Ringer: *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandariné 1890-1933* (1969), München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1987.

[158] Alighanem saját eltávolítására gondolva írta, mi történik, ha valaki túlságosan 'egyoldalú' tudományos érdeklődést mutat: „Zaklatás és mellébeszélés jól adagolt sorozatával az ártalmas tudóst olyan pozícióba lehet kormányozni, hogy büszkesége az 'önkéntes' lemondásra kényszeríti. Ha az nem sikerül, rákényszerülhetnek, bármilyen ízléstelen is ez, hogy finoman rossz hírbe keverjék a magánéletét, faji, vallási vagy politikai álláspontját.“ (HLA 130.) A leírás találó W. I. Thomas Chicagóból való, a könyv megjelenésének évében történt eltávolítására.

[159] Somlai Péter: A dologtalan osztály — avagy egy modern téma születése, in: Thorstein Veblen: *A dologtalan osztály elmélete* (1899), Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1975, 7-28.

A szociológia peremén

A gyors intézményesülés következtében sokkal többen működtek szociológusként a különböző egyetemeken, mint akiket eddig szemügyre vettünk. További névsorolvasás helyett a következőkben azokról kell szót ejteni, akik nem vagy csak rövid ideig voltak hivatásos tudósok. A XIX. századi társadalomkutatás kései maradványait láthatjuk bennük. Sok tekintetben megelőlegezték az 1920-as évektől kezdődő 'empirikus' fordulatot, noha az ezt a fordulatot végrehajtók alig hivatkoztak rájuk.

A Hull House

Nem teljesen ismeretlen a mai szociológiatörténetek számára a *Hull House* tevékenysége. A *Hull House settlement* volt Chicago egyik szegénynegyedében, a *Loop*tól, azaz a városközponttól nyugatra (a telket az a Helen Culver bocsátotta a *settlement* rendelkezésére, aki Thomas később bemutatandó lengyel parasztkutatásának a megindítását is finanszírozta). Vezetője Jane Addams volt.

■ Jane Addams 1860-ban született, középpolgári családban. Fiatal korában sokat betegeskedett, s ez talán azzal is összefüggött, hogy nem találta a helyét abban a világban, amelyben a nők a szellemi és szakmai élet peremére voltak szorítva. 1887/88-ban Angliában megismerte a *Toynbee Hall* szociális munkáját, s ezt a példát követve 1889-ben Chicagóban megszervezte a *Hull House settlement*et Közvetlen szociális tevékenysége mellett sokat írt, közvetítőként a gyakorlatban is próbálkozott az ipari rendszer és a morális követelmények egyesítésével. A szociális kérdések szakértőjeként és a női egyenjogúság harcosaként nagy tekintélyre tett szert. A világháborúba lépést ellenezte, intenzív békepropagandát folytatott, ennek eredményeképpen 1931-ben megkapta a Nobel-békedíjat. 1935-ben halt meg.

A *settlement* a szociális munka egyik formája volt: résztvevői egy-egy 'problematikus' körzetben ismeretterjesztő kurzusokat tartottak, könyvtárat rendeztek be, a környék lakosságának klubszerű foglalkozásokat tartottak, óvodát, fürdőt üzemeltettek, jótékonysági akciókat szerveztek, olykor a szakszervezeteknek is adtak szervezési segítséget. A *Hull House* emellett szállást is adott középosztálybeli nőknek és férfiaknak.[160]

A szociális segítőtevékenység eredményeként kiadott *Hull-House Maps and Papers* című kötetet olykor a társadalomkutatás történetírói is megemlítik.[161] A kutatásban a központi szerep az egy időben a szocializmussal rokonszenvező Florence Kelley-é volt (1859-1932), aki 1895-ben már állami gyárfelügyelő volt, s ilyen minőségében mérte fel a *Hull House* körzetének lakás- és jövedelmi viszonyait, a munkaviszonyokat. A példát, hogy a társadalmi állapotokat térképen ábrázolják, a Bevezetésben említett Charles Booth londoni kutatásaiból vették. Bár többször említik e térképeket, mint a későbbi chicagói térképek előfutárait, logikájuk eltérő volt. Kelleyt és munkatársait (Boothhoz hasonlóan) az érdekelte, hogy az adott körzetnek milyenek a jövedelmi, lakás-, egész-

[160] „A *settlement* tehát kísérleti erőfeszítés arra, hogy segítsen a nagyvárosi modern életfeltételekből következő társadalmi és ipari problémák megoldásában. ... Kísérlet arra, hogy egyszerre enyhítse a túlzott felhalmozást a társadalom egyik oldalán és az elszegényedést a másikon; feltételezi, hogy ez a túlfelhalmozás és elszegényedés a legfájóbban a társadalmi és képzési privilégiumokkal kapcsolatos dolgok tekintetében érezhető." Jane Addams: *Twenty Years at Hull-House* (1910), New York: New American Library, 1981, 98.

[161] Residents of Hull-House: *Hull-House Maps and Papers. A Presentation of Nationalities and Wages in a Congested District of Chicago* (1895), New York: Arno Press, 1970.

ségi viszonyai. Felmérve helyszíni interjúkkal az egyes családok heti átlagos jövedelmét, jövedelmi osztályokba sorolták őket, minden jövedelmi osztályhoz egy-egy színt rendeltek, s minden telket annak megfelelően töltöttek fel egy vagy több különböző nagyságú színezett négyszöggel, hogy milyen jövedelmi osztályba tartozó családok laktak ott. Ez a fajta térkép egyszerre mutatta a térbeli eloszlást, és helyettesítette a mai kutatásban használatos táblázatot. (Az eredményeket táblázatban nem is mutatták be.) A későbbi chicagói térképeken (mint látni fogjuk) egy-egy (többnyire 'problematikus') jelenség térbeli szóródását kívánták bemutatni.

Kelley elemezte a *Hull House* körzetében uralkodó ruházati ipar viszonyait, a bedolgozói *(sweating)* rendszert is. (A vállalkozó üzemében csak a szabást végezte el, a varrást kiadta a *szveater*nek, aki sokszor maga is munkás volt, s ez aztán nyomorúságos körülmények között és nyomorúságos bérekért megvarratta az anyagot otthon dolgozó munkásokkal.) Kelley nemcsak a nyomoron és kizsákmányoláson háborodott fel, hanem elszörnyedve regisztrálta, hogy mennyi fertőzést terjeszthetnek ezek a készruhák — a vásárló középosztálybeliek körében. Az ipari viszonyok a későbbi chicagói szociológiát már nem érdekelték.

A chicagói szociológiai egyetemi tanszék és a a *Hull House* viszonya elég komplikált volt. A kezdeti időkben az *American Journal of Sociology* hasábjain megjelent empirikus munkák jelentős része ebből a szociális munka iránt érdeklődő körből eredt.[162] A szociológusok (de mások is, így például Mead) megfordultak a *Hull House*-ban, előadásokat tartottak, közreműködtek a támogatások megszerzésében. Mindig tartottak azonban vele szemben egy bizonyos távolságot. Nem mellékesen az is szerepet játszott ebben, hogy a *Hull House* aktivistái nők voltak, a tudomány a századfordulón viszont férfiügynek számított. Aki a *Hull House*-ból bekerült az egyetemre (mint Sophonisba Breckinridge), azt a szociális munkás képzésbe irányították. Csakhogy éppen amikor a városi problémákra érzékeny empirikus kutatás megjelent az egyetemen, a *Hull House*-hoz és a hasonló *settlementekhez* fűződő kapcsolatok meglazultak.[163] Nincs nyoma annak például, hogy a Park-tanítványok támaszkodtak volna a *University of Chicago Settlement* 1912 és 1914 között három vékony kötetben megjelent *A Study of Chicago* s *Stockyards Community* című *survey*-jére, noha az ugyanúgy egy jellegzetes városi körzetet mért fel, mint ők (a *survey* az iskolák helyzetét, a fiatal lányok helyzetét, a béreket és a családi költségvetéseket vizsgálta).

A survey-mozgalom

A survey jól ismert műfaj volt a XX. század elején. A reformer értelmiség kezdeményezésére a századforduló környékén számos amatőr társadalomvizsgálat folyt.[164] A *sur*uey-tevékenység körülbelül 1930-ig tartott. Átfedte tehát az egyetemi szociológia kialakulásának és empirikus irányba fordulásának a korszakát. Mégis attól elkülönülve alakult, szerves kapcsolatba az egyetemi szociológiával nem került. E tevékenység egyik központja egy szociálismunka-folyóirat *(Charities and the Commons,* később: *The Survey)* és szerkesztője, Paul U. Kellogg volt. Bár a *survey* inkább a vizsgálódó újságírás eszkö-

[162] Például Milton B. Hunt tanulmánya (The Housing of Non-Family Groups of Men in Chicago), amely a kelet-európai egyedülálló bevándorlók lakáskörülményeit mérte fel a szokásos szempontok (a szállás állapota, higiénés viszonyai, zsúfoltsága, az étkezés rendszere) szerint. *(American Journal of Sociology,* vol. 16 [1910], 145-170.)

[163] Lásd erre Deegan, Mary Jo: *Jane Addams and the Men ofthe Chicago School, 1892-1918,* New Brunswick: Transaction Books, 1988.

[164] Shelby M. Harrison, a *Springfield Survey* irányítója 1928-ban összeállított bibliográfiájában 1927-tel bezárólag 154 általános és 2621 speciális *survey*-ről tudott.

zeivel dolgozott, már egy nagy alapítvány (a *Russell Sage Foundation)* támogatását élvezte, és kapcsolatban volt bizonyos — de nem szociológus — egyetemi körökkel (elsősorban a progresszív politika fellegvárának számító wisconsini egyetemmel s annak közgazdász professzorával, John R. Commonsszal).

A *survey* tevékenység olyan méretű volt, hogy egyenesen *Social Survey Movement*-ről szokás beszélni. A *Russell Sage Foundation* munkatársa, Shelby M. Harrison 1930-ban visszatekintve így jellemezte a *survey movement* célkitűzéseit:

> „Ez nem csak tudományos kutatást jelent, nem csak újságírói munkát, nem csak társadalmi tervezést, s nem is valami másfajta társadalmi vagy polgári vállalkozás; mindezek kombinációja. A *survey* legjobb formájában egyesíti a kutató, a tapasztalt társadalmi tervező és a nevelési kampányok szakértője hozzájárulásait; az első új információkat hoz felszínre az adott helység problémáival és szükségleteivel kapcsolatban, a második az új tudás alapján javaslatokat tesz a helyzet javítására, a harmadik széles körben elterjeszti az információkat és a javaslatokat, értelmezve azok jelentőségét."[165]

A *Russell Sage Foundation* 1912-ben (ekkor már mintegy két évtizede létezett az egyetemi szociológia!) létrehozta a munka összefogására és módszertani irányítására a *Department of Surveys and Exhibits* nevű szervezetet. Az amerikai *survey*-k skálája igen széles volt: a közigazgatási felméréstől a közösség tagjai által végzett önvizsgálaton és a szociálpolitikai kutatáson át egészen a tudományosabb jellegű vizsgálatokig terjedt.

Annak ellenére, hogy a *Survey Movement* érdeklődése ugyanúgy a városi társadalmi problémák felé irányult, mint a chicagói vagy a New York-i egyetemi szociológusoké, az egyetemi szociológusok erős fenntartásokkal kezelték azt. Small és Park, a chicagói szociológia vezérfigurái ismerték és idézték például a *Hull House* kutatásait és munkáit, de nem szerették volna, ha az általuk művelt tudományt összekeverik ezzel a tevékenységgel. Ernest Burgess chicagói egyetemi tanár elsősorban a *survey* gyakorlati, politikai hasznát hangsúlyozta: „Ha a közösség önmagát szakértői irányítás mellett tanulmányozza, az azt jelenti, hogy a demokrácia a társadalomtudóstól tanul. A társadalomkutatás ugyanaz a közösség számára, mint a mintagazdaság a farmer számára."[166] A chicagói iskola kutatásai és a *survey*-mozgalom — mint látni fogjuk — módszertani tekintetben is különböztek: az egyetemiek a hivatalos statisztikák mellett etnográfiai jellegű megfigyeléseket és személyes dokumentumokat használtak, s idegenkedtek a *survey* extenzív kérdezési módszereitől.

A legnevezetesebb és legtöbb eredményt hozó az 1906 és 1909 között folytatott *Pittsburgh Survey* volt.[167] A nagy kohászati és fémipari központ vizsgálatát egy helyi szociális munkás kezdeményezte, Paul U. Kellogg újságíró irányította a *Russel Sage Foundation* támogatásával. A kutatásban részt vettek egyetemi emberek (John R. Commons közgazdász és tanítványa, John Finch), reformer aktivisták, mint Florence Kelley és újságírók. Kellogg igen fontosnak tartotta, hogy a munkában a helyi közösség (értelemszerűen: a helyi értelmiség, középpolgárság) képviselői is részt vegyenek, hiszen ez biztosíthatta, hogy a vizsgálat eredményeiből következő gyakorlati tennivalókat végre is hajtják. *A Pittsburgh Survey* extenzív módon leírta (és fényképekkel illusztrálta) a város

[165] Idézi Bulmer, Martin — Bales, Kevin — Kish Sklar, Kathryn (eds): *The Social Survey in Historical Perspective 1880-1940.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 297.

[166] Idézi Bulmer — Bales — Sklar i. m. 303.

[167] Kellogg, Paul Underwood (ed.): *The Pittsburgh Survey,* 6 kötet, New York Charities Publications Committee, 1910-1914. Lásd Greenwald, Maurine W. — Anderson, Margó: *Pittsburgh Surveyed. Social Science and Social Reform in the Early Twentieth Century,* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1996.

lakásviszonyait, művelődési és közegészségügyi helyzetét, a közszolgáltatások állapotát, a munkaviszonyokat, bérezést, a női munka helyzetét. Az anyag tagolását a szociális munka világán belüli munkamegosztás, nem pedig valamilyen elmélet irányította. A cél egyértelműen az volt, hogy a közvélemény mozgósításával elérjék az állapotok megreformálását.

John Fitch például, aki kohászat elemzését végezte, tanulságképpen a következőket írta: „Józan ember nem tagadhatja, hogy az acélművekben enyhén szólva igen szerencsétlenek a körülmények. ... Úgy tűnik, hogy ha a körülmények olyanok maradnak mint ma, vagy egyenesen rosszabbodnak, a munkáltatóknak adott esetben határozott és hatékony ellenállással kell számolniuk."[168] Fitch pontosan leírta a munkafolyamatokat, összegezte a balesetekre vonatkozó adatokat, bemutatta, hogy milyen hosszú az egyes munkáscsoportok munkaideje (többségük, olykor háromnegyedük 12 órát dolgozott), bértáblázatokat állított össze (ezek szerint a munkások majd háromnegyede napi 2,50 dollárnál kevesebbet keresett, 5 dollárnál többet csak 5% — a városban a legrosszabb helyen levő házak havi bérlete 15 dollár körül mozgott), leírta a szakszervezkedés állapotát és alakulását a megelőző években. Módszerében ez a munka a XIX. század felméréseire emlékeztetett, bár azoknál sokkal terjedelmesebb volt, és nagyobb pontosságra törekedett. Szociológiai elméleti háttere, fogalmi eszköztára természetesen nem volt.

Mielőtt arra a következtetésre jutnánk, hogy Fitch munkája már 1911-ben is reménytelenül elavult volt, meg kell gondolnunk azt is, hogy egy olyan témát, az ipari munka világát dolgozta fel, amellyel még bő két évtizedig csak a tulajdonképpeni szociológián kívül állók foglalkoztak (mint Amerikában a Lynd házaspár). Jellemző, hogy a nagy ipari központ Chicagóban dolgozó szociológusok az ipari munkát nem tekintették szociológiai témának (csak az üzemek környékét ellepő füstöt és bűzt emlegették többször is). Ez annál is inkább különös, mert az viszont szociológiai közhely volt, hogy a nagy társadalmi átalakulás, urbanizáció, mobilitás és dezorganizáció mozgatóereje a nagyipar. Szerepet játszott ebben az óvatosság is, de az a szemlélet is, amely a modernitást mint erkölcsi-társadalmi dezorganizációs és reorganizációs folyamatot fogta fel, s így nem tette lehetővé az ipari munka mint szociológiai probléma felismerését.

Survey jellegű kutatáson alapult *The Negro in Chicago,*[169] amelynek megírásában Park egyik tanítványa (Charles S. Johnson) fontos szerepet játszott, s ezen a szálon kapcsolódik a későbbi chicagói iskolához. 1919 nyarán más városok után Chicagóban is súlyos faji zavargások voltak. A zavargások a tóparton törtek ki, amikor néhány fekete átlépte a hallgatólagosan meghúzott határt a két 'faj' között, s a kirobbant verekedés során egy fekete fiú a tóba fulladt. A majdnem egy hétig tartó zavargásokban több mint ötvenen haltak meg, többségükben feketék. (A tízes években kezdett el növekedni a város fekete lakossága, arányuk az 1910-es 2%-ról 1920-ban 4,1%-ra nőtt.) A vegyes lakosságú területeken és még inkább a tisztán fehér és fekete területek határán sok feszültség halmozódott fel, amit a bizottság által diagnosztizált rasszista közbeszéd fokozott. A zavargás egyébként a háborús konjunktúra végpontján robbant ki, tehát nem gazdasági háttere volt. A vizsgálat sajtóanyagokra, fotókra, a résztvevők vagy tanúk beszámolóira, statisztikákra, szociális munkások által készített esettanulmányokra, személyes interjúra, a munkáltatóknak kiküldött kérdőívekre, 274 család lakásának felmérésére támaszkodott. A kötet elemzésre nem vállalkozott, a történések rekonstrukcióján kívül csak állapotleírást nyújtott. (Nincs nyoma annak, hogy a kötet összeállítói használták volna Park elméletét a faji kapcsolatok ciklusáról.)

[168] John Fitch: *The Steel Workers* (The Pittsburgh Survey), New York Charities Publications Committee, 1911, 242.

[169] Chicago Commission on Race Relation: *The Negro in Chicago. A Study of Race Relations and a Race Riot,* Chicago: The University of Chicago Press, 1922.

William E. B. Du Bois

Du Bois épp olyan joggal tartozhatott volna a szociológia megalapítói közé, mint Small vagy Giddings — ha nem indult volna kettős hátránnyal az egyetemi versenyben. Du Bois fekete volt, ezért csak az egyetemi világ szegregált szektorában kaphatott helyet; másrészt Du Bois kezdettől empirikus, a korai *survey* stílusában művelendő tudománynak tekintette a szociológiát, kerülte a nagy elméleti építményeket, így a tiszteletreméltóságért folytatott küzdelemben erőfeszítései nem számítottak. Ráadásul kutatásának tárgya sem volt tiszteletreméltó: szociológiai munkássága kizárólag a feketékre, saját 'népére' irányult, ez pedig csak több évtizeddel később került be a központi szociológiai témák közé.

■ W. E. B. Du Bois 1868-ban született Massachusettsben, *yankee* környezetben. Minthogy itt a 'faji' választóvonal kevésbé volt érezhető, Du Bois magáévá tette a protestáns, teljesítményorientált értékvilágot, a távolságtartást és a személyes viszonyok terén egy bizonyos hidegséget. Családja szegény volt, ezért 1884-ben, a középiskola elvégzése után nem tanulhatott a *Harvardon,* ahogy szeretett volna, hanem Délre, Tenessee-be kellett mennie, a 'feketék' számára fenntartott *Fisk Universityre.* Itt kettős sokk érte. Érzékelnie kellett a 'faji' választóvonalat, azt, hogy neki alárendelt helyzet jutott. (Mikor egy utcasarkon véletlenül összeütközött egy fehér nővel, ő, ahogy tanulta, udvariasan megemelte a kalapját és bocsánatot kért, mire a nő rátámadt, hogy hogyan merészeli őt megszólítani.) Másrészt szembekerült a déli 'feketék' nyitottabb, személyesebb kultúrájával. Ettől kezdve inkább 'feketének', mint amerikainak tekintette magát. 1888 és 1892 között aztán mégis tanulhatott a *Harvardon,* történelmet. 1892 és 1894 között alapítványi támogatással Berlinben volt, többek között Gustav Schmollert hallgatta, majd visszatérte után a *Harvardon* szerzett doktori fokozatot.

Rövid ideig egy 'fekete' *college*-ban tanított. 1896-ban támogatást kapott az egyik philadelphiai gettó kutatására. Formailag a támogatás azt jelentette, hogy a *University of Pennsylvania* egy évre alkalmazta őt, de az egyetem a pénz folyósításán kívül nem akart tudni róla: irodát nem kapott, a tanári kar kerülte a vele való érintkezést. 1897-től a 'fekete' *Atlanta Universityn* tanított, megszervezte a szociológiai laboratóriumot. A philadelphiai kutatás terméke, az 1899-ben megjelent *The Philadelphia Negro* sikeres könyv volt. Du Bois több leíró, empirikus kötetet is szerkesztett. A szociológiában mégis peremhelyzetben volt, ez is hozzájárult ahhoz, hogy 1914-ben lemondott egyetemi állásáról (1934 és 1944 között még egyszer visszatért a tanításhoz).

Du Bois a századfordulótól aktívan részt vett a különböző polgárjogi mozgalmakban. Szembefordult a Park kapcsán említendő Booker T. Washington politikájával, aki elfogadta az elkülönítés rendszerét, lemondott a politikai jogok követeléséről, és a középszintű oktatás révén való gazdasági felemelkedésre koncentrált. Du Bois feltétel nélkül követelte a polgári és politikai jogokat, az elkülönítés felszámolását mint a *Niagara Movement* (1905), majd a NAACP (1910) egyik alapítója, a radikális *The Crisis* szerkesztője. Részt vett a pánafrikai mozgalmakban, az 1940-es, 1950-es években a szovjet kezdeményezésű békemozgalmakban (ezért nemzetbiztonsági vizsgálat is folyt ellene), 1961-ben a kommunista pártba is belépett. Egyik kezdeményezője volt az *Encyclopedia Africana* tervnek. 1963-ban, Ghánában halt meg.

• Fő említett művei:
The Philadelphia Negro; A Social Study, Philadelphia: Published for the University, 1899
On Sociology and the Black Community, Chicago: The Chicago University Press, 1978

The Philadelphia Negro a *survey*-mozgalom termékeihez hasonló mű. Empirikus bázisát a személyes megfigyelés, a népszámlálási statisztikák és interjúk képezték. A kutatást egyedül Du Bois végezte, aki egy évig a kutatott körzetben lakott. A kutatás kezdeményezésében az a tény játszott szerepet, hogy a helyi fehér közvélemény minden városi baj változtathatatlan forrásának az egyik 'fekete' körzetet, a *Seventh Wardot* tekin-

tette. Du Bois belülről, az adott körzetben élők szemszögéből próbálta leírni az állapotokat, a *survey-k* szokásos tematikáját követve.

Du Bois feltáró jellegűnek tekintette a kutatást. Utalt arra, hogy sok mindent lehet tudni a vizsgálat tárgyát képező *Seventh Ward* állapotáról: a szegénységről, a bűnözésről, a prostitúcióról, a munkanélküliségről. Du Bois átfogó és történeti képet kívánt adni. Gyakran használt olyan fordulatokat, amelyekben egy oksági vizsgálat igénye rejlett. A munka elsősorban mégis leíró jellegű maradt, és a nem sokkal korábbi Booth-féle vizsgálatokhoz volt hasonló. Átfogó képet kívánt adni a kereseti, jövedelmi viszonyokról, a lakásviszonyokról, a családok nagyságáról és szerkezetéről. Fontosnak tűnik Du Bois-nak az a belátása, hogy a *Seventh Ward* nagyon is változó világ, állandó beáramlással és a stabilizálódott családok állandó kiáramlásával: a lakosok többsége tíz évnél rövidebb ideje érkezett a körzetbe.

Minden, az adott *ward*-ban élő családot (összesen 2441-et) felkeresett, és kikérdezte őket. Ez a kikérdezés az akkor szokásos módon folyt. „A fogadószobában, a konyhában vagy a nappaliban leülve a látogató megkezdte a kérdezősködést, belátása szerinti sorrendben téve fel a kérdéseket, kihagyva vagy beillesztve egyeseket, ahogy a körülmények sugallták. ... Egyes esetekben nyilvánvaló volt a hamisság vagy a válasz előli kitérés. Ilyenkor a látogató szabadon támaszkodva ítélőképességére vagy egyáltalán nem írta fel a választ, vagy azt írta be, ami közelítőleg igaznak tűnt.“[170] A leíró szövegben sem fukarkodott Du Bois az értékelő jelzőkkel: családokat, társadalmi tényezőket gyorsan minősített jónak, rossznak, fatálisnak stb.

A kutatását vezető szempontot egy 1898-ban publikált cikkében így határozta meg: „A társadalmi probléma azt jelenti, hogy egy szervezett társadalmi csoport nem tudja megvalósítani csoporteszményeit, mert képtelen arra, hogy a vágyott cselekvési irányt az élet adott feltételeihez alkalmazza.“[171] Az utalás világos: Du Bois a társadalmi problémának azt tartotta, hogy a faji szegregáció és a gazdasági elnyomás miatt a feketék törekvései meghiúsulnak. Úgy látta, hogy Amerika nem hajlandó ezeknek az egyébként az amerikai eszményekből eredő törekvéseknek teret adni. Élete végén ezért adta fel amerikai állampolgárságát.

Du Bois tudatosan kerülte mindenféle átfogóbb elméletet. De könyvének sorsát önmagában ez még nem pecsételte meg. Bár a városi élet leírásában sok olyan megállapítást tett, amely egybehangzott a mintegy húsz évvel később született chicagói iskola megfigyeléseivel (így például a városi környezet dinamikus voltának a kiemelése), ezeket rossz formában tette. A kortárs szociológia tiszteletreméltó akart lenni, s ebbe a keretbe Du Bois két okból sem fért bele: egyrészt mert 'fekete' volt, másrészt mert a közvetlenül megtapasztalható valóság érdekelte.

[170] Du Bois, W. E. B.: *On Sociology and the Black Community,* Chicago: The Chicago University Press, 1978, 124. Az eljárás a mai szociológus számára abszurdnak tűnik, de meg kell fontolnia azt, hogy a *survey* jellegű vizsgálatban a kutató sosem a megkérdezett reakciójára, attitűdjére volt kíváncsi (mint igen sok mai kutatásban), hanem információt kívánt szerezni társadalmi tényekről. Ebből a szempontból Du Bois eljárása teljesen logikus. Hozzá kell tenni, hogy a kérdezősködés sokszor nem is a megkérdezett helyzetére, viszonyaira irányult, hanem olyan tényekre, amelyekről a megkérdezettnek tudomása volt. A kutató eljárása az újságíróéhoz hasonlított.

[171] I. m. 71.

Elmélet helyett empíria, 1918-1937

Az Egyesült Államokban művelt szociológia jellege, kognitív és intézményi mintája nagyjából az I. világháború idején jelentős mértékben megváltozott. Louis Wirth ezt később és némi csalódottsággal így foglalta össze: „Az egyetemi és különösen újságírói oldalról széles körben megfogalmazott és gyakran jogosult keserű kritika eredményeként, valamint a szociológusok egyre erősödő feleslegesség- és hiábavalóságérzése következtében a tény gyűjtögetés és a kis és gyakran összefüggéstelen 'problémák' intenzív, de többé-kevésbé céltalan vizsgálatának korszaka kezdődött, s a szociológusok elmerültek az így gyűjtött nyers adatok rendezésére és összegzésére szánt igen kifinomult technikák fejlesztésében.“[172] A változás mérlege annál sokkal pozitívabb volt, mint azt Wirth értékelése sugallta.

A szociológia természetesen a kezdetektől — Comte-tól — fogva azt állította magáról, hogy empirikus tudomány. De az első szociológusok többnyire másodkézből vett történeti és etnográfiai adatokat használtak, és ha támaszkodtak is a hivatalos statisztikákra, ezt nem rendszeres módon tették. Azt, hogy a társadalomtudomány nem a spekulációt, hanem a valóság megfigyelését kívánja, minden szociológus magától értetődőnek találta. A változás tehát nem azt jelentette, hogy hirtelen rájöttek volna arra, hogy a társadalom empirikusan is vizsgálható. Inkább arról volt szó, hogy egyes szociológiai csoportok, áramlatok tevékenységében a rendszeres és közvetlen megfigyelésre támaszkodó empirikus ismeretszerzés mint tevékenység került a középpontba, az elméleti spekuláció rovására. Ezzel a fontos központokban időszerűtlenné vált az a fajta minden kérdést átfogó, általános szociológia, amelyet az első korszak vezető szociológusai műveltek. A szociológiai ismeretek 'termelési módja' kezdett megváltozni. Megkezdődött annak a 'professzori szociológiának' a visszaszorulása, amely elsősorban a szociológia önálló és eredeti változatainak a kidolgozására törekedett. Az empirikus munka előtérbe kerülése ahhoz vezetett, hogy a szociológiai kutatást egyre inkább kooperatív módon fogták fel. Önmagában az, ha valaki az első kézből való adatok megszerzésére koncentrál, azt jelenti, hogy saját munkáját egy nagyobb vállalkozás munkamegosztásos részének tekinti.

A szociológus professzorok egy része természetesen továbbra is a régi modellt követte. Nem úgy kell tehát elképzelni, ahogy azt Wirth idézett kijelentése sugallja, hogy a szorgos ténygyűjtögetés teljesen kiszorította volna a gondolkodást. Inkább csak eltolódás ment végbe a lassan bővülő szociológiai szakmán belül[173] az utóbbi tevékenység

[172] Louis Wirth: American Sociology 1915-1947, idézi Leon Bramson: *The Political Context of Sociology,* Princeton: Princeton University Press, 1961, 87. Az első szociológusgeneráció önkritikára hajlamosabb tagjai — mint Cooley vagy Small — is látták vállalkozásuk bizonyos fokú kudarcát. Small 1916-ban így írt: „Módszertanról azért beszéltünk, hogy valamit felfedezzünk, de nem sok mindent fedeztünk fel e módszertan segítségével. Többé-kevésbé tudatosan végig azzal foglalkoztunk, hogy a magunk sajátos mélyfúrásaihoz megedzdzük a fúrófejeket, de viszonylag keveset fúrtunk, amikor kész voltak a fúrófejek.“ Small, Albion W.: Fifty Years of Sociology in the United States (1865-1915), *The American Journal of Sociology,* 21 (1916), 789.

[173] A számszerű növekedés nem volt olyan látványos, mint az I. világháború előtti időszakban. Az 1920-as 1021-ről az ASS taglétszáma 1929-ben 1812-re nőtt, majd a válság hatására erősen visszaesett (1939-ben csak

javára, és megnőtt — ez legalább ilyen fontos — az empirikus kutatás viszonylagos értéke. Markánsan kiemeli az újabb időszak szociológiájának megváltozott jellegét az a — természetesen véletlen — tény, hogy a két vezető, szimbolikus figurává vált chicagói szociológus, Thomas és Park nem művelt a szokásos értelemben elméleti szociológiát.

Az amerikai szociológia átalakulásában bizonyára szerepet játszott az, hogy a világháború alatt és főleg utána az értelmiség kiábrándult a látványos sikereket nem hozó 'progresszív' reformizmusból, a kisebb radikális csoportok akciói, a faji zavargások pedig el is riasztották őket a társadalomalakító politikától. Ehhez a kiábránduláshoz hozzájárult a misszionáriusretorikával fellépő wilsoni külpolitika látványos kudarca is. Az I. világháborút követő gazdasági fellendülés látszatra szükségtelenné tett minden nagy ívű társadalmi reformot. A 'progresszivizmus' diszkreditálódásával a reformista szellemű, de kevés konkrétumot tartalmazó nagy elméleti építmények is idejétmúlttá váltak. Nem sok jóval kecsegtetett volna az a perspektíva sem, hogy minden újabb nagyobb szociológiai tanszék saját spekulatív elmélettel áll elő — ahogy ez az első időben történt.

Empirikus szociológia

Nehéz pontosan megmondani, hogy mi volt a szociológiai kutatási mód megváltozásának az oka. Állami vagy szövetségi szinten viszonylag kevés érdeklődés mutatkozott a társadalomtudományi kutatások iránt (Hoover elnök később említendő kezdeményezése kivételével). Nem következett ez a változás a megelőző korszak eredményeinek halmozódásából sem (mert ilyen halmozódás alig volt megfigyelhető). A szociológia művelésmódjában bekövetkezett változás nem is valamiféle távlatos koncepció eredménye volt. A személyi tényezőknek kétségtelenül volt bizonyos szerepük. A változásban egymástól függetlenül fő szerepet vállalók közül többen nagyon különböztek a korábbi nemzedék tipikus szociológusaitól: Park újságíró, Lynd alapítványi tisztviselő és antropológus, Mayo intellektuális zsonglőr volt. Minthogy *outsiderek* voltak, képesek voltak arra, hogy a szociológiai kutatásba 'külső' eredetű elemeket vigyenek be. Ez egyfajta 'hibridizáció' volt, különböző eredetű gondolatok és gyakorlatok összeillesztése egy új egésszé. Bizonyára szerepet játszott a szociológus szakma bővülése is, amely létrehozott egy, a változásokra fogékonyabb 'kritikus tömeget'. A szociológia átalakulásában valamiféle belső, logikai szükségszerűséget nem lehet felfedezni. Az átrendeződés nem tulajdonítható a 'világész cselének', sem valamiféle rejtett determinizmusnak. Az egymástól független változások halmozódása és összeszövődése hozta létre az újfajta tudományosságot.

Az empirikus kutatás sok mindent jelenthet. Némileg sematikusan, egy 1936-ban kiadott kézikönyv szavait idézve elmondható, hogy „az Egyesült Államokban 1918 óta a szociológia története ... nagy fokban e két versengő kutatásmódszertan, a statisztikai és az esettanulmányi fejlődésének a története volt.“[174] A két módszer erős fenntartásokkal

997), s csak 1946-ban haladta meg jelentékenyen újra az 1920-as szintet (1651). 1928-ban (152-ből) 69 egyetemen volt önálló, 31-en valami más szakkal közös *department.* A doktorátusok számában is megfigyelhető a külső gazdasági tényezők befolyása: 1930-ban 60-an, 1935-ben már csak 36-an doktoráltak, és csak a negyvenes évek végére érte el az évenként megszerzett fokozatok szám a 100-at. A szociológusok számának növekedése természetesen ahhoz vezetett, hogy a csoport származás szerinti összetétele is megváltozott. Míg az ASS 1906 és 1918 közötti tagjaiból vett minta apáinak 54%-a farmer és vállalkozó, 30%-a lelkész volt, addig az 1918 és 1932 között belépett tagok mintájában már csak az apák 29%-a volt vállalkozó és farmer, és 17%-a lelkész, viszont 36%-a tanár, köztisztviselő és egyéb alkalmazott értelmiségi. Lásd Hardin, Bért: *The Professionalization of Sociology. A Comparative Study: Germany — USA,* Frankfurt-New York: Campus, 1977, 35.; Carey, James T.: *Sociology and Public Affairs. The Chicago School,* Beverly Hills: Sage, 1975, 47, 67.

[174] House, Floyd Nelson: *The Development of Sociology,* New York: McGraw-Hill, 1936, 375.

köthető a két nagy központhoz. *Chicago* volt az 'esettanulmányokat' preferáló irányzat fészke, a statisztikai megközelítés kezdetei a *Columbiához* köthetők. Látni fogjuk, hogy ez erős leegyszerűsítés: *Chicago* nem zárkózott el a statisztikai információktól, sőt: ott tanított Ogburn, a statisztikai irányzat legfontosabb exponense, és a *Columbiára* került végül az egyértelműen a kvalitatív módszertant képviselő Lynd.

Az I. világháború utáni empirikus szociológiai kutatás a II. világháború utánitól elsősorban abban különbözött, hogy nem ismerte a reprezentatív mintákon elvégzett nagy kérdőíves vizsgálatokat mint a szociológiai információk beszerzésének elsődleges módját. Az interjú és a kérdőív persze ismert eszközök voltak. A statisztikusok némelyike foglalkozott is a kérdőívszerkesztés gyakorlati problémáival, az interjúkészítés technikájával. Az 'esettanulmány' hívei számára azonban az interjú kvalitatív elemzés tárgya maradt (többnyire mint 'tipikus' eset). A 'statisztikusok' sem ismerték fel, hogy az interjú (és a standardizált kérdőív) beilleszthető a kvantatív elemzés eszköztárába. Noha külön-külön minden módszertani elem rendelkezésre állt, a reprezentatív mintavételen alapuló kérdőívezés és annak matematikai eszközöket felhasználó feldolgozása mint jellegzetes szociológiai módszer az 1930-as évek közepéig lényegében hiányzott a szociológiából.[175]

Az 1920-as, 1930-as években tehát egy olyan empirikus szociológia virágzott az Egyesült Államokban, amely adatainak 'termelési módját' tekintve lényegesen különbözött a harmincas évek végén megjelenő, 'modern' szociológiától. A szociológia kollektív emlékezetében erről a korszakról sajátos kép él. Noha a 'modern' szociológia a 'statisztikai' módszerek húszas évekbeli hívei által kezdeményezett kvantitatív irányban fejlődött tovább, ezeknek az 'előfutároknak' (Ogburn, Lundberg) kevesebb elismerés jut, mint azoknak az 'esettanulmányt' művelő szociológusoknak (elsősorban a chicagóiaknak), akiknek a módszerei a 'modern' szociológiában háttérbe szorultak. E furcsaság oka kézenfekvő. A húszas évek szociológiájában a kvalitatív módszerek hívei voltak azok, akik képesek voltak arra, ami majd a későbbi szociológiában magától értetődő lesz. A 'chicagóiak' voltak azok, akik leginkább saját maguk által 'előállított' adatokra támaszkodtak, míg például Ogburn vagy Lundberg arra törekedtek, hogy a megbízható népszámlálási és a megbízhatatlan félhivatalos statisztikai információkat megbízható matematikai statisztikai módszerekkel elemezzék.

Chicago — újra

Az empirikus szociológia legfontosabb központja *Chicago* lett[176] — éppen akkor, amikor a *department* létszáma csökkent. Thomas 1918-as elbocsátása után az öregedő Small mellett produktív tudományos munkát végző tanár csak az 1923-ig részfoglalkozású Robert E. Park és a ranglétrán lassan előhaladó Ernest W. Burgess maradt. A Thomas

[175] A statisztikai irányzat egyik harcosának, a pozitivista George A. Lundbergnek a kézikönyvében *(Social Research. A Study in Methods ofGathering Data,* New York: Longmans, Green and Co., 1929,140-167.) csak a régi típusú *social survey* és a szociális munkából átvett interjútechnika szerepelt. A második, 1942-es kiadásban már egy egész fejezet szól a kérdőív készítéséről, mintavételről, kérdezésről és értékelésről — de ez már egy másik korszak kezdete. Az 1931-ben a *Social Science Research Council* kezdeményezésére megjelentetett nagy tanulmánygyűjtemény a társadalomtudományok módszertanáról (Rice, Stuart A. [ed]: *Methods in Social Science. A Case Book,* Chicago: The University of Chicago Press, 1931) szintén nem szólt a modern értelemben vett kérdőíves kutatásról, mint ahogy az ASS védnöksége alatt kiadott s a szociológia eredményeit reprezentálni hivatott kötet sem (Luther Lee Bemard [ed]: *The Fields and Methods of Sociology,* New York: Ray Long & Richard R. Smith, 1934).

[176] Ez a történészek véleménye. A kortársak a chicagói Park-iskola eredményeit nem látták olyan jelentősnek. Az Ogburn által szerkesztett *Recent Social Trends in the United States* (Report of the President's Research Committee on Social Trends, New York: McGraw-Hill, 1933) városfejlődésről szóló, a chicagói kötődésű R. D.

helyett felvett, szociálpszichológiát tanító Ellsworth Faris nagyon keveset publikált. *Chicago* súlya a képzésben mégis ekkor, az 1920-as években nőtt meg igazán, amikor a *Columbiát* megelőzve egymaga a doktori képzés kétötödét (1924-ben majdnem felét) adta.[177]

A személyi tényezőknek az intézmény alakulásában nagy szerepük volt: Small nem erőszakolta rá spekulatív rendszerét munkatársaira (mint Sumner vagy Giddings, akik így zsákutcába vezették a hozzájuk hűségeseket). Park alkalmatlan volt 'nagy rendszer' kidolgozására, és nem is törekedett erre. Burgess nagyon jó csoportmunkás volt.

Az empirikus szociológia *'hibrid'* volt. Létrejöttéhez az kellett, hogy a szociológiai elméleti hagyomány más eljárásmódokkal és hagyományokkal egyesüljön. Erre Chicagóban kedvezőek voltak a feltételek.[178] Park a szociológiába az egyetemi körökben nem sokra becsült újságírói módszereket emelte be. Thomas, akinek antropológiát is kellett tanítani, óhatatlanul importálta a szociológiába a Boas befolyása alatt álló amerikai antropológia terepmunkás módszertanát. Az antropológiával 1929-ig megmaradt a közvetlen kapcsolat, hiszen az önálló *department* létrehozásáig az új tanár, Robert Redfield (1897-1958), Park veje szervezetileg a szociológiához tartozott. (A két férfit a közösség mint társadalmi jelenség iránti közös érdeklődés is összekapcsolta.)

A chicagói szociológia szemszögéből kedvező időpontban és kedvező módon változott meg a Rockefeller-alapítványok finanszírozási rendszere (amelyről fentebb volt szó). Kedvezően hatott az is, hogy a városban a századfordulótól erőteljes reformmozgalom bontakozott ki. 1896-ban alakult meg a *Municipal Voters' League,* a legsikeresebb városi reformszervezet, amely mintegy húsz évig jelentős befolyást gyakorolt a helyi politikára. Számos egyetemi ember, társadalomtudós vett részt a *League* működésében. Mikor befolyása az 1920-as években csökkenni kezdett, létrejött a *Local Community Research Committee,* amelynek kifejezetten az volt a célja, hogy ösztönözze a problematikus városi jelenségekkel kapcsolatos kutatásokat — így a szociológiaiakat is. A város iránti érdeklődés természetesen felvetette a szociológiai kutatási eredmények alkalmazásának újszerű problémáját: mire szolgál a kutatás (például Thrashernek a városi 'bandákról' szóló munkája), ha annak az a végkövetkeztetése az, hogy jelentős társadalmi átrendeződés nélkül a probléma nem oldható meg — míg az érdekelt reformszervezetek rövid távú, gyakorlatias javaslatokat vártak? A szociológiai kutatásokból levonható gyakorlatias és politikai aprópénzre váltható következtetések hiánya is szerepet játszott abban, hogy a Rockefeller-alapítványok későbbi átszervezése során a Park által inspirált városszociológiai kutatásoktól megvonták a támogatást, mert — úgymond - ezek nem hozták meg a várt eredményeket.

A chicagói iskola virágzása alig egy évtizedig tartott. Ez volt az első olyan időszak a hivatásos, egyetemi szociológia történetében, amikor a szociológusok maguk állították elő azokat az empirikus adatokat, amelyekre a szociológiai elemzés támaszkodott.[179] Az 'adat' kifejezést a chicagói iskoláról szólva sajátos értelemben kell venni: személyes

McKenzie által írt fejezete (I. k. 443-498.) pl. nem utalt a Park-Burgess-féle elméletre. A szociológia állapotát áttekintő kézikönyv (Lundberg, George A. — Bain, Reád — Anderson, Nels [eds]: *Trends in American Sociology,* New York: Harper & Brothers, 1929, 261-296.) városszociológiai fejezete ugyan megemlítette Parkot és Burgesst, de az általuk kezdeményezett kutatási programot nem. Egy az amerikai szociológia alakulását áttekintő kötet (House, Floyd Nelson: *The Development of Sociology,* New York: McGraw-Hill, 1936) csak egy lábjegyzetre érdemesítette az empirikus chicagói munkákat (343.).

[177] Lásd Bemard, Jessie: The History and Prospects of Sociology in the United States, in: Lundberg, George A. — Bain, Read — Anderson, Nels (eds): *Trends in American Sociology,* New York: Harper & Brothers, 1929, 51.

[178] A Robert E. L. Faris áttekintésében *Chicago Sociology 1920-1932,* San Francisco: Chandler Publishing Company, 1967,135-140.) szereplő, 1895 és 1935 között megvédett 113 chicagói doktori dolgozat közül a címe alapján 51 (45%) alapulhatott főleg empirikus kutatáson.

[179] A szociológia testvértudományában, az antropológiában a változás valamivel korábban kezdődött, de ott is a húszas évek vezettek el az áttöréshez, a brit szociálantropológiában, elsősorban Malinowski és Radcliffe-Brown munkásságában.

megfigyelésekből, kevéssé strukturált interjúkból és különféle, kvalitatív elemzésre alkalmas dokumentumokból (élettörténetek, levelek stb.) nyert anyagról volt szó, amely alkalmatlan volt a mai szociológiában megszokott statisztikai elemzésre. De — a közhiedelemmel ellentétben — Chicagóban a kvantitatív statisztikának is nagy jelentőséget tulajdonítottak.

Átalakult a szociológus tevékenysége: egyértelművé vált, hogy a kutatás minősége sok tekintetben az adatfelvétel minőségén fordult meg. Egyre nyilvánvalóbb lett, hogy a szociológiai szakképzés jelentős részben az adatgyűjtéssel kapcsolatos gyakorlati ismeretek, készségek átadását jelenti. Közelebb került a szociológia a természettudományokhoz, mert egyre inkább kooperatív, munkamegosztásos eljárásokat kívánt meg. Hozzáférhetővé váltak a társadalomvizsgálat számára olyan területek, amelyek addig történeti adatok, etnográfiai megfigyelések vagy hivatalos statisztikák híján vizsgálhatatlanok voltak: például a mindennapi viselkedés, az életvitel, a fiatalkorúak és más speciális társadalmi csoportok kultúrája stb. Amikor a tudomány alakjának megváltozásáról beszélünk, ezekre a dolgokra kell gondolnunk.

Az új szociológia kialakulásában két személynek volt kiemelkedő szerepe: William Isaac Thomasnak és Robert Ezra Parknak. Életkorukat tekintve a szociológia megalapítóinak nemzedékébe tartoztak. Mindketten — különböző okokból — viszonylag későn érkeztek meg a szorosan vett szociológia területére, és mindketten sajátos, a szociológiában korábban nem hasznosított tapasztalatokat emeltek be a kutatásba. Feltehető, hogy az átalakuláshoz erre volt szükség: a spekulatív szociológiai hagyomány és valamilyen másfajta tapasztalat összekapcsolására. Más-más módon, de mindketten eltértek a professzori szerepmintától is. Noha rövid ideig tartó közös chicagói tanárkodásuk alatt jó barátok voltak, politikai nézeteik is eltértek (Thomas inkább hajlott a radikális, Park a konzervatív álláspont felé), és szociológiai munkásságuk is különböző jellegű. Thomas alkotott egy gigantikus, sokat hivatkozott, de kevesebbet olvasott művet, amely tele van zseniális meglátásokkal. Közvetlen tanítványa nem volt, de közvetett hatása félreismerhetetlen. Park írásaiban kevesebb a csillogó gondolat, szociológiai életműve sem terjedelmes, képes volt viszont egy igazi kutatói iskolát, hagyományt kialakítani.

William Isaac Thomas

Thomas nem volt elméletalkotó ember. Igaz, a nevéhez fűződik egy úgynevezett szociológiai törvény, a Merton által is emlegetett Thomas-tétel is („ha az emberek valóságosként határoznak meg bizonyos helyzeteket, azok következményeiket tekintve valóságossá is válnak")-[180] Ez a 'törvény' így azt sugallta, hogy Thomas teljes mértékben az egyénből kiindulva, 'pszichológiailag' akarta a társadalmat megkonstruálni — ami pedig nem igaz. Fő műve, *A lengyel paraszt* mindenki előtt demonstrálta, hogy a szociológiának van jól megfogható, konkrét, empirikus, a többi társadalomtudománytól eltérő mondanivalója a társadalmi átalakulásról. Thomas ezért — életkora ellenére — egy fiatalabb tudományos generáció képviselőjének tekinthető.

[180] Lásd Merton, Robert K.: *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra,* Budapest: Osiris, 2002, 629. A tétel Thomasnál többféle fogalmazásban megtalálható. Egy viszonylag kései változata meglehetősen morbid. Egy New York-i paranoiásról van szó, aki a vele szembejövő, magukban motyogó emberekről azt képzelte, hogy rá tesznek sértő megjegyzéseket. A valóságossá váló következmény az volt, hogy lelőtte őket. William I. Thomas: The Relation of Research to the Social Process (1931), in: Thomas, William I. *On Social Organization and Social Personality,* Chicago: The University of Chicago Press, 1966, 301.

■ William Isaac Thomas 1863-ban született, Virginiában, egy eldugott vidéki településen. Apja lelkész és farmer volt. Feltehetőleg ő ösztönözte fiait tanulásra (két fia szerzett doktorátust). W. I. Thomas irodalmat kezdett tanulni a *University of Tennessee*-n, ahol hamar egyfajta vezérszerepre *(big man of the campus)* tett szert. Igazi intellektuális érdeklődés valamikor az egyetemi évek közepe táján ébredt fel benne, de akkor olyan erővel, hogy már a fokozat megszerzése előtt tanítani kezdett, 1886-os doktorátusa után pedig rögtön ott tartották, hogy görögöt és természettörténetet oktasson (ami mutatja, hogy abban az időben mennyire volt specializált az oktatói kar). 1888/89-ben Németországban tanult, itt ismerkedett meg Wundt, Lazarus és Steinthal *Völkerpsychologie*-jával, s ez érdeklődését az etnológia felé fordította. Hazatérése után az *Oberlin College*-ban irodalmat tanított, Spencert olvasott, és 1893-ban, harmincévesen újra beiratkozott az egyetemre: Chicagóba ment a szociológia kedvéért (de inkább pszichológiai, biológiai kurzusokat vett fel). 1896-ban doktorált, és megismétlődött az előző doktorátusa előtti eset: már az első év után ott tartották tanítani. Elsősorban antropológiát (etnográfiát) oktatott. 1910-ben lett a szociológia *department* teljes jogú professzora. Mint mások, ő is részt vett több reformegyesület és bizottság munkájában.

Thomast intellektuális sokoldalúság jellemezte, és az élet érzéki örömeit sem vetette meg. Társasági ember volt, éppúgy megfordult előkelő vendéglőkben, mint külvárosi kocsmákban. Szeretett jól öltözködni. Szenvedélyesen golfozott, és feltalált egy újfajta golflabdát, amire nagyon büszke is volt.

Thomas kezdettől fogva empirikus beállítottságú volt, de első munkáiban (pl. *Source Book for Social Origins,* 1909) még a régi típusú, azaz a másod- és harmadkézből származó adatokkal dolgozó antropológiai kutatást művelte. 1910-ben egy nagyobb vagyon örökösétől, Helen Culvertől (aki korábban a *Hull House social suruey*-it is támogatta) jelentősebb összeget kapott, hogy tanulmányozza az európai paraszttársadalmakat és az onnan származó bevándorlást. Európai körutat tett, végül a lengyelek vizsgálata mellett döntött. Újabb európai útján 1913-ban találkozott Flórian Znaniecki fiatal lengyel filozófussal, s együtt írták meg a szociológiai kutatásban fordulatot hozó *A lengyel paraszt Európában és Amerikában* című munkát. Első kötete 1918-ban jelent meg.

Thomast még ebben az évben kitették az egyetemről. Az ok (vagy ürügy) az volt, hogy egy Chicago közeli, de már más államban levő szállodában rajtakapták[181] egy fiatal nővel, egy Európában szolgáló katonatiszt feleségével, és két törvény megsértésével is vádolták: a hamis néven való szállodai bejelentkezést tiltó és a nők erkölcstelen célból államhatárokon keresztül való szállítását tiltó Mann-törvény megsértésével. A vádakat ugyan elejtették, ő maga megalázkodva mentegette magát, de a világias viselkedésű tanárt amúgy sem kedvelő egyetemi vezetés hajthatatlan volt, s be sem várva az ügy rendőri és bírói kivizsgálását, menesztette. *A lengyel paraszt* további köteteinek a kiadását is leállította a chicagói egyetem (egy másik, harmadrangú kiadónál jelentek meg az utolsó kötetek), Thomas pedig egy ideig saját neve alatt még publikálni sem tudott. Az *Old World Traits Transplanted* című munkája 1921-ben Park és Herbert Miller neve alatt jelent meg. A pénztelen Thomas kénytelen volt belemenni a megalázó eljárásba. Thomas szerzősége nem lehetett kérdéses, a szerző kiléte már a harmincas években „nyílt titok“ volt, de csak 1951-ben ismertetett el nyilvánosan.[182]

Az ekkor már 55 éves Thomas New Yorkba ment, különböző alapítványok támogatásával végzett kutatásokat, tanított egy ideig a hozzá hasonló nonkonformista személyeket befogadó *New School of Social Research*-ön. *A* fiatalabb szociológus generáció nem feledkezett meg róla: 1926-ban nekik köszönhetően az ASS megválasztotta éves elnökének, az idősebbek ellenkezése dacára. *A lengyel paraszt* a kiadás körüli botrány ellenére sikeres könyv lett: bár nem túl sok példányt (kb. 1500-at) adtak el az első kiadásból tíz év alatt, mégis harminc kritika jelent meg róla, s hamar felkerült a kötelező olvasmányok listájára. A stigma azonban rajta maradt Thomason, olyannyira, hogy a Chicagóból való távozásának részletei is csak 1966-ban váltak ismeretessé. Talán ez az oka annak, hogy Thomasról

[181] Nem véletlenül: az FBI figyelte — feltehetőleg felesége pacifista tevékenysége miatt. Az sincs kizárva, hogy tőrbe csalták.

[182] Lásd House, Floyd Nelson: *The Development of Sociology,* New York: McGraw-Hill, 1936, 284.

— Meadtől, Parktól, Cooley-től, Smalltól eltérően — mindmáig nem született munkásságát feldolgozó monográfia. Az élete végéig tevékeny Thomas 1947-ben hunyt el.

- Főbb elemzett művei:

Znaniecki, Flórian társszerzőségével: *A lengyel paraszt Európában és Amerikában (1918-1920)* (fordította: Andor Mihály és Horváth Ágota), 6 kötet, Budapest: Új Mandátum, 2002-2004 (LP)

Park, Robert E. — Miller, Herbert A. neve alatt: *Old World Traits Transplanted,* New York: Harper & Brothers, 1921 (OWTT)

The Unadjusted Girl. Which Cases and Standpoint for Behavior Analysis, Boston: Little, Brown and Co., 1923 (UG)

On Social Organization and Social Personality, Chicago: The University of Chicago Press, 1966

Thomas szemléletét — mint sok kortársáét is — kezdetben erősen befolyásolták biologisztikus eszmék (szociológiai doktori dolgozatának is a férfi és a női anyagcsere különbözősége volt a tárgya), de ezektől hamar eltávolodott, elvetette azt a felfogást, amely a társadalmi vagy etnikai különbségeket biológiai okokra vezette vissza. Elvont, átgondolt szociológiai vagy antropológiai elmélettel nem rendelkezett. E tekintetben sem igazán képzett, sem igazán termékeny nem volt.[183]

Ma is számon tartott munkássága a század első évtizedében kezdődött, amikor a bevándorlók vizsgálata felé fordult. Pontosan nem lehet tudni, mi ösztönözte erre a kutatásra, de feltehető, hogy ebben az általa jól ismert antropológiai irodalom is szerepet játszott: az oktatás céljára összeállított szöveggyűjteményében[184] több olyan antropológus szerepelt, aki már saját terepmunkája alapján írta műveit. Thomas tehát arra a ma természetesnek tűnő, de akkor még példa nélküli elhatározásra jutott, hogy neki magának közvetlenül meg kellene vizsgálni azokat az állapotokat, amelyekből az Amerikába bevándorlók származnak, és azokat, amelyek közé jutnak.

A XIX. század utolsó évtizedében az Amerikába érkező bevándorlók már többségükben Kelet-és Dél-Európából érkeztek. Nemcsak nyelvük, de kultúrájuk is eltért a régebbi, angol, ír, német és skandináv bevándorlókétól. Megérkezésük egyfajta kulturális sokk volt az amerikai közvélemény számára. Ilyen körülmények között kézenfekvő és elterjedt volt az a magyarázat, amely a bevándorlással együtt járó társadalmi problémákat a bevándorlók származásával, esetleg örökletes tulajdonságaival magyarázta. Thomas érdeklődését e bevándorlással kapcsolatos vélekedések is befolyásolták. Miután támogatást tudott szerezni munkájához, bejárta Kelet-Európát (Magyarországon is járt[185]), keresve azt a népességet, amelynek hazai és amerikai viszonyait is tanulmányozni tudná. Végül úgy döntött, hogy a vizsgálódást az Amerikában nagyon szem

[183] „Soha nem befolyásolt a világ magyarázatát kínáló filozófia ... Nem írtam folyamatosan és rendszeresen, tanítani is rendszertelenül és hanyagul tanítottam" — írta 1927-es önéletrajzában. Lásd Baker, Paul S.: The Life Histories of W. I. Thomas and Robert E. Park, *American Journal of Sociology,* vol. 79, (1973), 248.

[184] Thomas, William I.: *Source Book for Social Origins,* Chicago: The University of Chicago Press, 1909.

[185] Először még doktorálása után, 1896-ban, amikor Budapesten — mint egy levelében írta — egy kiállítást (feltehetőleg a millenáris kiállítást) megtekintvén 'sok parasztot' látott, s ekkor gondolt először arra, hogy érdemes lenne a bevándorlókat megvizsgálni. (Lásd Bulmer, Martin: *The Chicago School of Sociology. Institutionalization, Diversity, and the Rise of Sociological Research,* Chicago: The University of Chicago Press, 1984, 47.) Helen Culvernek Budapestről 1911. április 12-én azt írta, hogy leginkább „a különböző fajok találkozását — az érintkezési pontokat és az asszimilációt irányító törvényeket" figyeli meg. „Dél-Magyarország különösen érdekes e tekintetben. A Bánátnak nevezett részen mindenki négy nyelvet beszél — németül, magyarul, románul és szerbül. Ellátogatok e vidékre és a székelyek közé is Erdélybe, másképp Transszilvániába." A levelet idézi Haerle, Rudolf K.: William Isaac Thomas and the Helen Culver Fund for Race Psychology: The Beginnings of Scientific Sociology at the University of Chicago, 1910-13, *Journal of the History of the Behavioral Sciences, 17* (1991), 27. Thomas magyarországi kapcsolata Semayer (?) volt Budapesten és Braun Róbert Maro-Vásárhelyen (sic). Braun Thomas 1912-ben megjelent cikkét, illetve az abban közölt kérdőívet használva (átalakítva: Thomas kérdőívében 58, Braunéban 97 tétel szerepelt) készítette el

előtt levő lengyelekkel kezdi[186] (Chicago ekkor a világ harmadik legnagyobb lengyel városa volt, 360 000 lengyel lakossal). Mire a vizsgálatot összefoglaló munka megjelent, a helyzet persze átalakult: az I. világháború után új, rendkívül korlátozó bevándorlási törvények születtek, a lengyel bevándorlók áradata is elapadt.

Új módszerek

Thomas megközelítése módszertani szempontból egyszerre volt konzervatív és újító. Abban a gondolatban, hogy a bevándoroltakról információkat kellene gyűjteni, antropológiai tájékozottsága játszott szerepet. Az antropológia ebben az időben szinte kizárólag az idegen kultúrákkal foglalkozott. A bevándorolt (különösen, ha hozzávesszük a még lengyel területeken élő jövőbeli bevándorlókat) az 'idegen' (az indián vagy az ausztrál bennszülött) analogonja, tehát — ez az antropológiai eredetű gondolat — ugyanúgy kell megfigyelni a viselkedését, mint azokét. Az antropológiában éppen akkor, amikor Thomas elkezdte a lengyelekkel való foglalkozást, már érlelődött az a belátás, hogy az antropológusoknak közvetlenül, a terepen kell tárgyukat megfigyelni, azaz el kell szakadni a másodkézből vett forrásoktól. Thomas ebből a szempontból felemás megoldást választott: részben olyan anyagokra támaszkodott, amelyek maguktól a megfigyeltektől származtak, és az esetek többségében 'természetes körülmények' között, tehát nem a kutatás céljára készültek (magánlevelek, újságoknak írt olvasói levelek, élettörténetek — ebben a tekintetben nem a korábbi *social survey* hagyományát folytatta tehát), de nem vállalkozott a levélírók közvetlen megfigyelésére (megkérdezésére).[187] Ezeket a leveleket újságcikkek és, Amerika vonatkozásában, szociális munkások feljegyzései egészítették ki, vagyis, mint az a társadalomtudományi kutatásokban korábban szokásos volt, szakértők megfigyelései. A legfontosabb szakértő természetesen szerzőtársa, Znaniecki volt. Összefoglalva: Thomas munkája ugyan empirikus, s ennyiben különbözik a korábbi szociológiától, de az empirikus kutatás módjában szinte minden lényeges ponton eltért a XX. század második felében szokásostól.

Thomas a személyes dokumentumok, levelek, életrajzok iránti érdeklődésének eredetét így mondta el: „A dokumentumok iránti érdeklődésem eredetét oda tudom viszszavezetni, hogy egy esős napon a házam mögötti átjáróban egy hosszú levelet találtam, amelyet egy lány írt az apjának a családi viszonyokról és veszekedésekről, míg kórházi gyakorlati tanfolyamon volt.“[188] így határozta el, hogy levelezések gyűjtésével fogja a szükséges anyagot összeszedni. A levelekért pénzt kínált, darabjáért nem túl sokat, abban a reményben, hogy így egyszerre többet fognak neki eladni, és teljes sorozatokhoz juthat hozzá s e tekintetben nem is csalódott.

A lengyel paraszt Európában és Amerikában roppant terjedelmes.[189] A mintegy 2000 oldal zömét a dokumentumok teszik ki: 50 sorozatba rendezett 762 levél, újságcikkek an-

Maroscsicsér szociográfiáját. Lásd Braun Robert: A falu lélektana (Huszadik Század, 1913), in: Litván György és Szűcs László (szerk): *A szociológia első magyar műhelye. A Huszadik Század köre,* Budapest: Gondolat, 1973, II. k. 277-353. A kutatást összefoglaló munkában Thomas kérdőívet nem használt.

[186] Nem a lengyelek iránti rokonszenvből. Egy levelében antropológushoz nem illő módon azt írta, hogy „a lengyelek egészében véve nagyon visszataszító népség ...“. Lásd Bulmer, Martin: *The Chicago School of Sociology. Institutionalization, Diversity, and the Rise of Sociological Research,* Chicago: The University of Chicago Press, 1984, 47.

[187] Egyes esetekben a leveleket eladó személy, a címzett adott tájékoztatást a levelekben szereplő családok belső viszonyairól. Thomas az interjút hibaforrásnak tekintette, mert szerinte az manipulálta a megkérdezettet. (Bulmer i. m. 54.)

[188] Baker i. m. 250.

[189] A magyar kiadás hat kötete nem követi az eredeti kiadás kötetbeosztását.

golra fordított szövege, egy 300 oldalas önéletírás, szociális munkások feljegyzései, bírósági feljegyzések. Ezt az eljárást lehetne annak is tulajdonítani, hogy még nem alakultak ki az empirikus anyag kezelésének standardizált eljárásai, ezért kellett a dokumentumokat szó szerint közölni. Az is szembetűnő azonban, hogy Thomas látható élvezettel és kíváncsisággal merült el egy számára idegen társadalom és kultúra életében, belső átalakulási folyamataiban. Maguk a dokumentumok érdekelték, a bennük megmutatkozó élet — s ezt kommentálta a levelekhez fűzött megjegyzéseiben. A terjedelmes önéletrajzot bevezető fejtegetésben Thomas azt írta, hogy a szociológiai kutatásban „előtérbe került a speciális és aktuális empirikus problémák vizsgálata, különösen az előző időszak általános elmélkedéseihez képest", és ez annak felismeréséhez vezet, „hogy szociológiai bizonyító anyagok eddiginél teljesebb körét kell összegyűjtenünk; minél teljesebb körű ugyanis egy-egy szociológiai anyag, annál jobban közelít a teljes személyes élettörténethez". (LP 6:11.) Későbbi, *Chicago* utáni munkáiban is (pl. *The Unadjusted GM* című könyvében) alapvetően dokumentumelemzéseket végzett — újságcikkeket, újságokban megjelentetett olvasói leveleket, bírósági aktákat s néhány esetben igazi leveleket is. A chicagói szociológusok húszas évekbeli munkáiban általában hasonló dokumentumokat találhatunk.

Módszertani megjegyzések

Thomast a kortárs szociológia elméletinek nevezett sematizmusai igazából hidegen hagyták. A tankönyvek viszont vonzódnak ezekhez. A leginkább tankönyvkonform részek közé tartoznak a munkát bevezető híres *Módszertani megjegyzések.* Ezt a részt igen valószínűen Znaniecki fogalmazta meg, éspedig majdnem bizonyosan a munka elkészülte után. Thomasnak voltak bizonyos fenntartásai Znanieckivel szemben. Valamikor a harmincas években diákok előtt azt a megjegyzést tette, hogy „Znaniecki mindig erősködött, hogy rendszert kell csinálni."[190]

A bevezető jegyzet valóban rendszeres. Két olyan fogalom meghatározása áll a középpontjában, amelynek igen kevés szerepe van a bevezetés után következő anyag elrendezésében, illetve ha szerepelnek, értelmük némileg más: az érték és az attitűd.

> „Társadalmi értéken értünk minden olyan tényt, amelynek egy társadalmi csoport tagjai számára érthető empirikus tartalma van, és van egy olyan jelentése, melynek révén ez a tény ténylegesen tevékenység tárgya vagy az lehet." (LP 1: 29.) „Attitűdön az egyéni tudatnak azt a folyamatát értjük, amely meghatározza az egyén tényleges vagy lehetséges tevékenységét a társadalomban." (LP 1:30. — a fordítást módosítottam; *ND)*

Az érték meghatározásában két feltűnő dolog van. Az első az érték rendkívül, szinte értelmezhetetlenül tág fogalma. Gyakorlatilag az egész világot átfogja, az egyéni tudaton kívül: a tárgyi világot is és a szellemi képződmények világát is. A másik az, hogy a szel-

[190] Everett Hughes visszaemlékezését idézi Coser, Lewis A.:. Masters *of Sociological Thought. Ideas in Historical and Social Context,* 1971, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1977, 514. Znanieckinek ráadásul kezdetben kifogásai voltak a dokumentarista, empirikus eljárással szemben, s Thomast egy 'értekezés' megírására akarta rávenni, szerencsére sikertelenül. „Mint filozófus, aki a saját rendszerét akarja kialakítani, általánosítani akartam, s nem elmerülni a részleges konkrét adatok tanulmányozásában" — írta Znaniecki egy visszaemlékezésében 1948-ban. Idézi Dulczewski, Zygmunt: *Florian Znaniecki. Life and Work,* Poznan: Wydawnictwo Nakom, 1992, 108. *A Módszertani megjegyzések* talán a Znanieckinek tett engedmény is. Lásd Bulmer, Martin: *The Chicago School of Sociology. Institutionalization, Diversity, and the Rise of Sociological Research,* Chicago: The University of Chicago Press, 1984, 49.

lemi világ alapelemét, a jelentést az egyénen kívüli, ebben az értelemben objektív világba utalja; más szóval: nem vesz tudomást Mead írásairól, aki már ekkor, az I. világháború előtt — igaz, nagyon körülményesen — kifejtette a jelentés interakcionista, tehát olyan értelmezését, amely felszámolta az objektív és szubjektív közti tradicionális megkülönböztetést.

A két meghatározás Znaniecki kanti indíttatású kultúrfilozófiájának a nyomát viseli. Ami az attitűd fogalmát illeti, ebben is feltűnő, hogy a meghatározás nem utalt az attitűdök szociális természetére, noha a munka nagyobb része éppen erről szólt. Ellenkezőleg: a társadalmiság az értéket és nem az attitűdöt jellemzi: „Az attitűd tehát nem más, mint a társadalmi érték individuális megfelelője; kettejük között a cselekvés — bármilyen cselekvés — az összekötő kapocs.“ (LP1: 30.) Mindkét fogalom definíciója erősen 'európai' jegyeket mutat. A két definíció két egymáshoz rendelt világot alakít ki: az egyén belső világát és a vele korreláló külső, szellemi és tárgyi világot. (Ez rokonítható a későbbi német tudásszociológia 'két világával', a gondolatok szubjektív és a társadalom objektív világának kettősségével.) Ez a sematizmus nehezen illik bele abba a (pragmatista indíttatású) amerikai szociológiai közegbe, amelyben egyre inkább a csoportfolyamatok, az interakciók világa került a középpontba — ahogy egyébként *A lengyel paraszt* egészében is. Nehéz nem észrevenni, hogy a *Módszertani megjegyzésekben* nemcsak az értékek és attitűdök, hanem a Znaniecki és Thomas közti kapcsolatról is szó van.[191]

E *Módszertani megjegyzések* egy olyan fejtegetéssel folytatódnak, amely a tudományok osztályozásával kapcsolatos, és a századelőn annyira népszerű elmélkedésekre hasonlított. Áttekintve, miképpen foglalkoznak a különböző tudományok értékekkel és attitűdökkel, arra a következtetésre jutott, hogy míg a szociálpszichológia (Thomas szociálpszichológiát is oktatott) a kulturális attitűdökkel, a szociológia bizonyos viselkedési szabályokkal foglalkozik, amelyek „erkölcsi előírásokban, törvényekben és csoporteszményekben jelennek meg, és olyan intézményekbe szerveződnek, mint a család, a törzs, a közösség, a szabad társulás, az állam ...“. (LP 1: 40.) A lezáró megállapítás mégis a következő, Durkheimmel kifejezetten vitatkozó és az eredetiben is kiemelt tézis lett:

> „Egy társadalmi vagy individuális jelenség oka sohasem egyetlen másik társadalmi vagy individuális jelenség, hanem mindig egy társadalmi és egy individuális jelenség kombinációja. Vagy még pontosabban: Egy érték vagy egy attitűd oka sohasem egyetlen másik attitűd vagy érték, hanem mindig egy attitűd és egy érték kombinációja.“ (LP 1: 48.) Thomas későbbi megfogalmazásában: „Az attitűd így a társadalmi érték ellenpárja, a tevékenység, bármilyen formájú is legyen, a kettejük közti kapcsolat.“ (UG 233.)

Ebből az állításból nemcsak Thomas és Znaniecki együttműködésének elengedhetetlen volta derül ki, hanem az is, hogy a szociológia és a szociálpszichológia tárgya, módszertani megközelítése mégiscsak majdnem azonos, ti. éppen érték és attitűd egységben való szemlélete. Szociológia és szociálpszichológia egyaránt az objektív világ (értékek) és a szubjektív világ (attitűdök) érintkezési területét kutatja. Érték és attitűd határozott

[191] Később Znaniecki egy Kimball Youngnak írt levelében az attitűdök (Thomas) és az értékek (Znaniecki) összekapcsolására tett kísérletét sikertelennek tartotta: „Ez az együttműködés közös heurisztikus megközelítést kívánt. Ezért megpróbáltam azt, ahogy a kulturális jelenségeket ő az attitűd fogalmából kiindulva megközelítette, összeolvasztani az én megközelítésemmel, amelynek középpontjában az érték fogalma állt, valamint összekapcsolni azt, ahogy ő vizsgálta az egyéneket mint a társadalmi élet résztvevőit a kollektivitások vagy 'társadalmak' vizsgálatának módszerével...“ Az 1951. augusztus 31-én írt levelet közli Dulczewski, Zygmunt: *Florian Znaniecki. Life and Work,* Poznan: Wydawnictwo Nakom, 1992, 242. Lásd még Bierstedt, Robert: Introduction, in: Znaniecki, Flórian: *On Humanistic Sociology,* Chicago: The University of Chicago Press, 1969,13.

szembeállítását ez a tézis tagadta. *A lengyel paraszt* elemzéseiben elszórtan vissza-visszatért az érték és attitűd kettőssége. A 'társadalmi és individuális kombinációja' viszont Thomas szemléletében meghatározó jelentőségű volt.

A *Módszertani megjegyzések* egy ponton hangnemet váltanak. Itt azt olvassuk, hogy „...még sok munkálkodásra és hosszú időre van szükség ahhoz, hogy megszabaduljunk a hagyományos gondolkodásmódtól, kifejlesszünk egy tökéletes hatásfokú, egzakt munkamódszert, és eljussunk a tudományosan helyes általánosítások rendszeréhez. ... Vizsgálatunk tárgya egy modern társadalom egyik osztálya, életének teljességében." (LP 1: 73.) Ez már talán tisztán Thomas hangja.

Levélgyűjtemény mint szociológia

A lengyel parasztban feldolgozott anyag nagyobb része a lengyel területekről és nem Amerikából, a lengyel anyagon belül pedig főként Orosz-Lengyelországból származott — egyrészt mert ez volt a legnagyobb népességű lengyel terület, és Znaniecki is ott élt (bár a Poroszországhoz került területekről származott). Előbb — a módszertani fejtegetések után — a lengyel paraszttársadalmat jellemezték, majd a levelek (és részben a leveleket eladó személyektől kapott információk) révén megismerhető családokat mutatták be. (A bemutatást bizonyos fokig torzítja, hogy Thomas általában csak a kapott levelekhez jutott hozzá, a válaszokhoz nem.) Az egyes családokra vonatkozó 'sorozatok' rövid bevezetéssel kezdődnek, a levelekhez pedig magyarázó megjegyzések kapcsolódnak. Ezek a megjegyzések Thomas kutatói eljárásmódját legkedvezőbb oldaláról mutatják be: éles szemmel és nagy empátiával fedezte fel a levélíróknak és a levelekben szereplő személyeknek a problémáit, ugyanakkor kellő távolságtartással és iróniával figyelte őket, s így mutatta be azokat a viselkedési stratégiákat, amelyeket céljaik elérésére alkalmaztak. Ezek a jegyzetek mentesek az általánosabb fejtegetésekben olykor előforduló moralizálástól, megalapozatlan általánosítástól. A forrásanyag természete egy ponton megváltozott. Az eredeti kiadás harmadik, a magyar fordítás hatodik kötetét egy hosszú önéletrajz tölti ki, majd a társadalmi felbomlás és újjászerveződés elemzése következett, amely főleg újságcikkekre, újságok levelezési rovatából származó írásokra, 'szakértői' beszámolókra támaszkodott. A közlés és elemzés módszere azt eredményezte, hogy a kötetek műfajilag a dokumentarista széppróza felé csúsztak el. A szöveg nagy részét bizonyos értelemben feldolgozatlan nyersanyagok teszik ki, s az így közzétett anyag hasznosítására később sem került sor. Ez érthető is: a valódi széppózához hasonlóan Thomas műve is megismételhetetlen.

Thomas a legérdekesebb empirikus anyagok eredeti rendjét nem bontotta meg: a leveleket családok szerint mutatta be. Ez nem csak technikai kérdés volt: ezzel arra terelődött a figyelem, ami az egyes, egy sorozatba tartozó leveleket összekapcsolta: a családi szolidaritás, illetve az annak vélt hiánya miatti panaszkodás. (Értelemszerűen a szolidaritás teljes eltűnése a levelezés megszűnésével járt, vagyis erre vonatkozó anyag be sem kerülhetett a munkába.) Érthető tehát, hogy a munkát bevezető teoretikus I. kötetben is a család és környezete állt az előtérben. A családot Znaniecki ösztönzésére széles értelemben, mint szoros gazdasági és rokoni kapcsolatban levő személyek összességét, hálózatát fogták fel, s megkülönböztették tőle a 'házastársi csoportot', azaz a szülők és gyermekeik alkotta szűkebb közösséget. (LP 1: 83.) Ez a megkülönböztetés hasznos volt, hiszen levelek többsége a kiterjedtebb család sorsát mutatta be vagy az otthon maradtak, vagy a kivándorolt rokon szemszögéből (bár több esetben a kivándorlás a szűkebb házassági csoportot is megbontotta). A két csoport megkülönböztetése egyben ki is jelölte a fő problémát: hogyan alakul e két csoport viszonya, mennyire marad szolidáris a csoport?

Thomas és Znaniecki, miközben bemutatták, mi történik ezekkel a családokkal, az elemzést néhány általános fogalom köré rendezték. Ezek: az *'elsődleges csoport',* a nagy társadalmi átalakulást kísérő *'dezorganizáció'* és *'reorganizáció',* valamint ennek vetülete az egyénben, az *'életszerveződés'.*

Elsődleges csoport, a paraszti közösség

Thomas szerint a családok és a paraszti közösségek 'elsődleges csoportok' *(primary groups).* Ezt a fogalmat — ez közvetlen hivatkozás nélkül is világos — Cooley néhány évvel korábbi művéből vette át.

„Az elsődleges csoport nem csak a primitív társadalmakban és az európai parasztok között található meg; nem a múlt csökevénye, hanem spontán módon kialakuló intézmény, amely minden társadalomban, minden társadalmi osztályban, a kulturális fejlődés bármely fokán megtalálható. ... az emberiség túlnyomó többsége számára ... ez a társadalmi élet legfontosabb formája. ... Szerte a világban rengeteg emberi érdek van még olyan stádiumban, hogy érvényesítésük annak az elsődleges csoportnak a közvetlen reakciójától és elismerésétől függ, amely az egyén közvetlen környezetét alkotja." (LP 4: 9-10.)

Egy cikkében, amely *A lengyel paraszt* írása közben született, azt írta, hogy az elsődleges csoportok azok a társadalmak „amelyek érzelmi egyöntetűséget teremtenek tagjaik között rokonság, izoláció vagy bizonyos definíciós rendszerekhez való akaratlagos ragaszkodás révén." [192] Minthogy Thomas az 'elsődleges csoport' fogalmát bőséggel használta, meg lehet adni azokat a kritériumokat, amelyek alapján eldöntötte, hogy egy csoport 'elsődleges'-e. Úgy tűnik, két szempontot használt: elsődlegesnek tartotta azokat a csoportokat, amelyek egyrészt környezetükkel szemben viszonylag önállóak, másrészt amelyek a tagjaik cselekvéseit minden (gazdasági, szociális, érzelmi stb.) tekintetben ellenőrzik, vagyis amelyekben az ellenőrzés és a tevékenység nem racionális és nem specializált. Noha Thomast is — bizonyos joggal — a (szociál)pszichológiai irányultságú szociológusok közé sorolták, az elsődleges csoport fogalmában a pszichológiai elemeket kevésbé hangsúlyozta, mint Cooley. Míg Cooleynál az elsődleges csoport a személyiség alakulása szempontjából volt jelentős, Thomas figyelme inkább a cselekvésekre, a cselekvések társas rendszereire irányult.

'Elsődleges' csoport volt Thomas szerint a paraszti 'közösség'. A közösséget a társadalmi érintkezés definiálja:

„... a közösség addig terjed, ameddig az egyénnel vagy a családdal kapcsolatos *közvélemény* elér. A közvélemény olyan közös elem, amely a közösséget — minden egyediség mellett és fölött — összetartja, amely a közösség különböző részeit, az egyéneket és a kisebb csoportokat egyesíti, és ez az egyetlen olyan tényező, amely nélkülözhetetlen." (LP 1: 128-129.)

A közvélemény léte az attitűdök azonosságát jelenti. A közvélemény, a közös attitűdök megléte a csoport belső és külső szolidaritásának előfeltétele. (LP 1:134.) Természetszerűen a levelekből legközvetlenebbül éppen ezeket a tényezőket, a vélemények azonosságát

[192] Thomas, William I.: The Persistence of Primary Group Norms in Present Day Society, in: Thomas, William I. *On Social Organization and Social Personality,* Chicago: The University of Chicago Press, 1966,168.

vagy különbözőségét, a véleményazonosságban megragadható szolidaritást lehetett megragadni. Nem véletlen tehát, hogy a közösséget Thomas ily módon határozta meg.

A parasztközösség (a parasztcsalád a szó mindkét értelmében) nemcsak a közvélemény, hanem a gazdálkodás közössége is. A gazdasággal foglalkozó fejezet az I. kötet legérdekesebb fejezete, amelyből kitűnik Thomas alapos antropológiai iskolázottsága és Znaniecki helyismerete. Thomas számára is a régi családi gazdaság jelentette a kiindulópontot, amelyben „a gazdasági élet összes kategóriájának határozottan szociológiai jellege van.“ (LP 1:138.) Ez azt jelenti, hogy nem érvényesíthető az egyes gazdasági tényezők kvantitatív ekvivalenciája, a tényezők átválthatatlanok, a különböző javak tulajdona eltérő jellegű.[193] (LP 1: 143.) A földtulajdon családi, társadalmi jelenség abban az értelemben, hogy a földtulajdon a család mint társadalmi egység létének az alapja. (LP 1:142.) Érdekesek Thomasnak a pénz 'megcímkézésével', azaz a minőségileg különböző, különböző forrásokból (hozomány, földeladás, a tej eladása) származó és csak egy adott célra (földvásárlás, fogyasztási javak vásárlása) felhasználható pénzmennyiségek létével kapcsolatos megjegyzései. (LP 1:144-145.) (Ez a 'címkézés' a levelekben visszatérő motívum.) Ugyancsak figyelemre méltóak azok az ajándékkal kapcsolatos fejtegetések (LP 1: 153-155.), amelyekben Thomas felfigyelt az ajándék csere-jellegére, társadalmi kapcsolatot teremtő erejére. Felismerte, hogy az ajándékozás társadalmi különbséget teremt, a megajándékozottat időlegesen aláveti az ajándékozónak. Röviden: Thomas is egyike volt azoknak, akik megpróbálkoztak a pénzgazdaságtól elveiben eltérő archaikus gazdaság leírásával.[194] Mint mások, ő is merített persze a romantikus társadalomtudományi gondolkodás hagyományából, de ahogy a tulajdonra, cserére, bérmunkára, ajándékra vonatkozó megjegyzései mutatják, nem ejtették foglyul e hagyomány illúziói.

Dezorganizáció

A levelekben feltáruló világ persze már nem az archaikus gazdaság világa volt, annak csak töredékei mutatkoznak meg itt. Az átalakulást Thomas elsősorban az attitűdök megváltozásában érte tetten: a szolidaritás meggyengülésében, a csere elvének terjedésében, az egoista attitűdök terjedésében (LP 1:157-158.); „az attitűdök elveszítik társadalmi jellegüket, és majdnem tisztán gazdaságivá válnak“. (LP 1: 167.) Ennek a változásnak a levelekben számos jelét észlelte, s kommentálta is azokat. A levelekben ugyan az otthoniak szünet nélkül pénzt kérnek a kivándoroltaktól,[195] ami egyfelől a családi szolidaritási elv még meglevő erejét jelzi, de a címkézett pénz elvének a továbbélését is (az Amerikából érkező pénzt sok esetben a hazaitól eltérő módon tartják számon és használják). Az attitűdök azonban változnak, s ennek okát Thomas a parasztok helyzetének, alapvetően a külső körülményeknek a megváltozásában találta meg: az ipar haladásában, a földnélküli parasztok elvándorlásában, a kommunikáció javulásában, a városok növekedésében stb. (LP 1:164.) Ezek a fejtegetések teljes mértékben a kapitalis-

[193] Ezért van az, mint írta, hogy az Osinski családban a megakadt házépítés költségeinek fedezésére nem lehet a földet jelzáloggal terhelni: a ház a lengyel parasztcsaládban ingó vagyonnak számít, másféle (alacsonyabb rangú) tulajdon, mint a föld. (LP 2: 87.)

[194] Az archaikus gazdaság kutatása szempontjából az áttörést egyrészt Bronislaw Malinowski munkája (A nyugati Pacifikum argonautái [1922] [részletek] [fordította: Ecsedy Csaba], in: Bronislaw Malinowski: *Baloma,* Budapest: Gondolat, 1972, 5-109.), másrészt Marcel Maussnak az ajándékról írott és más fejezetben elemzett tanulmánya (A) jelentette.

[195] Vagyis a levelekben még nem érvényesül az a modern — és Thomas szerint már a változó paraszti világban is megfigyelhető — gazdasági elv, hogy „senkinek, sem a közösségnek, sem a családnak nincs joga részt kérni az egyén jövedelméből“. (LP 1:170.)

ta átalakulással foglalkozó kortárs európai szociológia problematikájába illenek. Mint írta: „A lengyel paraszt gazdasági fejlődése kivételes lehetőséget teremt arra, hogy a gazdasági racionalizmus kialakulásának folyamatát tanulmányozzuk...". (LP 1: 175.)

A régi típusú elsődleges csoportok, családok és közösségek leírása Thomas munkájában valójában csak a hátteret jelentette. Igaz, egy lengyel parasztok számára szerkesztett újságból sok más mellett a régi idillikus állapotok konzervatív szellemű leírásait is idézte (például LP 4: 46 sk.), de természetesen nem a feltételezett régi, érintetlen elsődleges csoport, hanem — mint bemutattuk — annak a megváltozása érdekelte. A változás elemzése a későbbi chicagói szociológiában is gyakran használt *dezorganizáció-reorganizáció* és az *életszerveződés* fogalmai köré szerveződött. Ezek a fogalmak a társadalmi és a személyes összefüggését voltak hivatottak megragadni, de nem az érték/attitűd dimenzióban.

Thomas el kívánta választani a dezorganizáció egyéni és társadalmi vonatkozásait, noha természetesen összefüggésüket is látta.

> „A társadalmi dezorganizáció fogalmát elsősorban az intézményekkel kapcsolatban használjuk, és csak másodsorban az emberekkel kapcsolatban. Miként a viselkedés össztársadalmi sémáiban megtestesülő, az egyéneknek szabályokat előíró csoportszerveződés sohasem azonos a viselkedés egyéni sémáiból álló individuális életszerveződéssel *(life-organization),* ugyanúgy a társadalmi dezorganizáció sem felel meg soha pontosan az egyéni dezorganizációnak." (LP 4:14. — a fordítást módosítottam; *ND.)*

Ez a megközelítés kizárta a régi szervezett közösség romantikus idealizálását.

Thomas témaválasztásából természetesen az következett, hogy feltételezze: van „kölcsönös függőség a társadalomszerveződés és az egyéni életszerveződés között". (LP 4:15. — a fordítást módosítottam; *ND.)* Ez a függőség nem jelentett egyértelmű meghatározottságot, nem tételezett fel egyértelmű megfelelést társadalmi szerveződés és egyéni szerveződés között. A társadalmi szervezet magas fokon rendezett lehet ugyanakkor, amikor a csoport tagjainak életszerveződése csökevényes.

> „Előfordulhat azonban az is, hogy egy csoport társadalomszervezete nagyon tartós és erős abban az értelemben, hogy nincs semmiféle szembenállás a meglevő szabályokkal és intézményekkel, ám eredhet egyszerűen abból is, hogy a csoporttagoknak alig vannak egyéni érdekeik, és az egyes tagok életszerveződése kezdetleges, mechanikus és nem túl eredményes." (LP 4: 15. — a fordítást módosítottam; *ND.)*

Ez a zsarnoki csoport esete, amellyel Thomas ebben a munkában részletesebben nem foglalkozott.

Thomas szerint az egyén nem oldódhat fel teljesen a közösségben.

> „Ez az intézményes szerveződés részleges átfedésben van minden olyan egyén életszerveződésével, akinek tevékenysége az intézményt társadalmi szinten hozza létre; egy egyén a maga életében azonban nem tudja létrehozni az intézmény egész szervezetét, egyrészt azért nem, mert ez utóbbi mindig sok ember együttműködését feltételezi, másrészt pedig azért nem, mert az egyes egyénnek van sok olyan érdeke is, amelyeknek az adott intézményen kívül kell megszerveződniük." (LP 4: 14-15.)

A társadalmi szervezet befolyása mellett azt is látni kell — írta — „hogyan befolyásolja a társadalomszerveződést a csoport tagjainak, különösen vezető tagjainak életszervező-

dése. Ám e kölcsönhatás természete minden egyes konkrét esetben külön vizsgálandó, nem pedig előre elfogadandó hittétel." (LP 4:15. — a fordítást módosítottam; *ND.)* Ezt a traizmusnak látszó kijelentést azért érdemes idézni, mert úgy látszik, mintha a nevezetes *Módszertani megjegyzések* központi állítását ismételné érték (társadalmi szervezet) és attitűd kettősségéről. Pedig Thomast, aki a levelekből megismerhető változások viszonylag általános értelmező sémáját kereste, különösebben nem érdekelte a reciprocitásnak a munka elején kifejtett filozófiai ízű tézise.[196]

A társadalmi dezorganizációt Thomas úgy értelmezte, mint „annak a hatásnak a gyengülését, amelyet a viselkedés meglevő társadalmi szabályai a csoport tagjaira gyakorolnak." (LP 4:15.) A család esetében az így értelmezett dezorganizációt erős önbizalommal egy szociológiai törvény vázlatának tartott modellben foglalta össze. Négy szakaszt különböztetett meg. Az elsőben a külső világ hatásaira, az új értékek eredményeképpen megváltoznak az egyéni attitűdök, elkezdődik a család dezorganizációja. A második fázisban a család megpróbál ez ellen védekezni, elsősorban a közösség támogatásával. Amennyiben ez nem sikeres, a harmadik szakaszban a család ténylegesen dezorganizálódik, míg egy negyedikben az egyén képes lehet arra, hogy új alapokon reorganizálja a családot. (LP 4: 44-46.)

A dezorganizációt szélesebb társadalmi összefüggésben a „gazdasági racionalizmus" megjelenéseként írta le. Erről a könyv több pontján beszélt. A parasztcsaládoktól szerzett levelek elemzésének a bevezetőjében a következőképpen foglalta össze a tapasztalható változásokat. Az előző életszakaszban „a gazdasági élet teljesen alárendelődött a társadalomszervezetnek (és kibogozhatatlanul összefonódott vele); ... minden módszertani absztrakció, amely a gazdasági attitűdök rendszerét a többi társadalmi attitűdtől elkülönítve építi fel, és minden elmélet, amely a gazdasági életből próbálja levezetni a társadalomszerveződést, szükségképpen kudarcot vall." (LP 1:175.) A következő fokozat „egy olyan történeti állapot, amely gyakorlatilag megfelel a klasszikus közgazdaságtani elméletnek" (LP 1:175-176.), azaz egy olyan állapot, amelyben a gazdasági élet elválik a társadalmi élettől, létrejön egy olyan „racionális gyakorlati rendszer", „amely az egyén tudatában elkülönül a többi érdekszférától ...". (LP 1: 176.) Thomas hozzátette, hogy talán egy újabb állapot, a 'szocialista' fog következni, ahol a társadalmi szervezet a gazdasági élettől függ. Úgy tűnik, hogy számára a 'szocializmus' a nagy gazdasági szervezetek világával volt azonos. „A gazdasági szerveződés valóban az országos társadalmi egység, a társadalmi szervezet egyik alapfeltételévé válik." (LP 1: 176 — a fordítást módosítottam *ND.)* Ugyanez az utópikus eszme William Morrisra hivatkozva megjelent az *Unadjusted GM* befejezésében is: „a foglalkozási érdekekre alapozott munkamegosztás fokozatosan felválthatja a gazdasági termelékenység kívánalmaira alapozott jelenlegi szervezetet." (UG 257.)

A levelek másról sem szólnak, mint a kivándorlás következtében beállt dezorganizációról. Abban a tényben például, hogy az Amerikába kivándorolt Wzadyszaw Borkowski egyre inkább elfeledkezett Varsóban hagyott feleségéről, Thomas annak a következményét látta, hogy a városban „nincs olyasmi, mint a falusiak közötti folyamatos kapcsolat, és nincsenek vissza-visszatérő összejövetelek sem. Ezért a társadalmi véleménynek alig van ereje, konzisztenciája vagy vitalitása." (LP 3: 61.) A dezorganizációhoz vezető általános okok mellett a kivándorlás sajátos egyedi helyzeteket teremtett.

[196] Erősen kétséges, hogy pontosan értette volna a Znaniecki által megfogalmazott filozófiai állításokat. Egy 1927-es előadásában először azt mondta, hogy az értékek a külső tárgyakból származó ingerek (ez összeegyeztethető lenne a Znaniecki által adott értelmezéssel), majd az értékeket a vágyak (vagyis a személyiség belső motivációs tendenciái) négy osztályába sorolta (ezek viszont Znaniecki szerint az attitűdök osztályába tartoznak). Thomas, William I.: The Unconscious: Configurations of Personality (1927), in: Thomas, William I. *On Social Organization and Social Personality,* Chicago: The University of Chicago Press, 1966,140-143.

A nagy könyv lezárása után (a mások neve alatt megjelent elemzésben) ezt így foglalta össze: „A legsúlyosabb helyzet abból a státusvesztésből és a belőle eredő csökkent önérzékelésből ered, amely a bevándorló amerikai feltételekkel való szembesülésének az eredménye. Magával hoz bizonyos szokásokat, hagyományokat, ideértve a nyelvet, az öltözködést, a társadalmi rítusokat, érzelmes eszményeket és érdekeket, morális értékérzetet, s odahaza ezekkel kapcsolatban rendelkezett egy meghatározott státussal... itt személyiségének épp azokra a jegyeire (öltözködés, nyelv stb.), amelyek otthon önbecsülésének a jelei voltak, megvetéssel tekintenek, miattuk megalázzák.“ (OWTT 47-48.) A státusvesztés következménye a személyiség szintjén egy válság, amely vagy az élet reorganizációjához, vagy demoralizációhoz vezet. (OWTT 61.)

Reorganizáció

A reorganizációnak szentelt figyelem a kutatás kérdésfeltevéséből is következett: hiszen míg a dezorganizáció az emigrációval függött össze (annak az előzménye és következménye volt egyszerre), a bevándorlást és az amerikai társadalomba való beilleszkedést egy reorganizációs folyamat kiindulópontjaként is lehetett tekinteni. A reorganizáció új viselkedési sémák, új személyes viselkedési szabályok és új intézmények megteremtését jelenti. (LP 4:147.) A dezorganizáció és reorganizáció ciklusai ismétlődhetnek: a hazai reorganizációs kísérleteket az emigráció mint újabb dezorganizáció követheti, majd esetleg az amerikai reorganizáció.

Znaniecki közreműködésének eredményeképp a reorganizáció problémája nem csak az emigráció perspektívájában fogalmazódott meg. Az a lengyel értelmiségi kör, amelyhez Znaniecki is tartozott, a régi rendszer felbomlása kapcsán nemzeti feladatként fogalmazta meg a parasztság bevonását a csakis kulturális és gazdasági szinten megvalósítható nemzeti szerveződésbe. Ennek során támaszkodni kell, úgymond, a régi közösségi attitűdökre.

> „Bár régi formájukban már nem alkalmasak arra, hogy az új érdekeket társadalmi méretekben megszervezzék, azért megfelelő ráhatásokkal átalakíthatók olyan másfajta, átfogóbb és tudatosabb attitűdökké, amelyek jobban megfelelnek az új körülményeknek. Más szavakkal, át kell alakulnia a közösségi elvnek, és annyira ki kell tágulnia, hogy alkalmazni lehessen az összes olyan társadalmi elemre, amellyel a paraszti elsődleges csoport kapcsolatban áll vagy hamarosan kapcsolatba fog kerülni — vagyis ki kell terjednie az egész paraszti osztályra, sőt magára a nemzetre.“ (LP 4:148.)

A reorganizációnak tehát kétféle módját mutatták be: a 4. kötetben a vezetésről, nevelésről, a sajtóról és a szövetkezésről szóló elemzések a lengyel földön bekövetkező reorganizációt tárgyalták. Az 5. kötetben az Egyesült Államokbeli reorganizációról és annak kudarcairól volt szó. Thomas és Znaniecki az 'olvasztótégely' tézisével, a teljes és azonnali asszimilációt követelő többségi véleménnyel szemben úgy vélte, hogy a család teljes felbomlását, a bűnözés elterjedését megakadályozó reorganizáció útja a lengyel társadalomból kiszakadt töredékek lengyel-amerikai társadalommá való szerveződése lehet. (LP 5: 10.) „A bölcs asszimilációs politika, akárcsak a bölcs oktatáspolitika, nem arra törekszik, hogy szétrombolja a meglevő attitűdöket és emlékeket, hanem építeni próbál rájuk“ — írta a bevándorlók helyzetét áttekintő könyve végén Thomas. (OWTT 280.) Ez természetesen teljes mértékben összhangban volt a megelőző fejtegetések tanulságaival, Parknak az etnikai kapcsolatokra vonatkozó (lejjebb tárgyalandó) álláspontjával — a rokon témájú chicagói kutatásokat is ez a vélemény határozta meg.

Életszerveződés

A dezorganizáció-reorganizáció fogalmait egészítette ki az életszerveződés már említett fogalma. A fogalom kialakítására a személyes dokumentumok használatának módszertani előnyeit és a típusalkotás követendő eljárásait taglaló szövegben került sor. Ha ezeket a dokumentumokat tekintjük a szociológiai kutatás elsődleges forrásanyagának — írta -, akkor figyelmünknek ki kell terjedni a személyiségre is, aki ezeket produkálta. A személyiség viszont nem redukálható sem a viselkedés egyes mozzanataira, sem az attitűdökre, sem az értékekre, de valamiféle időtlen lényegre sem, mivel állandó fejlődésben levő egész. (LP 6.: 12-13.; 17-18.) A személyiség szervezett egész — ezt fejezi ki az életszerveződés fogalma. Ez a fogalom arra utalt, hogy a személyiség lényege nem valamiféle formális szervezettség. A személyiség egy világot is jelent, ebben az értelemben sajátos tartalmakat.

> „Bele kell élnünk magunkat annak a szubjektumnak a helyzetébe, aki megpróbálja megtalálni saját útját ebben a világban, mindenek előtt pedig azt kell emlékezetünkbe vésnünk, hogy az a környezet, amely hatással van rá, és amelyhez megpróbál alkalmazkodni, az *ő* világa, nem pedig a tudomány objektív világa — a természet és a társadalom, ahogy ő látja, nem pedig úgy, ahogy a tudós látja." (LP 6: 20.)

Thomas vitatkozott azzal a megközelítéssel, amely a tudományos kutatásban a megfigyelésre helyezte a hangsúlyt. A külsődleges megfigyeléssel szemben

> „... a tevékenységeket (beleértve a szavakat is) a szándékok, vágyak, érzelmek stb. — egy szóval, az attitűdök — szempontjából kell értelmezni, az egyéni viselkedés minden egyes aktusának magyarázatát pedig a viselkedő egyén tapasztalata alapján kell keresni, amit a megfigyelőnek kell közvetett módon, következtetések segítségével rekonstruálnia abból, ami közvetlenül rendelkezésére áll. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül azokat a jelentéseket, amelyeket a tárgyak sugallnak a tudatos egyénnek ...". (LP 6: 22.)

Mindez természetesen valamiféle megértő módszertant követelt. Thomas az érték és attitűd megkülönböztetését nem dichotom módon értelmezte. A Thomas értelmében vett életszerveződés egyrészt világ, ennyiben objektív és az értékek tartományába tartozik, ugyanakkor a személy világa, szubjektív, összefügg az attitűdökkel, de nem azonos ezekkel. Znaniecki hajlott arra, hogy az értékeket mint kulturális értékeket objektívnak, az egyénen kívülinek tartsa. Thomasnál az 'életszerveződés' fogalma a világ szerveződésére is utalt, de nem tételezte fel, hogy a világ szerveződése és a személyiség szerveződése közt mechanikus-determinisztikus összefüggés lenne.

Értelmező kommentárok

A dokumentumanyag Thomas kezében nem vált egy fogalmi séma illusztrációjává. A Wroblewskiek, a Markiewiczek, Kozlowskiak és a többiek mind sajátos problémáikkal és egyedi jellegzetességeikkel jelennek meg. A könyv elsősorban találó, érzékeny és pontos értelmezései miatt érdekes. Ezek a dokumentumelemzések nehezen összegezhetők. Az olvasót olykor egy-egy különös szituáció jól sikerült jellemzése állítja meg, vagy valamelyik szereplő motívumainak finom pszichológiai érzékre valló elemzése, egy-

egy közlés vélhető összefüggésrendszerének bemutatása.[197] Találomra emelek ki egy-két példát.

A Kozlowski-sorozatból a főszereplő, Franciszka Kozlowska jellemzése érdemes figyelemre. Egy özvegyasszonyról van szó, aki keményen küzd jogaiért, azért, hogy a vagyont a neki tetsző módon használják és osszák fel gyermekei, s ebben a küzdelemben ügyesen használja fel a státusából eredő lehetőségeket. A paraszttársadalomban minden ember „egy meghatározott társadalmi típushoz tartozik, és azt feltételezik, hogy ennek a típusnak az attitűdjeivel rendelkezik ... A legbiztosabb módja annak, hogy a környezetben ki lehessen váltani a kívánt érzelmi reakciót, az, hogy az ember olyan szerepet ölt magára és játszik tartósan, amely megfelel a kiváltandó érzelemnek." Mint özvegyasszony segítségre szorulónak és szegénynek számít, s elvárhatók tőle bizonyos érzelmek. „Eleve meghatározott tehát, hogy mi az a számára kedvező reakció, amelyet könnyen ki tud váltani környezetéből: a gyámoltalanság ébresztette szánalom, valamint az anyai érzéseinek szóló rokonszenv. És valóban, folyton ezen a két regiszteren játszik ...". (LP 2: 210-211.)[198]

Vegyünk szemügyre két általánosabb belátásokra alapozott megjegyzést. Az egyik egy olyan levélhez kapcsolódik, amelyből a levélírónak a bátyjával szembeni ellenszenve derül ki. Thomas feltevése szerint ezt családi féltékenység motiválhatja, de a levélben megfogalmazott szemrehányások nem nagyon meggyőzőek. „Az erősen ható tradicionális attitűdök előidézte viselkedés természete és oka magának a szubjektumnak is rejtély: ha magyarázatot kérnek tőle, légből kapott, erőltetett okokat jelöl meg, többé-kevésbé inadekvátakat, attól függően, hogy mennyire intelligens." (LP 2: 239.) Az ellenszenv a személy önmagának is szóló magyarázata a nem tudatos attitűdre. Nincs szó tudattalan agresszív tendenciákról, inkább arról, hogy minden attitűd, viselkedés valamilyen magyarázatot kíván, s a cselekvő azt a magyarázatot adja meg, amely a legkézenfekvőbb, függetlenül attól a nehezen elemezhető (és az elvárt családi szolidaritás miatt nehezen bevallható) helyzettől, amelyben a valóságos attitűd kialakult.

A kivándorlással teremtett helyzetet minden, a szolidaritással kapcsolatos elméleti fejtegetésnél jobban jellemzi a következő megjegyzés. Arról van szó, hogy a levélíró Amerikában élő fiának a levelére egy bizonyos, ugyancsak Amerikában élő Borek, egy rokon nem válaszolt. Thomas magyarázatában abból indult ki, hogy normális esetben, azaz Lengyelországban a kötelezettség a csoporttal mint egésszel szemben áll fenn, ezért az egyén a csoport bármely tagjának a segítségére számíthat, de neki is a csoport bármely tagját segítenie kell, viszont épp ezért a kötelezettség nem ró rá nagy terheket. A kivándorlással teremtett helyzetben, ahol a segítségre képes egyénnel túl sok segítségre szoruló kerülhet szembe, „személyes, változó és önkéntes kapcsolat lép a társadalmi norma helyére". (LP 2: 69.) Borek, a rokon nem válaszolt, mert ha válaszolt volna, a levélíró fia segítséget kérhetett volna, s az új körülmények közt, amikor a támogató csoport eltűnt, a rokon számára ez túl nagy terhet jelenthetett volna.

[197] A „Barátok és ismerősök közti levelezés" című részben (LP 3: 146 sk.) a társas viselkedés elemzését egyszerre a morális értékek terjengős bemutatása és kritikája váltja fel, mindig helyeslőleg kiemelve a megmutatkozó nemzeti érzelmeket, és elmaradnak a szituációt megvilágító rövid, lényegre törő lábjegyzetek. Ez már a Znaniecki hangja?

[198] Hasonlóan találó a parasztok közti viták megoldására vonatkozó megjegyzése. Amíg a vita a családon (Thomasnál ez inkább a mai köznyelvben rokonságnak nevezett csoportot jelöli) belül marad, mindig lehet kompromisszum, amely valamiféle igazságossági szempontot vesz tekintetbe. De mihelyt bíróság elé kerül, a családi életet szabályozó morális normák elvesztik hatékonyságukat, kompromisszum lehetetlen, a jog kívül áll az erkölcsön, ezért nem is vonatkoznak rá igazságossági normák. Így érthető, hogy a paraszt, amikor bátyja jogi útra vitte a kettejük közti vitát, kifakadt: Hiszen ők nem akarták, hogy a dolog igazságosan [azaz egymás között] legyen elintézve! (LP 2: 215-216.)

Szituációdefiníció

Az életszerveződés sajátos szubjektív világot is jelent, amelyet nem tévedésként, illúzióként kell megítélnünk, hanem a személy valós világának kell tekinteni, és viselkedését eszerint értelmezni. Thomas egy későbbi kifejezésével élve egyfajta *szituációdefiníciónak* kell tekintenünk. 1923-ban megjelent *The Unadjusted Girl* című művében ezt írta: „Az önmeghatározott viselkedési aktusokat mindig megelőzi a vizsgálódás és mérlegelés szakasza, amelyet a szituáció meghatározásának nevezhetünk. És ténylegesen nemcsak a konkrét cselekvések függnek a szituációdefiníciótól, hanem az egyénnek magának a személyisége és egész életvezetése ilyen definíciók sorozatából adódik." (UG 42.) Ebből úgy tűnhet, hogy Thomas a hangsúlyt az individuális szituációmeghatározás folyamatára helyezte. Csakhogy rögtön ezután áttért arra, hogy a szituációk meghatározása nem tisztán egyéni, hanem társadalmi folyamat. „Ebben az összefüggésben alakul ki az az erkölcsi kódex, amely szabályok vagy viselkedési normák halmaza, irányítja a vágyak kifejeződését, és egymást követő szituációdefiníciók során épül fel." (UG 43.) Thomas alapgondolata — amelyet soha nem bontott ki kellő elméleti alapossággal — az volt, hogy ezek a szituációdefiníciók kapcsolatot teremtenek az egyén szubjektív világa és az objektív társadalmi szféra között. Ebből az következett, hogy a társadalmi világ is elsősorban ezeken keresztül lehet közelíthető meg — ami újra kiemeli a személyes dokumentumok fontosságát.

Ezért némileg félrevezető a Thomas-tétel rövid és már idézett megfogalmazása: „Ha az emberek valóságosként határoznak meg bizonyos helyzeteket, azok következményeiket tekintve valóságossá is válnak."[199] A szituációdefiníció nem tisztán szubjektív. A szituációdefiníció egyszerre szubjektív, megélt, a cselekvő által konstruált és használt, s ugyanakkor társas, a környezet által feltételezett, fenntartott és befolyásolt. Ennek megfelelően a szituációdefiníció fogalma egyszerre kapcsolódik a társadalmi világ dezorganizációjának és reorganizációjának problémaköréhez, illetve az életszerveződés fogalmához.

Thomast minden könyvében a szituációdefiníciók felbomlása, a dezorganizáció érdekelte. Az *Unadjusted Girl* a szexuális szabadosság és a prostitúció felé vezető utakat elemezte, arra figyelt, hogy melyek azok a társadalmi tényezők, amelyek a lányokat a szexuális szabadosság felé terelték, s ők hogyan élték meg ezeket a helyzeteket. (Hozzá kell tenni, hogy Thomas igyekezett elkerülni a korszak szociológiájában még sokszor megfigyelhető moralizmust.) *A lengyel paraszt* dokumentumai is azt mutatták be, ahogy a levél- és önéletírók helyzetüket definiálták. A dezorganizáció és reorganizáció kettős folyamata nem más, mint a régi szituációdefiníciók felbomlása, alapjában véve a külső körülmények (városi hatások, racionális gazdálkodás hatása, kivándorlás) nyomására, és új szituációdefiníciók kialakítása. A szociológiai kutatás legfontosabb feladata ezeknek a szituációdefinícióknak az elemzése: „A társadalomtudós legjobban akkor közelítheti meg a társadalomkutatásban a kísérleti módszert, ha a szituációt, a szituációban való viselkedést, a szituációban bekövetkezett változásokat, a viselkedés ebből eredő átalakulásait vizsgálja."[200] A kísérlet szó nem szabad, hogy félrevezessen minket: Thomas kutatói beállítottságától távol állt a természettudományos megközelítés. Úgy gondolta, hogy a dokumentumok és esetelemzések vezethetnek el a szituációk megismeréséhez.[201]

[199] Thomas, William I.: The Relation of Research to the Social Process (1931), in: Thomas, William I. *On Social Organization and Social Personality,* Chicago: The University of Chicago Press, 1966,301.

[200] Lm. 291.

[201] I. m. 298-300.

A társadalmi változás így a 'szituációk átdefiniálásában' mutatkozik meg. Thomas az *Unadjusted Girl*ben egy nemkívánatos változásról beszélt. A problémát abban látta, hogy a városi fiatal lányok számára meghatározatlanná válnak a szituációk. A modern világban, „azzal összefüggésben, hogy szabad a kommunikáció a térben és szabad a gondolatok kommunikációja, nemcsak egyes meghatározott helyzetek, hanem a legelterjedtebb szituációk is bizonytalanná válnak." (UG 81-82.) Meghatározatlannak látta a politikai és gazdasági szituációkat, de ugyanígy a szexuális élettel és a fogyasztással kapcsolatosakat is. Más oldalról ezt mint individualizálódást határozta meg, azaz mint a szituációdefiníciók kettős, szubjektív és objektív jellegének a megbomlását. „Az individualizmus ... az élet személyes sematizmusát jelenti — azt, hogy mindenki maga határozza meg a szituációját és maga határozza meg viselkedési normáit." (UG 86.) Az individualizálódás a változások forrása. „Valójában minden új érték, a társadalom minden új kulturális eleme az egyének által bevezetett változások eredménye." (UG 234.)

Négy vágy

Az egyéni viselkedés dinamikáját Thomas a nevezetes 'négy vágyból' vezette le. A 'négy vágy' *A lengyel paraszt* 'módszertani' bevezetőjének vége felé tűnt fel először, mint a viselkedéseket meghatározó négy alapvető tényező: az új tapasztalatok *(new experience),* az elismerés *(recognition),* a hatalom, valamint a biztonság *(security)* utáni vágy. (LP 1: 72.) Az *Unadjusted Girlben* kiesett a hatalom utáni vágy, bekerült viszont az elismerés utáni vágy mellé a viszonzás *(response)* utáni vágy. (UG 4.) A viszonzás vágya fontos szerepet játszik ebben a könyvben, hiszen ez a szeretet igényét jelenti: „a viszonzás utáni vágyakozás a leginkább társadalmi jellegű a vágyak közül. Szexuális és társas elemet egyaránt tartalmaz. Önző igényekkel lép fel, de másfelől az az altruizmus fő forrása is." (UG 31.) A viszonzás vágyával ellentétben az elismerés vágya arra irányul, hogy a személy biztosítsa a csoportban a státusát. (UG 31.) E két 'vágy' megkülönböztetése bevallottan homályos. Thomas az adott összefüggésben azért ragaszkodott a 'viszonzáshoz' mint önálló vágyhoz, mert ez fontos magyarázó szerepet játszott a lányok szexuális viselkedésének elemzésében, amire az elismerés vágya önmagában nem volt alkalmas.

A 'négy vágy' nagyon régimódi fogalmi konstrukció. Hasonlít kicsit Small 'hat érdekére'. A séma következetes alkalmazása ellentétbe került volna Thomasnak azzal a törekvésével, hogy egyszerre ragadja meg a társadalmi folyamat szubjektív és objektív, társadalmi oldalát. Az *Unadjusted Girl* befejezésében is azt emelte ki, hogy vágyak és kulturális értékek kölcsönös függenek egymástól. „Az egyéni vágyak és a társadalmi értékek kívánatos viszonyának problémája így kettős, mert benne rejlik (1) az egyén társadalmi szervezettől és kultúrától való függésének problémája és (2) a társadalmi szervezetnek és kultúrának az egyéntől való függése." (UG 243-244.) Valóban ez volt Thomas alapproblémája — de ennek megfogalmazásához semmi szüksége nem lett volna a 'vágyak' sematizmusára.[202]

[202] Mint ahogy a tankönyvekben kedvvel emlegetett Thomas-féle jellemtípusok sem voltak szükségesek igazán fontos állításaihoz. A jellemtipológia két 'rossz' szélső pontot és egy ideális közepet tartalmazott. A *kreatív* típus jelleme, attitűdjei megállapodottak, de nyitottak a változás előtt, és ez az egyén mindig új szituációkat keres, hogy kiszélesíthesse a környezete feletti ellenőrzést. A *filiszter* jelleme, attitűdjei merevek, a társadalmi szituációk tekintetében pedig néhány szűkös, hagyományos sémával rendelkezik. A *bohém* viszont nyitott mindenféle befolyás előtt, szituációs sémái pedig meghatározatlanok, inkonzisztensek és nem tartósak. (LP 6: 25-29.)

Thomas — akárcsak Mead — a szubjektum/objektum dualitás megbontására tett kísérletet. Megközelítése természetesen empirikus, tehát a Meadétől nagyon eltérő volt. Többször előfordul, hogy a 'chicagói iskola' kapcsán őket együtt emlegetik. Ismerték egymást, de nincs nyoma annak, hogy Thomast érdekelték volna Mead fejtegetései.

Thomas személyes balsorsa ellenére ismert és főleg a fiatalabbak közt tekintélynek örvendő szociológus volt az 1920-as években. A személyes dokumentumokra alapozott társadalomelemzés mint módszer is tovább élt a chicagói iskolában született könyvekben. Számos nyoma van annak ezekben a könyvekben, hogy a fiatalok támaszkodtak *A lengyel paraszt* elemzéseire, fogalmaira, de Thomas-iskola nem jött létre. Néhány általa használt fogalom, szófordulat belekerült ugyan a szociológia nyelvébe, de például az attitűd fogalmát nem az általa használt komplex, hanem a szociálpszichológiában szokásos sokkal szűkebb értelemben fogadta be a szociológia. Ebben a relatív sikertelenségben bizonyára szerepet játszott az, hogy *A lengyel paraszt* félig-meddig mégiscsak irodalom. Nem illett bele az egyre inkább iskolás tudomány alakját öltő szociológiába.

Robert Ezra Park és Ernest W. Burgess

Általában a Park-iskolát tartják az empirikus szociológiai kutatás és különösen városkutatás kezdeményezőjének. Mint láttuk, már korábban is folyt jelentős, a városra irányuló, de nem egyetemi társadalomkutatás, az ún. *social survey.* Maga Park ismerte a *social survey* termékeit. Alkalomadtán írt is a lapjukba. A gyakorlati szociális munkával összekapcsolt társadalomkutatást azonban nem tartotta az egyetemhez illőnek. Az iskola létrejöttében fontos szerepet játszott ez a tudatos elhatárolódás az egyetemen kívüli előzményektől. Ebben a 'határfenntartó' vagy 'határmeghúzó' munkában *(boundary work)* Park komoly szerepet játszott. Park mellett az iskola másik meghatározó alakja Burgess, Park tanítványa és kollegája volt, akivel a húszas évek elején a dolgozószobáját is megosztotta. A növekedő város ökológiai modelljét is ketten dolgozták ki. Éppen ezért szociológiai gondolataikat együtt célszerű bemutatni.

■ Robert Ezra Park 1863-ban született. Ősei még a XVII. században vándoroltak ki Angliából, mindkét nagyapja orvos volt, apja viszont a polgárháború önkéntes katonája, majd terménykereskedő, előbb Minnesotában, majd Dél-Dakotában. Az ifjú Park 1883-tól Ann Arborban, a *University of Michiganen* tanult, egyebek közt John Dewey-tól, a későbbi pragmatista filozófustól. Tanulmányai után újságíró lett: populista szellemű volt, az egyszerű, természetes emberekhez vonzódott, ugyanakkor a küzdelmet, a sikerre törekvést is nagyra tartotta, ez pedig a szociáldarwinizmushoz vonzotta. Riporter volt, kemény versenyben társaival: gyilkosságokról, ópiumbarlangokról, elmegyógyintézetekről írt, a városi életnek azokról az oldalairól, amelyek a közönség figyelmét felkelthették.

1898-ban apja támogatásával újrakezdte tanulmányait a *Harvardon,* egyebek közt William Jamestől tanult filozófiát és pszichológiát, 1899-ben pedig német tanulmányútra ment. Berlinben Simmelt hallgatta (többek közt Szociológia című kurzusát — itt hallott először erről a tudományról), Strassburgban Windelbandnál tanult, végül 1903-ban Heidelbergben nyújtotta be doktori dolgozatát, amelyben Sighele, Le Bon, Tarde és a pszichológus Baldwin nyomán tömeg és közönség viszonyáról írt.[203]

Hazatérte után előbb egy évig a *Harvardon* volt tanársegéd, de elbizonytalanodott, elvesztette az egyetemi munkába vetett hitét. 1904-től a *Congo Reform Associationben* műkö-

[203] Park megközelítése annyiban volt eredeti, hogy ő a tömeget és a közönséget nem strukturális jelenségnek tartotta, hanem olyan formáknak, amelyek révén az egyének új kötődéseket alakítanak ki. (Park, Robert E.: *Masse und Publikum. Eine methodologische und soziologische Untersuchung.* Bern: Buchdruckerei Lack und Grunau, 1904,105.) Mintha ebben már fel lehetne fedezni a későbbi szociológusnak a társadalmi folyamatok iránti érdeklődését.

dött, amely a Belga-Kongóban II. Lipót (az 'üzletember-király') uralma alatt kialakult állapotokra hívta fel a figyelmet. Az viszont, hogy a társaságban közreműködő lelkipásztorok számára felekezetük státusának előmozdítása fontosabb volt, mint a kongóiak helyzetének javítása, kiábrándította ebből az ügyből is. 1905-től Booker T. Washington néger vezető[204] beszédírója *(ghost writer)* lett (szerkesztette könyveit, beszédeit, újságcikkeket írt Washington törekvéseiről). Park Washington munkatársaként alaposan megismerte a déli négerek életét. Hozzájuk való viszonyában volt egy nosztalgikus, a közösségi, primitív viszonyokat magasra értékelő elem. Washingtonnal (aki meg akarta ismerni az európai parasztok és munkások életét) újra bejárta Európát, így Magyarországon is megfordult.

1912-ben a *Tuskegee Institute*-ban szervezett nagy konferencián találkozott W I. Thomas-szal, akit annyira lenyűgözött Park tudása, hogy meghívta Chicagóba. 1914-ben sikerült egy ideiglenes állást találni neki (csak 1923-ban lett teljes állású professzor). Itt kulcsszerepe lett az új típusú empirikus kutatás meghonosításában. Intenzív kapcsolatot épített ki a hallgatókkal, tele volt ötletekkel, de meglehetősen szétszórt volt,[205] ennélfogva sem szóban, sem írásban nem tudta gondolatait következetesen kibontani. Hatalmas újságírói tapasztalata jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy a chicagói kutatásban az esettanulmányszerű, kvalitatív kutatás került az előtérbe. 1921-ben Burgess-szel közösen megjelentetett tankönyve, a kötéséről 'Zöld Bibliának' nevezett *Introduction to the Science of Sociology* mintegy húsz évig az amerikai szociológiaoktatás alapműve volt. Számos kutatást ösztönzött Chicagóban, de Kaliforniában is ő vezette a helyi 'faji' kapcsolatokkal foglalkozó vizsgálatot. A húszas évek közepétől sokat utazott, elsősorban Kelet-Ázsiában, ahol számos előadást tartott.

Mint látható, Park pályája során tevékenyen és sikeresen közreműködött társadalmi reformok megvalósításában, a reformizmussal szemben mégis bizalmatlan volt. A szociológiában elvetette a közvetlen kritikai, reformer beállítottságot. A *social survey* hívei által preferált aktivista empirikus kutatást sem kedvelte. Burgess visszaemlékezése szerint a hallgatóknak azt mondta, „... hogy a világ tele van keresztes lovagokkal. A maguk feladata viszont az, hogy nyugodt, távolságtartó tudósok legyenek, akik a faji viszonyokat ugyanolyan objektivitással és távolságtartással vizsgálják, mint ahogy a biológus boncolja a krumplibogarat."[206] Megvetette 'a nyavalyás jótékonykódokat' *(damned do-gooders).* Mint volt újságíró a társadalom, a város illúzióktól mentes, realista szemléletére törekedett. Megjegyzéseiben olykor volt valami szándékos cinizmus. Politikai nézeteit tekintve inkább konzervatív volt.

1933-ban vonult nyugalomba, de továbbra is aktívan részt vett a szociológiai életben. 1935-től vendégprofesszorként tanított a *Fisk Universityn,* a legjelentősebb néger egyetemen. 1947-ben halt meg.

- Fő művei:

(társszerző Burgess, Ernest W.): *Introduction to the Science of Sociology* (1921), Chicago: The University of Chicago Press, 1969 (ISS)

(társszerzők Ernest W Burgess — Roderick D. McKenzie): *The City,* Chicago: The University of Chicago Press, 1925

Human Communities. The City and Human Ecology, Glencoe: The Free Press, 1952

On Social Control and Collective Behavior, Chicago: The University of Chicago Press, 1967 (SCCB)

[204] Washington a déli faji szegregációt közvetlenül, frontálisan nem támadta, elvetette a radikális politizálást. A négerek gazdasági és kulturális felemelkedését kívánta, egy önálló fekete infrastruktúra kiépítését szorgalmazta (elfogadva a déli uralkodó csoportok 'egyenlő, de külön' ideologikus önigazoló elvét). Célja az volt, hogy elősegítse a néger népesség önerőből való gazdasági felemelkedését, az erős, önálló néger farmernépesség kialakulását, többek közt az oktatás révén. Ezt szolgálta a különböző filantróp szervezetek által is támogatott *Tuskegee Institute* Alabama államban.

[205] Az előadásokon többször úgy jelent meg, hogy a fülén még ott száradt a borotvahab. Nevezetes történet, hogy egyszer előadás közben az egyik hallgató kiment hozzá a katedrára, és megkötötte kibomlott nyakkendőjét, miközben ő tovább beszélt. Értekezletekről könnyen elfeledkezett, viszont könnyen bele tudott feledkezni valamelyik érdekes szociológiai kérdés megvitatásába, úgy hogy otthon hiába várták ebédre.

[206] Idézi Turner, Ralph H.: Introduction, in: Park, Robert E.: *On Social Control and Collective Behavior,* Chicago: The University of Chicago Press, 1967, XVI.

Park ötvenéves volt, amikor szociológiai működése elkezdődött, a következő egy évtized volt tudományos munkásságának legintenzívebb időszaka. Önálló monográfiát azonban ekkor sem írt. Tanári, kutatásirányítói szerepe volt igazán jelentős. Míg Small idején a szociológiai *department* együttműködött a szociális munkás *departmenttel,* az általuk működtetett *settlementtel,* Park befolyása alatt ez a kapcsolat meglazult. Eltanácsolta a hallgatókat attól, hogy szociális munkával kapcsolatos kurzusokat vegyenek fel. Park arra törekedett, hogy a szociológiát mint önálló és a gyakorlati kérdésekre irányuló elmélkedésektől független szaktudományt művelje. Ennek ellenére írásait sokszor ugyanaz az impresszionizmus és publicisztikus hangvétel jellemezte, mint a társadalomreformerek írásait. Módszertanilag is sokat emelt át az újságírásból a szociológiába. A chicagói iskola a szociológiai hagyomány és az újságírás sajátos hibridjének tekinthető.

■ Ernest W. Burgess 1886-ban Kanadában született, de Közép-Nyugaton nőtt fel. Apja lelkész és tanár volt. 1908 és 1912 között tanult Chicagóban, 1913-ban szociálpszichológiai témában szerzett PhD fokozatot ugyanott. A *University of Kansason* és az *Ohio State Universityn* való tanárkodás után 1916-ban lett *assistant professor* Chicagóban, majd *associate,* és végül 1927-ben teljes jogú professzor. 1946 és 1951 között ő volt a tanszékvezető. Fontos szerepet játszott a társadalomtudományi kutatást támogató szervezetekben (mint a már említett LCRC és SSRC). Közreműködött a népszámlálások módszertani előkészítésében. Az ASS-nek a húszas években titkára volt, az AJS-nek a harmincas években szerkesztője, emellett még számos társaság és bizottság tagja. Önállóan elsősorban családszociológiával és kriminológiával foglalkozott. Burgess reformer szellemű volt. A II. világháború után — többek között amerikai-szovjet barátsági szervezetekben végzett tevékenysége miatt — több vizsgálat is folyt ellene. 1952-ben vonult nyugalomba. 1966-ban halt meg.

• Főbb elemzett művei:

A városfejlődés: hipotézisek egy kutatási javaslathoz (1923), in: Szelényi Iván (szerk.): *Városszociológia,* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1973,147-160. (VHK)

(társszerzők Robert Ezra Park — Roderick D. McKenzie): *The City,* Chicago: The University of Chicago Press,1925

(társszerző Leonard S. Cottrell jr.): *Predicting success or failure in marriage,* New York: Prentice Hall, 1939

On Community, Family, and Delinquency, Chicago: The University of Chicago Press, 1973.

Burgess ötletgazdagsága és elméleti felkészültsége nem volt a Parkéhoz mérhető. Bevallottan eklektikus, egyesek szerint naiv, földhözragadt empirikus volt. Értett viszont ahhoz, hogyan kell módszeresen megszervezni egy kutatást. Jó adminisztrátor és ügyes vezető volt, ennélfogva az ilyen jellegű feladatok is rá maradtak. Az impulzív Parkkal szemben tartózkodóbb, a formákra sokat adó ember volt. Adottságaik szerencsésen egészítették ki egymást abban a másfél évtizedben, amelyet együtt töltöttek a chicagói egyetemen.

A *'Zöld Biblia'*

Park elődeitől eltérően már nem törekedett önálló, átfogó szociológiai rendszer kidolgozására. Burgess-szel közösen szerkesztett tankönyve, a 'Zöld Biblia' néhány kulcsfogalom köré rendezve a szociológiai tudás állapotáról akart áttekintést adni. A fő fogalmak a változás, a mobilitás, a társadalmi folyamatok (és nem a társadalmi struktúra) és a Ross által előtérbe helyezett társadalmi ellenőrzés voltak. E fogalom bevezetése során az irodalom áttekintése után Park és Burgess Durkheimhez kapcsolódtak. Durkheim *A vallási élet elemi formái* című munkájából vett terjedelmes idézethez kapcsolódva kije-

lentették, hogy a Durkheim által említett ideálok, vallási szimbólumok, társadalmi konvenciók, röviden: a kollektív reprezentációk a szociológia tárgyát alkotó kulturális folyamat legfontosabb részei, s ennélfogva a szociológiai magyarázatban is elsősorban ezekre kell támaszkodni. (ISS 34-35.) Park a szociológia fő kérdésének a társadalmi erők és az emberi természet társadalmi ellenőrzésben játszott szerepét tartotta. (ISS 785.)

Ahogy a 'társadalmi erők' terminus is jelezte, Park bizonyos fokig megőrizte a Smalltól eredő holisztikus szemléletet: a szociológia feladatát inkább a csoportfolyamatok és nem az egyéni viselkedés magyarázatában látta. A csoportok közti érintkezést szerinte egy négy lépésből álló ciklussal lehet leírni. Az első szakasz a versengés *(competition),* ami „... szigorúan véve, társadalmi kapcsolat *(contact)* nélküli interakció." (ISS 506.) A második szakaszban „... a versengés tudatos és személyes konfliktussá válik. Az átalakulás folyamatában a versengők riválisokká és ellenségekké válnak." (ISS 575.) A konfliktus kiegyezésbe *(accommodation)* torkollhat: „A kiegyezés során az ellenséges elemek antagonizmusa egy időre szabályozott lesz, a konfliktus eltűnik mint nyílt cselekvés, bár latensen megmarad mint lehetséges erő." (ISS 665.) A záró szakasz asszimiláció, amely „... az interpenetráció és egyesülés folyamata, amelynek során a csoportok és egyének elsajátítják más személyek és csoportok emlékeit, érzelmeit és attitűdjeit, s azáltal, hogy közös tapasztalataik és történetük lesz, egy közös kulturális életbe tagolódnak." (ISS 735.) Az a jelenség, amelyet e ciklus leírni hivatott, az etnikai és 'faji' *(racial)* csoportok közti viszony alakulása volt. Ez a ciklus az irodalomban mint Park 'faji kapcsolatciklusa' *(race relations cycle)* ismert. Park nem tételezte fel, hogy a folyamat szükségképpen az asszimilációban végződik. Úgy fogta fel, hogy ez a séma hasznos eszközként szolgálhat a 'fajok' és etnikai közösségek közti viszonyok leírása során.

Park fontos megkülönböztető vonásnak tartotta a látható 'faji' jegyeket (mint a japánok arcformáját vagy a feketék bőrszínét), s ezért úgy gondolta, hogy teljes asszimiláció nem lehetséges. Ezért elképzelhetőnek tartotta, hogy Amerikában végül 'kétfajú' *(biracial)* szegregált társadalom alakul ki (ebben a feltételezésében Booker Washington nézetei is megerősíthették). Az etnikai és 'faji' kapcsolatok iránti érdeklődését követve vállalta az 1923 és 1925 között a Csendes-óceán parti államokban a japán bevándorlókkal szembeni beállítottságokkal foglalkozó nagyszabású és befejezetlen kutatás irányítását. E kutatás volt az eredménye a társadalmi távolságok mérésére hivatott, Park ösztönzésére Emory S. Bogardus (1882-1973) által kidolgozott skála, amelynek újabb változatait a szociológiai kutatásban máig használják.

Park és Burgess 'Zöld Bibliája' nemcsak pedagógiailag hasznos sémái miatt volt jelentős és sikeres, hanem azért is, mert bizonyos fokig standardizálta a szociológia oktatását. A korábbi tankönyvszerű munkák mind a szerző-professzor sokszor meglehetősen idioszinkratikus elképzeléseit tükrözték, ezért kevés rokonság volt a Giddingsnél, Rossnál és a Cooley-nál tanult szociológia közt. Park és Burgess azzal, hogy széles körből válogatott szemelvényekből építették fel a könyvüket, megpróbáltak egy közös minimumot kialakítani.[207] Ez a 'szintéziskísérlet' ugyan nem volt hosszú életű, de megteremtette a későbbi szociológia-tankönyvek mintáját.

[207] A legtöbb szemelvénnyel érthetően maga Park szerepelt, de rögtön utána következett Simmel 10 (ami részben magyarázza nagy befolyását az 1945 előtti amerikai szociológiára), Sumner és Small 4-4, Thomas 3, Durkheim és Spencer 2-2 szemelvénnyel (de Durkheimről az összekötő szövegekben többször is esett szó). Weberről a kötet nem vett tudomást. A magyar szociológusok közül a Huszadik Század köréhez tartozó Leopold Lajos szerepelt a presztízsről írt könyve egy részletével.

Kutatásszervezés

Park nem tankönyve miatt szerepel az amerikai szociológia történetének jelentős alakjai között, hanem azért, mert egyrészt egyik létrehozója volt a humán ökológiának, másrészt mert elindította és irányította a chicagói városkutatásokat. Mint említettem, Parknak igen nagy szerepe volt abban, hogy Thomas kényszerű távozása után Chicagóban kialakult az első olyan szociológiai iskola, amely nemcsak empirikus kutatásokat folytatott, hanem a kutatási adatokat maga szerezte be, 'állította elő'. Chicagót Park egy már közhasználatban levő metaforával egyfajta 'szociológiai laboratóriumnak' tekintette, tehát úgy gondolta, hogy a gyorsan növekvő város különösen kedvező feltételeket teremt a társadalmi folyamatok megfigyeléséhez.[208]

Park maga nem végzett a mai értelemben vett empirikus kutatásokat: szerepe az ösztönzés és a tanácsadás volt, gazdag újságírói tapasztalatára és intuíciójára támaszkodva. Az újságírás (és maga Park is mint újságíró) a megelőző évtizedekben igen sok ismeretet halmozott fel a társadalomról (és mindenekelőtt a városokról) anélkül, hogy ez találkozott volna az egyetemi társadalomtudomány munkájával. A Park által ösztönzött szociológiai empirikus munkák egyszerre támaszkodtak a jellegzetes újságírói módszerekre (interjúk, személyes megfigyelések, az újságok adatainak felhasználása) és az egyetemi hagyományra. Park bizalmatlan volt a statisztikai jellegű tudás szociológiába való beemelésével szemben. A szociológiai kutatásokat azért tudta hatékonyan ösztönözni, mert hatalmas újságírói tapasztalata mellett figyelemreméltó egyetemi (filozófiai) felkészültséggel is rendelkezett. A Park által ösztönzött empirikus szociológia két különböző tevékenységforma összeolvasztásából nőtt ki (ahogy Thomasnál az antropológiai kutatási módszerek és a szociológia összekapcsolásából). A chicagói empirikus szociológia egyfajta hibridizáció eredménye volt (ahogy a későbbi, survey-központú is).

Park (Burgess-szel közösen) szervezett kutatószemináriumainak témáiról jó képet ad egy 1918-as tartalmi összefoglaló *(syllabus):* „A népesség mobilitása, területi eloszlása és szegregációja Chicago városi és elővárosi körzeteiben; a különböző osztályok, faji, foglalkozási és helyi csoportok kulturális különbségei és viszonylagos elkülönülése; az ebből eredő változások az intézményekben, pl. a családban, az egyházban stb.; a pihenés formáiban, a szabadidő felhasználásában, a közvélemény megszerveződésében és kifejeződésében, a társadalmi ellenőrzés hagyományos formáiban."[209] Hallgatóitól azt várta el, hogy közelről ismerjék meg a vizsgált társadalmi létszférát, szerezzenek közvetlen tapasztalatokat róla.

Human ökológia

A humán ökológia problémái és fogalmai nem jelentek meg sem Park első városszociológiai írásaiban,[210] sem a 'Zöld Bibliában'. Az ökológiai szemléletmód és a hozzá tartozó fogalmi készlet a húszas években, az empirikus kutatásokkal párhuzamosan alakult ki. Park, mint egy levelében írta, 'használható fogalmakat' *(working concepts)* keresett, nem 'elméletet'. A megfelelő 'fogalmak' megtalálásában nagy szerepe volt Roderick D.

[208] Mint mondta, „ha kalandot keresünk, miért mennénk az Északi-sarkra vagy másznánk meg az Everestet, amikor itt van Chicago?" Idézi Raushenbush, Winifred: *Robert E. Park: Biography ofa Sociologist,* Durham: Duke University Press, 1979,122. A 'város mint szociológiai laboratórium' megjelent a *Columbia* szociológia tanszékének korábban idézett 1894-es programjában, és Small is használta a kifejezést 1895-ben.

[209] Idézi: Bulmer, Martin: *The Chicago School of Sociology. Institutionalization, Diversity, and the Rise of Sociological Research,* Chicago: The University of Chicago Press, 1984, 95.

[210] Lásd Park, Robert E.: The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment. (HC 13-51.)

McKenzie-nek (1885-1940), egy korábbi chicagói diáknak. Ő a következőképpen definiálta a humán ökológiát: „az emberi lények térbeli és időbeli viszonyainak a kutatása, amennyiben azokat a környezet szelekciós, elosztó és alkalmazkodó aspektusai befolyásolják.“[211]

A humán ökológia, mint ahogy az a szociológia történetében oly gyakori, biológiai analógiával dolgozott. A társadalmat az olyan természeti életközösségekhez hasonlította, mint az erdő, amelyekben számos különböző faj populációja él együtt kölcsönös függőségben. A társadalmi rend az ökológiai modell szerint a különböző csoportok inkább biológiai *(biotic),* mint kulturális együttélését jelenti. A biológiai modellben szereplő 'fajok' funkcionális megfelelői a társadalmi csoportok. Az ökológia első lépésben ezek térbeli eloszlását, megszerveződését, morfológiáját vizsgálja — ahogy Park *The Urban Community as a Spatial Pattern and Moral Order* című,1925-ös ASS-elnökként elmondott beszédében hangsúlyozta. (HC 166.) A cél természetesen nem önmagában a térbeli eloszlás, pl. a népsűrűség és a népességnövekedés leírása. „A közösség növekedésével többek közt a társadalmi kiválasztódás és szegregáció jár együtt, egyfelől természetes társadalmi csoportok, másfelől természetes társadalmi övezetek megteremtődése.“ (HC 170.) Azt ugyan Park nem világította meg, hogy miért tekinthetők a társadalmi csoportok 'természetesnek' (igazi elméleti képzete a társadalmi struktúráról nem volt), de a területi szerveződés 'természetességéről' sokat írt. „Egy körzetet 'természetes övezetnek' tekintünk, mert előzetes terv nélkül jön létre, és mert egy funkciót teljesít, legyen bár ez a funkció ellentétes mindenki szándékával, például a nyomornegyed *(slum)* esetében. Természetes övezet, mert természettörténete van.“ (HC 79.)

A városokra vonatkozóan a humán ökológia legfontosabb állítása az volt, hogy a társadalmi-térbeli tagozódásban a szándékosság, a tervek nem játszanak szerepet. Ez igen erős állítás volt, és természetesen megkívánta azoknak a természeti módon ható erőknek az azonosítását, amelyek az övezetek elkülönítését eredményezték. Ezt az erőt a város növekedésében, a lakosság gyarapodásában (aggregációjában) találták meg.

Az ökológiai városmodell

Burgess 1923-ban egy előadás keretében mutatta be az ökológiai városmodellt, Chicago esetére alkalmazva. Egy város sematikus térképét vázolta fel, koncentrikus körök formájában, ahol a belvárost egy átmeneti övezet, majd ipari munkások lakóterülete, aztán a felsőbb osztályok lakóterülete, végül a kertváros övezi. (VHK 150-151.) A körkörös szerkezet az expanzió eredményeképpen jött létre, mert „az expanzió során minden egyes belső övezet területét a hozzá legközelebb eső külső övezet elfoglalásával igyekszik kiterjeszteni. Az expanziónak ezt a vonatkozását — a növényökológiában használt fogalom analógiájára — nevezhetjük szukcessziónak.“ (VHK 151.) Az övszerű szerveződésből következett, hogy a központból kivezető utak olyan 'gradiensek', amelyek mentén az egyes társadalmi jelenségeket (szegénység, válás, termékenység, lakástulajdon) mérő indikátorok szabályszerű változást mutatnak.

Az expanzió természetesen a népesség megfelelő eloszlásához vezet, az egyes övezetekben különböző csoportok találhatók, így a városi népesség szegregálódik. (VHK 153-154.) Ez a szegregáció alapvetően természetes és funkcionális.

[211] McKenzie, R. D.: The Ecological Approach to the Study of the Human Community, *American Journal of Sociology,* 30, (1924), 288. Lásd még Robert E. Park: Human Ecology. (HC 145-158.)

„A természetes gazdasági, kulturális csoportosulások ilyen differenciálódása ad formát és jelleget a városnak. A szegregáció a csoportnak és így a csoportot alkotó egyéneknek helyet és szerepet biztosít a városi élet egész szervezetében. A szegregáció bizonyos irányokban korlátozza a fejlődést, de más irányokban meg is könnyíti azt." (VHK 154.)

Park *Human Ecology* című írásában így jellemezte ezeket a szegregálódott csoportokat:

„Az így felfogott közösség lényeges vonásai a következők: (1) területileg szervezett népesség, (2) amely többé-kevésbé tökéletesen be van gyökerezve az elfoglalt talajba, (3) s egyedi egységei a kölcsönös függőség viszonyában élnek, amely inkább szimbiotikus (abban az értelemben, ahogy ez a terminus az emberi lényekre alkalmazható), mint társias." (HC 148.)

Az expanzió következtében a szegregáció sosem végleges: az egyes természetes övezetek mindig ki vannak téve újabb csoportok *inváziójának, így* az egyes területeken a csoportok *szukcessziója* figyelhető meg. (VHK 151.) A Park-tanítványok a társadalom tagozódását elsősorban mint térbeli tagozódást látták. A modellbe belefért az a megfigyelés, hogy egy-egy övezetben több társadalmi csoport is található (mint ahogy egy-egy élőhelyen is több faj populációja), de nem alakítottak ki eszközöket arra, hogy a társadalmi csoportok (osztályok) tagozódásának nem-térbeli jellemzőit megragadják (szemben a későbbi struktúramodellekkel, amelyekből viszont a térbeliség tekintetbevétele hiányzott).

Burgess sokat idézett cikke csak futólag utalt arra, hogy milyen erő mozgatja a város természetes övezetekre oszlását. Ez a természeti erő módjára ható tényező — mint azt Park és Burgess más írásaikban jelezték — a telekárak emelkedése, tehát egy piaci gazdasági erő. A városi lakosság gyarapodása következtében a központi övezetben kifejtett gazdasági tevékenység erősödik, egyre többen törekszenek oda, egyre erősebb a verseny. A telkek ára nő. A központ ilyen értelmű növekedése inváziós nyomást gyakorol a szomszédos övezetre (vagyis várható a központban végzett tevékenységek behatolása oda). McKenzie így írta le ezt a folyamatot:

„Az invázió kezdete általában a telkek értékének a változásában mutatkozik meg. Ha az invázió a használat megváltozását jelenti, a telkek értéke általában emelkedik, az építményeké esik. Ez a körülmény képezi a dezorganizáció alapját. A normális felújításokat és javításokat általában elhagyják, a tulajdonost a gazdasági ösztönzők arra késztetik, hogy az építményt átmeneti és parazita szolgáltatásoknak adja bérbe ..,".[212]

Az eredeti lakónépesség elhagyja ezt a területet, s ez egyrészt a *slum* kialakulására vezet a központot övező 'átmeneti övezetben', másrészt létrehozza az ezen túl fekvő területeken az újabb és újabb városi övezeteket (munkáslakások zónája, a középosztályi lakások övezete, az elővárosok). Ezt a központ és a környező övezetek közti viszonyt nevezte Park — szintén az ökológiából vett kifejezéssel — a dominancia viszonyának.[213] Burgess és Park városfejlődési modellje nem leíró, hanem dinamikus modell, amely a város belső strukturálódását meghatározó tényezőket ragadja meg. A koncentrikusan elhelyezkedő természetes övezetek nem figyelhetők meg más városokban még annyira sem, mint Chicagóban. Ez azonban önmagában még nem érvényteleníti a dinamikus

[212] McKenzie i. m. 299.
[213] Lásd *Dominance* című cikkét: HC 159-164.

magyarázó modellt. Ez ugyanis kiegészíthető olyan kiinduló feltételekkel, amelyek a városfejlődést eltérítik az egyszerű körkörös szerkezettől. Ilyen például a domborzat (mint Burgess írja, síkságon a legjobb' városrészek a legtávolabbiak, hegyes vidéken a legmagasabban fekvők), a meglevő úthálózat stb.[214]

Burgess, aki maga sem gondolta, hogy említett sematikus vázlata közvetlen empirikus érvényességre tarthat igényt, sokat foglalkozott Chicago leíró modelljének megalkotásával is. Komolyan érdeklődött a statisztika iránt. (Hamis az az elterjedt hiedelem, hogy a chicagóiak szinte kizárólag kvalitatív módszereket használtak volna.)[215] Az 1910-es és 1920-as népszámlálás körzeti *(census tracts)* adatai alapján definiált új körzeteket, majd ezeket összevonva olyan közösségi övezeteket, amelyek a környezetűktől elhatárolható, közös jellemzőkkel leírható szomszédsági egységnek, közösségnek voltak tekinthetők. A több kutatásban is használt közösségi övezetek száma 85 és *75* között ingadozott, mert kutatási megfontolásokból olykor egyeseket összevontak.[216]

Természeti és kulturális

Sem Park, sem Burgess nem foglalkozott mélyebben azzal a kérdéssel, hogy a 'természetes övezetek' vajon valóban szándék és akarat nélkül létrejött képződmények-e. Burgess rövid cikkében is szembetűnő, hogy a 'természetes' övezetekre példaként olyan kulturálisan-etnikailag meghatározott városrészeket említett, mint a Gettó, Kis Szicília, a Görög Város stb. (VHK154.), de Park is 'természetes társadalmi övezeteknek' *(natural social areas)* nevezte azokat a körzeteket, amelyek nyelv és kultúra tekintetében különböző csoportokat foglalnak magukban. (HC 170.) A *kulturális* különbségeket eredményező *természetes* folyamatok jellemzésére, a kulturális és 'csaknem természeti' tényezők közti viszony elméleti elemzésére azonban nem került sor. Park maga is látta, hogy e tekintetben sok kérdés maradt nyitva, hiszen egy 1933-ban, az akkor még tervezett ökológiai könyvhöz készített feljegyzésben megfogalmazta a tisztázandó kérdést: „Miként lehet különbséget tenni azok között a viszonyok között, amelyek szimbiotikusak és ökológiaiak, s azok között, amelyek politikaiak és morálisak, azaz szűkebb értelemben társadalmiak?“[217]

A természeti, kvázi-biológiai alapon létrejövő csoportok és a kulturális azonosság, a tudatosan vállalt értékek alapján kialakuló csoportok természete között nyilvánvaló és elméletileg reflektálandó különbség van. Park 1936-os *Human Ecology* című cikkében úgy vélte, hogy a társadalmat éppen e két szempont (nem teljesen tisztázott) egyesítése alapján kell elgondolni.

[214] Lásd Burgess, Ernest W.: Urban Areas, in: Smith, Thomas V. — White, Leonard D. (eds): *Chicago. An Experiment in Social Science Research,* Chicago: The University of Chicago Press, 1929,113-138.

[215] Burgesst nemcsak a népszámlálások és a leíró statisztika érdekelte. Próbált megismerkedni a modern, brit statisztikai módszerekkel. A családszociológiában máig számon tartják azt a (Leonard S. Cottrell, jr.-ral közös) kísérletét, hogy előre jelezze a családi alkalmazkodás sikerét, a házasság 'boldogságát'. Burgess ehhez egy, a harmincas évek elején kidolgozott kérdőívet használt, s a válaszok alapján kidolgozta a 'boldogság' mérésének módszerét, s megjelölte azokat a változókat, amelyek a 'boldogsággal' összefüggésben voltak, s amelyek mérésével a 'boldogság' előre jelezhető. Mind az alkalmazott módszerek tekintetében, mind a kutatási logika tekintetében ez a kutatás beleillett a szociológiában a harmincas években elkezdődött változásokba. (Lásd Burgess, Ernest W. — Cottrell, Leonard S. jr: *Predicting Success or Failure in Marriage,* New York: Prentice Hall, 1939) Burgess természetesen megőrizte kötődését a 'régi' chicagói kvalitatív, esettanulmányokat használó módszerhez is.

[216] Burgess, Ernest W.: Basic Social Data, in: Smith, Thomas V. — White, Leonard D. (eds): *Chicago. An Experiment in Social Science Research,* Chicago: The University of Chicago Press, 1929, 47-66. Bulmer i. m. 159-160.

[217] Idézi Raushenbush, Winifred: *Robert E. Park: Biography of a Sociologist,* Durham: Duke University Press, 1979,160.

„Az állati társadalmakkal szemben az emberiekben a versengést és az egyén szabadságát a biotikus feletti valamennyi szinten korlátozza a szokás és a konszenzus. A szokás és konszenzus révén a természetes társadalmi rend felett gyakorolt többé-kevésbé önkényes társadalmi ellenőrzés hatása bonyolítja a társadalmi folyamatot, de nem változtatja meg alapvetően ... Úgy tűnik, az a helyzet, hogy az emberi társadalom, a növényi vagy állati társadalommal szemben, két szinten szervezett, a biotikuson és a kulturálison." (HC 156-157.)

A természeti és kulturális kettőssége természetesen az amerikai szociológiát végigkísérő kettősség. Olykor ez egymásról tudomást nem vevő megközelítésekben (Sumner és Ward), olykor a két szemlélet képviselői közti vitában (Small és Giddings) mutatkozott meg. Park és tanítványai esetében a két megközelítés békés egymás mellett élése a jellegzetes. Park például, miután 1925-ben az ASS elnökeként elmondott beszédében hosszan fejtegette, hogy a város morfológiai, természeti jelenség, a beszéd végén mégis a következőket állapította meg: „Végső soron a társadalom, amelyben élünk, minden esetben morális rendnek bizonyul, amelyben az egyén helyzetét, akárcsak önmagáról kialakított képét... a többi egyén attitűdjei és a csoport által támogatott szabályok határozzák meg." (HC 177.)[218]

A Park által ösztönzött kutatások relevanciája részben abból fakadt, hogy a városnak az az implicit modellje, amely az iskolában kialakult, lehetővé tette mind a természeti szükségszerűséggel lezajló, mind a kulturális folyamatok tekintetbevételét, és — ami ugyanilyen fontos — azt is, hogy ebben az ökológiai-kulturális keretben, a városkutatások keretében értelmezzék a társadalmi változási folyamatokat, ahogy azt éppen a 'laboratórium'ról szóló cikkben Park kiemelte. „A társadalmi probléma alapvetően városi probléma. Arról van szó, hogy miképpen lehet biztosítani a városra jellemző szabadság mellett egy ahhoz hasonló társadalmi rendet és társadalmi ellenőrzést, mint amely a családban, a nemzetségben és a törzsben természetesen alakult ki." (HC 74.) Hiszen ez volt a legfontosabb kérdés: miként változott meg a társadalom az iparosodás és városiasodás miatt, a közösségi ellenőrzés meggyengülése következtében. Még a reformigyekezetet kigúnyoló Park is ezt látta a legfontosabbnak, tehát ő is fel kellett tegye magának a kérdést, hogy miként lehet mindezen változtatni.

„A régi rend szokáson és hagyományon alapult, abszolút és szent volt. Emellett bizonyos fokig természeti jellege volt, növekedett, az emberek mint adottat fogadták el, mint az éghajlatot és az időjárást, mint a dolgok természetes rendszerének a részét. Az új társadalmi rend viszont többé-kevésbé mesterséges termék. Nem abszolút, nem szent, pragmatikus és kísérleti. ... A társadalomtudomány az érdekmentes megfigyelés és kutatás módszereivel... most keresi azt, hogy miképp ellenőrizhetné az ember önmaga sorsát." (HC 74-75.)

Burgess és Park megközelítésében benne rejlett egyfajta szelíd társadalomkritika lehetősége. A társadalmi ellenőrzés régi rendjét az új rend dezorganizációjával szembeállítva a figyelmet arra irányították, hogy milyen új lehetőségei vannak a társadalmi integrációnak. Ebből pedig az következett, hogy a városfejlődést a maga természetes övezeteivel mégsem értelmezhették teljesen természeti evolúciós folyamatként. Természet és

[218] „Az emberek általában nem azért élnek együtt, mert hasonlóak, hanem mert hasznosak egymás számára. ... Másfelől minden közösség valamilyen fokon független kulturális egység, amelynek megvannak a saját mércéi, a saját felfogása arról, hogy mi a helyénvaló, illendő és tiszteletreméltó" — olvasható a város-laboratóriumról szóló cikkben. (HC 80.)

kultúra kontrasztja és a kritikának a kulturális következményekre való korlátozása egyben azt is biztosította, hogy e kritika 'szelíd' marad.

Noha a város az ökológiai szemlélet szerint természetes képződmény volt, a chicagói kutatók az erkölcsi és kulturális szétesés jelenségeire figyeltek elsősorban. Park Thomasnak az ifjúkori bűnözésről írott könyvét kommentálva az individualizálódás folyamatát emelte ki mint jellegzetes modern folyamatot. „De a társadalom vagy a közösség felől nézve ez társadalmi dezorganizáció. *Az individualizáció és a társadalmi dezorganizáció korában élünk.* Minden az izgatottság állapotában van — mintha minden változáson menne keresztül. A társadalom látszólag nem sokkal több, mint társadalmi atomok halmaza és véletlen összerendeződése." (HC 59.) Ebből a szemléletből az következett, hogy erkölcsi tekintetben felértékelődött a régi kisváros, a régi farmer közösség. Ez összhangban volt azzal a szemlélettel, amely az iparosodás utáni, nagyvárosi világot szembeállította a XIX. század elejének idealizált képével. A dezorganizáció volt az a fogalom, amelyben Park a modernitás sajátosságait meg tudta ragadni. Minthogy a dezorganizáció fogalma sugallja az értékelést, a Park által ösztönzött szociológia mégsem volt annyira objektív és szenvtelen, mint ahogy azt maga Park többször állította. Ez a szociológia — ugyanúgy mint az előtte járó szociális szándékú *survey*-k vagy Thomas kutatása — a társadalmi változásra, a kapitalista ipari társadalom és város kialakulása miatt jelentkező 'problémákra' figyelt.

Chicagói empirikus kutatások

A chicagói iskolának mint szociológiai programnak a sikerében az egyik legfontosabb tényező az volt, hogy a lazán megfogalmazott modellt működőképes kutatási eljárásmód egészítette ki. Ez főként Parknak volt köszönhető. Az általa inspirált kutatások elsősorban leíró-feltáró jellegűek voltak. Azokat az 'emberi dokumentumokat' keresték, amelyek segíthettek egy-egy jellegzetes környezet megvilágításában. Hangsúlyozták az esettanulmányok fontosságát. Burgess írta 1927-ben:

> „A jó eseti dokumentum fő jellegzetessége, hogy feltáró jellegű, hogy behatol az alá a konvencionális álarc alá, amelyet minden ember visel, hogy szabad bejárást biztosít a másik emlékeinek és kívánságainak, félelmeinek és reményeinek a belső rejtekébe. A titkos napló, a intim önéletrajz, a személyes levél, a bizalmas interjú az, amelynek révén osztozhatunk a másik legbensőbb érzelmeiben és gondolataiban."[219]

Parkot (Burgess-szel ellentétben) különösebben nem érdekelte a szociológiai kutatás tételes módszertana, és tanítványai sem fordítottak sok gondot állításaik dokumentálására, módszereik gondos kimunkálására.[220] Úgy gondolta, hogy a legfontosabb a vizsgált csoport vagy környezet életének közvetlen megtapasztalása. Arra biztatta a hallgatókat, hogy járjanak sokat a városban, és figyeljék, ami körülöttük történik. Mint az emlékezők írták, szívesen megállt hallgatóival az utcasarkon, és hosszan magyarázta nekik, hogy abban, amit látnak, mi az érdekes és figyelemre méltó. Park, aki valaha váro-

[219] Burgess, Ernest W.: *On Community, Family, and Delinquency,* Chicago: The University of Chicago Press, 1973, 285.

[220] A mai értelemben vett módszertani kultúra hiánya is hozzájárult a chicagói iskola 1930-as évekbeli hanyatlásához. A kutatási stílus túlságosan személyes volt, amit az is mutat, hogy a legfontosabb monográfiák szerzőinek egy része, miután elkerült Park környezetéből, a későbbiekben érdemlegeset nem produkált.

si riporter volt, nem győzte az újságírói módszerek hasznosságát sulykolni. A jó riporter, mondta, a terepen, munka közben tanulja meg, hogyan kell a dolgokat megfigyelni. A hallgatótól is ezt várta: menjen ki a terepre, figyeljen, s így lassan elsajátítja a 'megfigyelés művészetét'. „Rövidre fogva, uraim, menjenek és koptassák fényesre a nadrágjuk fenekét *igazi* kutatásban."[221] A kultúra vagy életforma szempontjából különös területek leírására buzdított, mint amilyen a *hobo* (a vándormunkás) világa, a bűnbandáké, az etnikai közösségeké és a gettóé vagy a *taxi dance hallé* (ahol lányokat lehetett 'bérbe' venni egy táncra). A városnak mint szimbiotikus természeti közösségnek a kvázi-elmélete ehhez tulajdonképpen csak a hátteret képezte.

A Park és Burgess irányítása alatt folyó empirikus kutatásokat — mint a fejezet bevezetőjében említettem — több intézmény támogatta, így az 1923-ban alakult *Local Community Research Committee,* illetve a *Laura Spelman Rockefeller Memóriái* alapítvány. Ezek fedezték a szociológiai terepmunkák költségét, s a támogatásnak köszönhetően egyfajta adattárat is ki tudtak alakítani. Kiadtak Vivien Palmer szerkesztésében egy módszertani tankönyvet,[222] és fedezni tudták az elkészült monográfiák megjelentetésének költségeit. Az iskola összetartozását erősítette az 1920-ban alapított *Society for Social Research,* amely a chicagói tanárokat és az eredeti kutatómunkát végző egykori diákokat fogta össze. E társaság léte is hozzájárult az amerikai szociológián belüli chicagói dominanciához, amely ellen 1935-ben többen fellázadtak.

A *Chicago University Press Sociological Series*-e volt a chicagói típusú szociológia fő publikációs fóruma. Itt jelent meg a már említett Park-Burgess-féle tankönyv is. A sorozatban megjelent kötetek közül 14-et tart számon a szociológiatörténet, mint a szorosabban vett chicagói iskola termékeit. Több, az iskolához számítható munka a sorozaton kívül jelent meg.[223] A chicagói városszociológia eredményeit az oktatásban használható formában Anderson és Lindeman *Urban Sociology* című tankönyve terjesztette el.[224]

Tematikailag az empirikus munkák két csoportra oszthatók. Vannak, amelyek egy-egy természetes övezet vagy közösség szociológiáját írták meg (Wirth, Zorbaugh, Young). A munkák másik, nagyobb csoportja egy-egy érdekesnek, problematikusnak tartott intézménnyel vagy viselkedésformával foglalkozott (Mowrer, Thrasher, Cavan, Cressey, Reckless, Hayner, Landesco). A munkák egy része természetesen e szempont szerint besorolhatatlan. Park tanítványa volt Everett Cherrington Hughes (1897-1983) is, akit a II. világháború után a chicagói hagyomány egyik legfontosabb képviselőjének

[221] Idézi Lindner, Rolf: *The Reportage of Urban Culture. Robert Park and the Chicago School,* Cambridge: Cambridge University Press, 1996,82. Az újságírói technikára Lásd Park, Robert E.: *Society. Collective Behavior. News an Opinion. Sociology and Modern Society,* Glencoe: The Free Press, 1955, 105-114. Érdekes, hogy a Park által használt fordulat férfire és ülő megfigyelőre, nem nőre és mozgó kutatóra utal.

[222] Palmer, Vivien M.: *Field studies in Sociology. A Students Manual,* Chicago: The University of Chicago Press, 1928,185.

[223] A sorozatban jelent meg: Nels Anderson: *The Hobo,* 1923; Ernest T. Hiller: *The Strike as Group Behavior,* 1924; Robert E. Park — Ernest W. Burgess — Roderick D. McKenzie: *The City,* 1925; Ernest Mowrer: *Family Disorganization,* 1927 és *The family, its organization and disorganization,* 1932; Frederick Thrasher: *The Gang,* 1927; Lyford Edwards: *The Natural History of a Revolution,* 1927; Louis Wirth: *The Ghetto,* 1928; Ruth Shonle Cavan: *Suicide,* 1928; Harvey Zorbaugh: *The Gold Coast and the Slum,* 1929; Franklin E. Frazier: *The Negro Family in Chicago,* 1932; Pauline V. Young: *The Pilgrims of Russian-Town,* 1932; Paul Cressey: *The Taxi-Dance Hall,* 1932; Walter C. Reckless: *Vice in Chicago,* 1933. A sorozaton kívül jelent meg: Clifford Shaw (Henry McKay-vel): *Delinquent Areas,* 1929; uő.: *The Jack-Roller,* 1930; uő. (Maurice E. Moore-ral): *The Natural History of a Delinquent Career,* 1931; Norman Hayner: *Hotel Life,* 1936; John Landesco: *Organized Crime,* 1929. A szerzők közül többen szociológusként folytatták a pályájukat (így a kriminálszociológus Shaw, a szociológiai szervezetekben fontos szerepet játszó Wirth, vagy Frazier, Cavan, Young, Anderson), másoknak ez a könyv volt az egyetlen tudományos teljesítményük, mint Landescónak, Haynernek.

[224] Anderson, Nels — Lindeman, Eduard C: *Urban Sociology. An Introduction to the Study of Urban Communities,* New York: F. S. Crofts & C, 1930. Park maga az iskola teljesítményeit 1929-ben *Sociology, Community and Society* címmel foglalta össze. (HC 178-209.)

tekintettek. Az ő doktori dolgozata *(The Growth of an Institution. The Chicago Real Estate Board)* 1931-ben csak sokszorosított formában jelent meg.[225]

Annak ellenére, hogy Park nem győzte hangsúlyozni a jóakaratú reformerekkel szembeni ellenszenvét, már a címekből is látható, hogy a kutatások (függetlenül attól, hogy témájuk 'közösség' vagy 'probléma' jellegű volt-e) általában valami különös, reformot kívánó jelenségre irányultak, a 'normális' világ peremén levő jelenségekkel foglalkoztak. Bizonyos fokig az iskola munkáiban is tükröződött az amerikai élet morális kettőssége. Nem csupán a tömeges deviancia és a 'tisztes' polgári jóakarat és reformszándék egymás mellett élésére gondolok. A chicagóiak morális kritikája az uralkodó erkölcsi mércéktől szembetűnően elütő jelenségekre irányult, s alig foglalkoztak azokkal a morális dilemmákkal, amelyek maguknak a normáknak a következményei voltak. Néhány kérdés feltűnően hiányzott az egész chicagói kutatásból. Senki sem vállalkozott az egész város felett gazdasági és társadalmi értelemben uralkodó *Loopnak,* a belvárosnak a vizsgálatára (noha az ökológiai modell szerint ennek dinamikája határozta meg az egész városfejlődést). Az ipari munkásságról, amely a szociológia előtti társadalomkutatás legfontosabb produktuma, a *Pittsburgh Survey* leírásainak a fő tárgya volt, a chicagói munkákban alig esett szó.

Lehetetlen nem észrevenni Thomas tartós hatását a fiatalabb chicagói szociológusokra. Újra és újra idézték *A lengyel parasztot,* Thomas későbbi könyveit. A dezorganizáció, az életszerveződés fogalmai mind kutatásvezérlő szempontok voltak. Szinte minden munka szembeállította Thomas (és Cooley) alapján az egykori jól szervezett, az egyént ellenőrző hagyományos világot a városi társadalom individualizálódó, laza ellenőrzés alatt levő világával, amelyben az életszerveződés erőssége megbomlani látszott.

Az empíria módjai

A felsorolt munkák összetett empirikus kutatáson alapultak. Chicagóban az elsődleges eszköz a térkép volt, mégpedig a *spot map.* Ezen bejelölték a vizsgálat szempontjából fontos jelenségek előfordulásának a helyét (alkoholisták, elvált házaspárok, öngyilkosok stb. lakhelyét), az adatokat körzetenként összegezték, az egyes térképek egymásra helyezése pedig kirajzolta a város társadalmi struktúráját. Ahogy Vivien Palmer írta: „A társadalmi jelenségek térképen való elhelyezése előfordulási helyük szerint nagy számban előforduló esetek osztályozásának egyik statisztikai formája.“ [226] Nehezen volt elképzelhető, hogy valaki Chicagóban sikeresen doktoráljon, ha nem készítette el a maga térképét. Zorbaugh szemléletes térképein a megfigyelt jelenséget reprezentáló pontok sűrűsödése egy pillanat alatt megmutatta az adott jelenség térbeli elhelyezkedését: a *Social Registerben* szereplő személyek lakhelye kirajzolta a *Gold Coast* határát; az 1919-1922 közötti öngyilkosok lakcímei a társadalmi dezorganizáció elhelyezkedését mutatták, a bűnözés elterjedését pedig egy olyan térkép, amelyre a letartóztatottak lakcímét vitték fel.

A népszámlálási statisztikák használata magától értetődő volt, és e tekintetben az, hogy Burgess kezdeményezésére egy egységes körzeti szisztémában kezelték ezeket az adatokat, nagyobb fokú tudományosságot tett lehetővé. Kiterjedten használták a bírósági, rendőrségi statisztikákat és részben a különböző civil és jótékonysági szervezetek

[225] Ez a munka minden tekintetben elütött a többitől: egy intézmény működését, felépülését, működésének dinamikáját mutatta be, ahhoz hasonlóan, ahogy a német történeti gazdaságtan elemezte az intézményeket (Hughes Sombartra és Webernek a tőzsdéről írt munkájára hivatkozott is). Talán az ökológiai és dezorganizációs szemlélet teljes hiánya miatt nem került a sorozatban kiadásra.

[226] Palmer i. m. 185.

által összeállított jelentéseket. Amikor Shaw azt akarta bizonyítani, hogy a fiatalkorú bűnözés elsődleges oka nem a felbomlott családban, hanem a környezetben, a társas kapcsolatokban található, a Burgess-féle körzetekre lebontott bűnözési statisztikákat használta. Frazier ugyancsak a Burgess-féle körzetek statisztikái segítségével bizonyította, hogy a dezorganizációs jelenségek nem a körzet 'faji' összetételétől, hanem a városszerkezetben elfoglalt helyéből következnek.

A Parkról szóló visszaemlékezések mind hangsúlyozták a közvetlen megfigyelés, a kutatott közösség, miliő életében való részvétel fontosságát. Szokták mondani, hogy a chicagói szociológia a 'résztvevő megfigyelés' módszerét alkalmazta, de az egyetlen, aki valóban 'résztvett' a kutatott csoport életében, Anderson maga is inkább vándormunkás *(hobo),* mint szociológus volt.

■ Nels Anderson (1889-1986) fiatalkorában elhagyta *szüleit, hobo volt,* majd *egy* mormon család befogadta, iskoláztatta. Huszonhat évesen egy tehervonaton (ahogy a *hobók utaztak)* érkezett Chicagóba. Egy Ben L. Reitman nevű orvos karolta fel, akinek a rendelőjében, a *hobo* és bohém világ metszéspontján, mindkét környezetből megfordultak emberek, s ahol a *Hobo Collège* keretében szociológus hallgatók is tartottak előadásokat. Reitman szerzett egy kis ösztöndíjat Andersonnak, lakást a körzetben. Az elkészült munkát megmutatta Burgessnek, az továbbadta Parknak, aki a szerző tudta nélkül, kicsit belejavítva továbbadta a kiadónak, s a sorozat első darabjaként jelent meg. Anderson Chicagóban MA fokozatot szerzett — a vizsgán Small azt mondta: „Maga jobban tudja a kinti szociológiát, mint mi, de a bentit nem ismeri.“ 1930-ban New Yorkban doktorált, különféle segélyszervezeteknél dolgozott, majd 1945 és 1953 között Németországban a szakszervezeti mozgalom újjászervezésében segédkezett, s csak élete végén tanított egyetemen.[227]

A mai értelemben vett kérdőív Chicagóban ismeretlen volt. Módszeres kutató újságírásnak lehet nevezni, amit csináltak. Leginkább Zorbaugh leírásai készültek a várost járó újságíró módszerével, de Thrasher, Cressey, Hayner is használt ilyen anyagot. Wirth könyve teljesen nyilvánvalóan személyes emlékekre és benyomásokra épített. Voltak viszont olyanok, amelyekből ez a fajta anyag teljesen hiányzott (pl. Reckless).

Dokumentumok használata *A lengyel paraszt* után természetesnek tűnt. Ahogy Thomas és Znaniecki munkájának egyik kötete is egy önéletírás, ugyanúgy Shaw két könyve *(The Jack-Roller, The Natural History of a Delinquent Career)* is önéletrajz, szociológusi kommentárokkal. A hivatalos (rendőrségi, bírósági) iratok, szociális munkások esettanulmányai és a kutató számára készített feljegyzései, újságcikkek mellett a vizsgált személyekkel készült interjúkra is támaszkodtak. Ekkor még nem sokat törődtek azzal, hogy megpróbálják nyelvileg is pontosan visszaadni, amit hallottak, így aztán fiatalkorú bűnözők szép angolsággal megfogalmazott közlései illusztrálták a következtetéseket. Csak Frazier törekedett arra, hogy ne irtsa ki a néger szleng nyomait.[228]

Zorbaugh könyve, *The Gold Coast and the Slum* volt az, amely leginkább megfelelt a városkutatás Park és Burgess által megfogalmazott modelljének. Nem véletlen, hogy ezt szokták leginkább példaként idézni. Ez volt az egyik legsikeresebb is: első kiadása tíz hét alatt elfogyott.

[227] Lásd Raffale Rauty: Introduction, in: Anderson, Nels: *On Hobos and Homelessness,* Chicago: The University of Chicago Press, 1998,1-17.

[228] Lásd az előzőekre Platt, Jennifer: Chicago methods: reputations and realities, in: Tomasi, Luigi (ed): *The Tradition of the Chicago School of Sociology,* Aldershot: Ashgate, 1998, 89-103.

Harvey Warren Zorbaugh

■ Harvey Warren Zorbaugh 1896-ban Clevelandben született. Előbb a *Vanderbilt* egyetemen tanult, majd Chicagóban 1923 és 1926 között. Ezután a *New York Universityn* a tehetséges gyermekek társadalmi beilleszkedésének a specialistája lett. Később a kereskedelmi televíziózással is foglalkozott. 1965-ben halt meg.

• Elemzett műve:
The Gold Coast and the Slum. A Sociological Study of Chicago's Near North Side, Chicago: The University of Chicago Press, 1929 (GCS)

Zorbaugh műve Chicago egyik városnegyedének leírását adja: a *Near North Side*-ét. Ez a városrész közvetlenül Chicago központjától, a *Looptól* északra, a *Chicago River* kanyarulatában fekszik, és Burgess leegyszerűsített modelljében az átmeneti övezethez tartozik. Nagyjából négyszög alakú terület, egyszer másfél mérföld kiterjedésű, és a vizsgálat idején nagyjából 90 000 ember lakta. Zorbaugh három nagyobb természetes övezetet különböztetett meg: a *Gold Coastot* a tó partján, Chicago legelegánsabb, legdrágább lakókörzetét, a 'kiadó szobák' *(rooming house,* a panziónál *[boarding house]* alacsonyabb státusú, bútorozott szobákat kínáló intézmény) övezetét, ahol számos egyedülálló, lakását gyakran váltogató fiatal ember, férfi és nő lakott, és a főleg bevándorlók által lakott *slumot* Az egyes övezeteken belül is megkülönböztetett körzeteket, így a Kis-Olaszországon belül a beszélő nevű Kis-Szicíliát és Kis-Poklot, a *slum* déli peremén a *Towertownt,* a régi víztoronyról elnevezett bohém körzetet, vagy a tulajdonképpeni *Gold Coast* déli részén a nagyvárosi *Michigan Avenue* vidékét. Világos, hogy minden 'természetes övezet' csak megfelelő távolságból szemlélve tűnt homogénnek, s minél részletesebben merült el Zorbaugh az egyes övezetek életében, annál több és egyre kisebb 'övezetet' fedezett fel.

Zorbaugh szemében valamilyen módon mindegyik övezet problematikus volt, de mindegyik másképp. A *Gold Coast* a régi, öröklött társadalmi státuson alapuló felső osztályt felváltó új 'társaság' világa, egy 'társasjátéké', amely a társadalmi presztízsért, befolyásért és pozícióért folytatott intenzív harc terepe. A kapcsolatok sűrűsége ellenére a *Gold Coast* sem 'közösség'. (GCS 47,56, 65.)

A 'kiadó szobák' intézménye Zorbaugh szemében a társadalmi dezorganizáció csúcsa. A régi panziókkal szemben — írta — ahol kialakulhatott bizonyosfajta társadalmi élet, a 'kiadó szobák' világában ez hiányzik: a tulajdonos sem ismeri vendégeit, a bérlők nagyon sokszor költözködnek, s maguk a háztulajdonosok is nagyon gyorsan változnak. „A kiadó szobák világát anonim viszonyok jellemzik. Az ember nem ismer senkit, és őt sem ismeri senki.“ (GCS 75.) Mindez teljes elmagányosodáshoz és a személyiség dezorganizációjához vezet.

A dezorganizáció okát Zorbaugh a nagyfokú mobilitásban látta (a chicagóiak mobilitáson általában vett mozgást, változást értettek). Burgess így írt a mobilitásról: „A városi élet mobilitása az ingerek számát és intenzitását növelve demoralizáló hatással jár együtt. Az erkölcs és a személyes morál egyik fő jellemzője a konzisztencia, amely az elsődleges csoportok társadalmi kontrolljában adott. Ahol a mobilitás különösen nagy, és ezért megszűnik az elsődleges kontroll — mint a modern városok leromló zónájában - ott virágzik a demoralizáció, a promiszkuitás és a bűn.“ (VHK157-158.) A *charity girl*[229] története (aki egy kisvárosból művészi álmokat kergetve került Chicagóba, és családjával minden kapcsolata megszakadt) e mobilitás erkölcsi következményeinek a példája.

[229] A prostituáltak nyelvéből származó kifejezés az olyan lányokra, akiknek több szexuális kapcsolata van, de egy időben csak egy férfival és sosem pénzért. (UG 119.)

Teljes elmagányosodás várt a lányra, miután kiderült, hogy művészi ambíciói megvalósításához hiányzott a tehetsége. A magány elől erkölcsi komolyság nélküli, futó szerelmi kapcsolatokban keresett menedéket. Zorbaugh, miután elmondott egy másik megindító történetet is egy nőről, akinek egy papagáj maradt az egyetlen társa, a tanulságot így összegezte:

> A bútorozott szobák világa „... mozgékony, anonim, individualizált világ, a meghiúsult vágyak, a kielégítetlen kívánságok, az állandó nyugtalanság világa, olyan világ, amelyben az egyének, mert élni akarnak, olyan eszméket formálnak ki, amelyek megszabadítják őket a rögzített, kemény és elnyomó közönséges hagyománytól; olyan világ, amelyben a városi életre annyira jellemző individualizáció a személyes és társadalmi dezorganizáció szélsőségéig jutott." (GCS 86.)

Zorbaugh legjellemzőbbnek a 'nyugtalanságot' látta, ez az oka a megfelelő ellenőrzés hiányának.

> „E világ túlzott mozgékonyságának és meghökkentő személytelenségének jelentős következményei vannak a közösség élete szempontjából. Ahol az emberek állandóan jönnek-mennek, ... ahol senki sem ismer senki mást a házban, ... ahol nincsen semmiféle csoport — tehát ahol ez a helyzet, világos, hogy nem lehet semmiféle hagyományközösség vagy közös szituációdefiníció, semmiféle közvélemény, semmiféle informális társadalmi ellenőrzés." (GCS 82.)

Ebben az idézetben a chicagói szemlélet számos eleme együtt van: a szituációdefiníció Thomas által kialakított fogalma, az a felfogás, amely az interakcióban látta a közös szituációdefiníciók kialakításának legfontosabb forrását, s ezért fontosnak tartotta a kommunikáció tanulmányozását a megfelelő kvalitatív módszerekkel és a társadalmi ellenőrzés kérdésének az előtérbe állítása.

Zorbaugh könyve a nagyváros kritikája, mégpedig ki nem mondottan konzervatív kritikája. Látszik ez abból, hogy a felső osztály esetében a stabil hierarchiát, a fiatalok által lakott bútorozott szobák világában az erkölcsi ellenőrzést hiányolta, de abból is, ahogy az avantgárd művészek vagy magukat művésznek gondolok, az értelmiségiek által lakott *Towertown* körzetét bemutatta. Ez az egocentrikusok, pozőrök és mindenáron 'eredetinek' látszani akarók, a 'szabad szerelem' világa. (GCS 87 sk.) Nem volt jó véleménye a nyomornegyedek lakóiról sem. „A slum a szabadság és az individualizmus terepe." Ezt úgy kell érteni, hogy a bérházak körzete „az emberi roncsok dzsungele", az olcsó lakások „a gazdaság kudarcot vallottjaival vannak tele." (GCS 128-129.) „Az e családokról készített feljegyzések mind ugyanazt a történetet mondják el: gazdasági balszerencse vagy kudarc, testi alkalmatlanság, iszákosság, kábítószer vagy szerencsejáték, képtelenség a megkapaszkodásra, s végül olyan attitűdök, amelyek a családot hozzáigazítják a slumhoz és izolálják." (GCS 132.)

Az egyetlen hely, ahol a régi közösség maradványait Zorbaugh megtalálta, a főleg szicíliaiak által lakott Kis-Olaszország volt. „A telepen *(colony)* az egyén együttérzésre, megértésre és biztatásra számíthat. Találkozhat honfitársaival, akik megértik szokásait és elvárásait, akikkel megoszthatja élettapasztalatát és nézeteit. A telepen van egy meghatározott státusa, a csoportban van valamifajta szerepe." (GCS 141.) Zorbaugh természetesen felfigyelt arra, hogy a fiatalkorúak 'bandáiban' ez a közösségi ellenőrzés is meglazult, mert ők a kötelező iskolázás miatt ki voltak téve az amerikanizáló hatásoknak.

„Rögtön megjelennek a kulturális konfliktusok; lehet, hogy csak puszta elvadulás és nyugtalanság, de gyakran meghatározott személyes viselkedésproblémák. A normális hazai közösségben a család és a közösség megbirkózik a gyermek ilyen problémáival. De az idegenben a család és közösség erre nem képes teljes mértékben vagy sikeresen. Ha megkísérlik, akkor igen valószínű, hogy a gyermeket az *amerikai törvény* szemében bűnözővé teszik." (GCS 154.)

Ez a kulturális konfliktus Zorbaugh szerint a mobilitás és a vele járó dezorganizáció következménye.

Könnyű felfedezni azt a mércét, amelyet Zorbaugh a város elemzésében használt: a kisváros vagy falu ez, a szilárd erkölcsök, a társadalmi ellenőrzés világa, amely a szabályok betartása esetén biztonságot nyújtott az egyénnek: az a világ, amelyből a *charity girl* menekülni próbált. „A faluban a templom, az iskola és a 'városi gyűlés' vagy a politikai szervezet mint politikai intézmények léteznek és közösségi szankcióknak alávetve működnek." (GCS 182.) Zorbaugh mint Park tanítványa realista volt, s ebben a szellemben bírálta azokat a törekvéseket, amelyek a városokban próbáltak közösségeket létrehozni.

„Egy terület csak úgy válik közösséggé, ha a rajta élő embereknek közös tapasztalatai vannak, amelyek révén kulturális csoporttá válnak, hagyományokkal, érzelmekkel, attitűdökkel és közös emlékezettel... amelyek a hiedelmek, érzések és cselekvések központját alkotják. A közösség tehát olyan terület, ahol az emberek ugyanazt a nyelvet használják, ugyanazon szokásoknak engedelmeskednek, többé-kevésbé ugyanúgy éreznek és ugyanolyan attitűdöknek megfelelően cselekszenek." (GCS 222-223.)

Márpedig ezeket a feltételeket a városban nem lehet megteremteni.

Annak ellenére, hogy ő maga írta le a *Gold Coast* néhány lakója által 1919-ben kezdeményezett *Lower North Community Council* teljes csődjét, s azt, hogy a *Gold Coast* hogyan akadályozott meg néhány, az érdekeit sértő városi szabályozást (GCS 221 sk.), a város problémáinak a megoldását mégis a *Gold Coast* arisztokráciájától várta, amely úgymond érdekelt a városi ügyekben, s amelynek a szerepe „jelentékenyebb lehet, mint a Bughouse Square [baloldali radikális] utcai gyűléséé, a Towertown manzárdjaiban [a bohémek közt] zajló vitáké vagy a Romano borbély üzlete feletti [olasz bevándorolt] politikai klubé." (GCS 279.)

Clifford R. Shaw

■ Clifford R. Shaw Indianában született 1895-ben, egy farmer fiaként. Előbb lelkésznek tanult, 1918-ban kezdett szociológiát hallgatni. Chicagóban, míg egyetemre járt, egy settlement lakója volt. Nem doktorált, hanem gyakorlati pályára lépett. Előbb feltételesen szabadlábra bocsátott bűnözőkkel foglalkozott. 1926-tól az *Institute for Juvenile Research* szociológiai kutatásvezetője lett. 1957-ben halt meg.

• Főbb elemzett művei:

(Zorbaugh, Frederick M. — McKay, Henry — Cottrell, Leonard S. társszerzőkkel): *Delinquency Areas. A Study of the Geographic Distribution of School Truants, Juvenile Delinquents, and Adult Offenders in Chicago,* Chicago: The University of Chicago Press, 1929

(Moore, Maurice E. társszerzővel): *The Natural History of a Delinquent Career,* Chicago: The University of Chicago Press, 1931 (NH)

The Jack-Roller, Chicago: The University of Chicago Press,1930 (JR)

Clifford R. Shaw munkái a 'devianciával' foglalkozó, önállósulni kezdődő 'kötőjeles szociológia' termékei. Shaw gondos — a chicagói iskolában a leggondosabb — statisztikus és ökológus volt. *Delinquency Areas* című könyvében Chicago bűnözési térképét rajzolta meg. A vizsgálat nyersanyagát a fiatal bűnözőkre vonatkozó bírósági és rendőrségi statisztikák képezték. Ezekből térképeket szerkesztett, és a különböző 'devianciák' közti korrelációt vizsgálta körzetenként. Adatai azt mutatták, hogy „a város növekedése során a lakóközösségekbe történő ipari és üzleti invázió a közösségnek mint a társadalmi ellenőrzés egységének a dezintegrációjához vezet. ... A társadalmi dezintegrációnak ebben az állapotában a közösségi ellenállás alacsony szintű. A szabálysértő és bűnöző minták ugyanúgy keletkeznek és adódnak át, ahogy bármely más kulturális és társadalmi mintát is átadnak."[230]

Legérdekesebb könyvei élettörténeti, önéletrajzi anyagon alapulnak. Azt az ötletet, hogy kiválasztott személyekkel önéletrajzokat írasson, Thomastól vette át. A Shaw által közelről ismert bűnözők, álnevükön Stanley és Sidney[231] hosszú ideig dolgoztak az önéletrajzukon. Shaw több interjút készített velük, a megíratott életrajz első változatát visszaadta, megjelölve, hogy mit milyen vonatkozásban kellene teljesebbé tenni. (JR 22-23.) Nem csoda, hogy például Stanley sok mindent átvett a hivatásos kriminológus nézőpontjából, 'szituációdefinícióiból'.

Az életrajzok Shaw szerint azért hasznosak, mert rámutatnak annak a szükségességére, „hogy a törvénysértő viselkedésének egész folyamatát tekintetbe vegyük, amikor meg akarjuk érteni sajátos törvényszegő cselekvését. Ebből a szempontból a bűnözést nem elszigetelt cselekvésnek tekintjük, hanem a törvényszegő mentális és fizikai állapotával, életének egész folyamatával való összefüggésében, annak a társadalmi és kulturális helyzetnek a keretében, amelyben a bűnöző viselkedés végbement." (NH 8.) Erre éppen szubjektív voltuk miatt alkalmasak. Úgy kell őket elkészíteni, „hogy a történet tükrözze személyes attitűdjeit és értelmezéseit, mert éppen ezek a személyes tényezők a fontosak az eset tanulmányozásában és kezelésében. Éppen ezért a racionalizációk, kitalált történetek, előítéletek és túlzások épp olyan értékesek, mint az objektív leírások." (JR 3.) Az életrajzokban Shaw a szubjektív, személyes és környezeti tényezők kölcsönhatását vélte megragadhatónak. Úgy vélte, hogy segítségükkel „nemcsak a lakókörzetek, intézmények, családok, bandák és játszótéri csoportok hagyományait, szokásait és erkölcsi mércéit lehet tanulmányozni, hanem azt a módot is, ahogy ezek a kulturális tényezők beépülnek a gyermek viselkedési tendenciáiba." (JR 7.) Más szóval: az életrajzok a thomasi értelemben vett szituációdefiníciók megragadására adnak módot.

Shaw szorosan kapcsolódva Thomashoz egyrészt a család dezorganizációját hangsúlyozta (Stanley alkoholista, nemtörődöm apja és mostohaanyja miatt, Sidney súlyos alkoholista apja miatt menekült el otthonról), másrészt a környezet hatását. „Fiatalkori bűnözői tapasztalatai és a fiatal és felnőtt bűnözőkkel való folyamatos kapcsolata révén Sidney egyre inkább azonosult a bűnözővilággal, és saját életfilozófiájában ugyanazokat az erkölcsi értékeket fejezte ki, amelyek uralkodtak a vele kapcsolatban levő bűnözőcsoportokban." (NH 228.) Ez annak volt a következménye, hogy „egyik leginkább leromlott és dezorganizált részében élvén" élvén „nem nagyon jutott hozzá a konvencionális társadalom kulturális örökségéhez, s nem hatottak rá azok a konstruktív és korlá-

[230] Shaw, Clifford Robe — Zorbaugh, Frederick M. — McKay, Henry — Cottrell, Leonard S.: *Delinquency Areas. A Study of the Geographic Distribution of School Truants, Juvenile Delinquents, and Adult Offenders in Chicago,* Chicago: The University of Chicago Press, 1929, 206.

[231] Stanley és Sidney sorsa eltérő volt: Stanley, a *jack-roller,* azaz a részegek kifosztására szakosodott kis bűnöző még a kapcsolattartás ideje alatt visszatért a 'rendes' életbe, és ügynökként búcsúzhatunk el tőle. Az átlagon felüli intelligenciájú Sidney kis bolti lopásoktól a betöréseken át jutott el addig a rablásig és erőszakos közösülésig, amelynek eredményeképp húsz évre becsukták. Élettörténetét a börtönben írta meg.

tozó befolyások, amelyek a gyermeket a város erősebben integrált és konvencionális lakókörzeteiben körülveszik.“ (NH 229.) Ezekben a megjegyzésekben szembetűnő a chicagói iskolában népszerű 'dezorganizációs' szemlélet hatása. A 'dezorganizáció' hangsúlyozása sok esetben nyitott utat a moralizáló megítélés felé (hiszen az 'organizált' a fogalom szemantikája miatt már eleve magasabb rendű). Shaw-nál már egy másik megközelítés csírái is felfedezhetők. Ez a később népszerűvé váló szemléletmód a hangsúlyt a csoportnormákra, értékekre tette, arra a folyamatra, amelyben az egyén elsajátítja ezeket az értékeket. Ebből a szempontból tekintve a 'konvencionális' és a 'bűnöző' értékei különböznek ugyan, de nem abban a tekintetben, hogy az egyik 'organizáltabb' lenne, mint a másik. Shaw megközelítésében már benne rejlett egyfajta értékrelativizmus, amely a későbbi szubkultúra-kutatásokban erőteljesen megjelent. Shaw ebben a folyamatban egy közbeeső állomást jelentett.

Louis Wirth

A későbbi szociológia szemében Louis Wirth esszéje, *Az urbanizmus mint életmód* volt a chicagói városszociológia legfontosabb tanulságainak summázata.

■ Louis Wirth 1897-ben egy németországi kisvárosban, Gemündenben született. Szülei zsidó származású kereskedők voltak. 1911-ben, 14 éves korában egyik nagybátyja testvérével együtt magával vitte az Egyesült Államokba, Nebraskába. Előbb orvosi tanulmányokat végzett, szociális munkát tanult, majd szociológiát Chicagóban; közben időről időre dolgozott, hogy finanszírozni tudja tanulmányait. 1926-ban szerzett PhD-fokozatot a gettóról írt művével. A fokozat megszerzése után ketten pályáztak egy chicagói álláslehetőségre: Herbert Blumer és ő — az állást Blumer kapta meg, noha Park Wirth-et nagyon kedvelte. Rövid ideig tanított Délen, 1929/30-ban Németországban volt tanulmányúton. Itt ismerkedett meg Karl Mannheimmal, Sombarttal és Leopold von Wiesével.

1930-ban végül állást kapott Chicagóban, ahol haláláig tanított. A szociológiai társaságban titkárkodott, az AJS szerkesztője volt, emellett igen élénken vett részt a szakmai és kulturális közéletben. Talán ennek tulajdonítható, hogy a gettóról írt munka után újabb nagyobb monográfiát nem publikált. Neki köszönhető, hogy Mannheim *Ideológia és utópia* című műve — Edward Shils fordításában — 1936-ban megjelent angol nyelven: segített kiadót szerezni, gondozta a fordítást, és előszót írt. 1952-ben halt meg.

• Fő elemzett művei:
The Ghetto (1928), Chicago: Lhe University of Chicago Press, 1956 (GH)
Az urbanizmus mint életmód (1938), in: Szelényi Iván (szerk.): *Városszociológia,* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1973, 41-63. (UE)

A gettó

Wirth doktori dolgozatában a fő hangsúly nem a szimbiotikus, természeti módon lezajló folyamatokra, hanem a kulturális közösségképződésre esett. Mint a könyv bevezetőjében írta: „Ez a tanulmány kísérlet arra, hogy megértsük egy hosszú történettel bíró csoport kulturális életének néhány részletét.“ (GH 1.) Történeti munkákra, közvetlen megfigyelésre, önéletrajzi beszámolókra, újságcikkekre és egyesületi dokumentumokra támaszkodva írta meg (az európai zsidó gettók történetének rövid áttekintése után) a Chicagóba történt zsidó bevándorlás alakulását, a zsidók letelepedését és egy (főleg oroszországi zsidó bevándoroltak által lakott) gettó kialakulását a *West Side*-on a XIX. század végén. Bár (elsősorban a könyv végén) kitért a gettó alakulásával kapcsolatos ökológiai folyamatokra is, Wirth elsősorban a Park-féle *race relation cycle* fogalmi kész-

letét használta az elemzésben. Annak ellenére, hogy a bevándorlás és az amerikai viszonyokhoz való alkalmazkodás bemutatása során számos közvetlen kapcsolódási pont kínálkozott volna Thomas és Znaniecki munkájához, Wirth meg sem említette ezt az akkor már jól ismert művet. A gettó kialakulásában a Park-féle 'kiegyezés' példáját látta, vagyis azt, hogy két csoport identitásának elvesztése nélkül él egymás mellett. (GH 283.) Intézményes formák vagy közvetlen kényszer híján ezt az elkülönülést a vallási attitűdök és érzelmek eredményezték. „A gettó kulturális közösség, amelyben közös örökség, közös hagyományok és érzelmek készlete fejeződik ki.“ (GH 289.)

Wirth hangsúlyozta, hogy a 'kiegyezésre' nem következik feltétlenül az asszimiláció. „A gettó felemelkedése és hanyatlása ciklikus mozgásnak tűnik. Ahogy a zsidó kiemelkedik a gettóból, és a külső világban az általános emberi arcát ölti magára, a gettó hanyatlik. De amikor, általában a túl tömeges vagy túl gyors előrehaladás következtében, ezt a szabadságot korlátozzák, a zsidók és a nem zsidók között távolság alakul ki, és megkezdődik a gettóba való visszahúzódás.“ (GH 279.) Ez a ciklikus mozgás abból adódik, hogy a gettó szűkös, de meleg világából kilépő zsidók előtt megnyílnak a nagyobb lehetőségek, de egyben konfliktusossá is válik az életük, és a környezet ellenségessége újbóli bezárkózást eredményezhet. (GH 267.) A gettóból kilépő „egyszerre két világban él, és nincs otthon egyikben sem. Énje az elhagyott és a róla semmit sem tudni akaró világ között oszlik meg.“ (GH 265.) Vagy az történik vele, mint azzal a fiatal kievi zsidóval (nem tudható, hogy valóságos személy vagy kitalált példa — GH 241.), aki a pogromok elől kivándorol Amerikába, üzletet alapít a gettóban, viszonylagos jólétre tesz szert, míg felnőtt fia rá nem beszéli, hogy költözzenek el a West Side-ról Lawndale-re, ahol kereskedőből ingatlanügynökké lép elő — s aztán azt találja, hogy Lawndale is zömében zsidók által lakott (de a 'kiegyezés' útján előrébb tartó) negyed lesz. (GH 250.)

A könyv leginkább szociológiai jellegű elemzései azt a közösségi világot mutatják be, amely a kulturális hagyomány és a szigorú vallásosság alapján a századfordulóra a litvániai és oroszországi eredetű zsidók által lakott negyedekben kialakult. Hangsúlyozta, hogy a gettót a közösségi ellenőrzés ereje tartotta fenn. Mint általában a chicagóiak, általános megállapításait ő is (gyakran névvel és hellyel konkretizált) példákkal támasztotta alá, vagy irodalmias leírásokkal (pl. a *Maxwell Street* vándor árusairól — GH 231 sk.). Az általa bemutatott közösség fölött elsősorban a vallási intézmények gyakorolták az ellenőrzést, ezért a könyvben nagy helyet foglal az ortodox, 'konzervatív' és 'reformer' vallási irányzatok jellemzése.

> „A gettó teljes világ, de kicsi és szűk világ. Megvannak a maga értelmiségiéi, de értelmiségiségük korlátozott fajtájú. Ami a látókör tágasságából hiányzik, azt a gettó élete az érzelmek mélységével, a családi és közösségi kötelékek erejével, a hagyományhoz, a formákhoz és az érzelmekhez való ragaszkodással pótolja.“ (GH 222.)

Wirth leírásában nem hiányoznak a nosztalgikus elemek. A könyvben ugyan nem említette meg, hogy ő maga is ahhoz a csoporthoz tartozik, amelyről írt, de ez a kötődés bizonyára befolyásolta szemléletét. A közösség, amelyről az előbbi idézetben is szólt, talán a gyermekkor németországi kisvárosi zsidó közössége. A közösségből kilépő pedig, aki két világ között partra vetettnek érzi magát, ő maga. Wirth nem volt vallásos, és társadalmi értelemben is kilépett a zsidó közösségből (keresztény felesége volt). Wirth korában azonban még élénken éltek a zsidóellenes előítéletek az amerikai egyetemeken. Talán zsidó származása miatt kellett Park protekciója ellenére három évet várnia a chicagói állásra.

Mint chicagói kutató Wirth is tudta, hogy az igazi szociológiai téma a változás. Néha ugyan a gettóról adott leírása olyan, mintha egy stabil világról szólna. Valójában,

mint mondja is (GH 226.), egy szukcessziós folyamat egyik pontját rögzítette. A könyv írásának időpontjában a West Side-ra megkezdődött a feketék bevándorlása. „Az átmenet és a gettó közösségének a leromlása olyan sebességgel halad előre, hogy a terület arculata napról napra változik." Az új felirat: *African Methodist Episcopal* csak rosszul fedi el a korábbit: *Kosher Butchershop,* az alatt pedig lehet még látni a *Deutsche Apotheke* maradványait. (GH 231.)

A könyv jelentős siker volt — elsősorban az amerikai zsidó közösségekben. Wirth számos meghívást kapott előadásokra, kikérték a véleményét. A könyv egyfajta identitásértelmező és identitásteremtő funkciót is betöltött. A szociológiai szakma viszonylag hűvösen fogadta. Talán éppen azért, mert tudományon túli feladatokat is vállalt.

Az urbanizmus 'elmélete'

Az urbanizmusról írt rövid, de a könyvénél jóval ismertebb tanulmánya már akkor született, amikor a chicagói tradíció hanyatlani kezdett, Park távozása és a kutatások hátterét biztosító alapítványi támogatás megvonása után, 1938-ban. Ismerve, hogy a chicagói áramlat egyik reprezentánsa írta a cikket, kissé furcsának tűnik, hogy a tanulmányban kétszer is leszögezte: „... hiába kutatnánk egy a városra mint társadalmi egységre vonatkozó ismereteinket módszeresen összefoglaló urbanizmus-elmélet után." (UE 47, 63.) A kevés hivatkozás között nem szerepelnek a chicagói iskola jellegzetes termékei, csak a vékonyka *The City* című kötet, amelyet Burgess kapcsán említettem. Igaz ugyan, hogy szólt az urbanizmus-kutatás ökológiai perspektívájáról (UE 58-59.), de a tanulmány egészében eltérő szemléletmód érvényesült. Ennek forrását könnyű felismerni: Simmelnek a dolgozatban is hivatkozott írását, *A nagyváros és a szellemi élet* címűt (NSÉ) követte meglehetősen szorosan, és *A gettó* tanulságai is megjelennek a tanulmányban. A város meghatározásában Wirth a hangsúlyt a kulturális vonatkozásokra helyezte.

> „Bár a város definíciójánál figyelembe kell vennünk, hogy a város nagy lélekszámú és sűrűn lakott település, de e két kritériumot a városok kialakulásának és létezésének általános kulturális összefüggéseibe kell behelyeznünk, és e két tényező szociológiailag csak annyiban releváns, amennyiben a társadalmi élet kondicionáló tényezőiként fogjuk fel őket." (UE 45.)

Ezt a megközelítést fejezte ki a tanulmány címe is. Láttuk, hogy a kulturális összefüggések Park elmélkedéseiben is szerepet játszottak — Wirthnél csak annyi történt, hogy Park naturalisztikus gondolatai eltűntek, s ezzel a hangsúly teljesen áttevődött arra a chicagói iskolában kezdettől meglevő megközelítésmódra, amely a társadalmi dezorganizációt állította előtérbe. Igaz persze, hogy Wirth írása formális tagolódás tekintetében még az objektivista hagyományt követte: az 'urbanizmus elmélete' címszó alatt taglalta a városi aggregátum méretét, a népsűrűséget és a heterogenitást, a 'szociológiai kutatás' alfejezetben pedig az ökológiai, társadalomszerveződési és a kollektív viselkedéssel kapcsolatos megállapításokat különítette el. A szöveg azonban lényegében csak egyetlen általános témával foglalkozott: ez a városi élet személytelensége és ennek az emberre és a társas kapcsolatokra gyakorolt hatása.

A város mérete miatt — írta — egyre többen lépnek egymással interakcióba, ugyanakkor a városok lakói egyre több különböző csoportba tartoznak. Ennek egyik következménye a „rokonság és szomszédság" kötelékeinek meggyengülése, „a verseny és a formális ellenőrzés mechanizmusai helyettesítik a szolidaritásnak a népi társadalmat egybeforrasztó kötelékeit." (UE 51.) Ennek következménye „az emberi kapcsolatok szeg-

mentalizációja“, hiszen a városlakó képtelen arra, „hogy e kapcsolatokban teljes személyiségével vegyen részt“. (UE 51.) Ez az állítás Simmel tanulmányának egyik gondolatát parafrazálta.[232] A városi életforma Wirth által felsorolt jellegzetességei mind e szegmentalizálódásból következnek.

A kapcsolatok a városban úgymond másodlagosak (az elsődleges és másodlagos csoportok közti megkülönböztetés értelmében), „személytelenek, felületesek, átmenetiek és részlegesek“. (UE 52.) Ez ugyan ahhoz vezet, hogy az egyének kifinomultabbak, racionálisabbak és szabadabbak, de ugyanakkor az egyén „elveszti a társadalomba integrált életből fakadó spontán önkifejezés, erkölcs és részvétel értelmét“, amely anómiához vezet. (UE 52.) Simmel is a nagyvárosi élet intellektuálisabb jellegéről beszélt, s az ebből fakadó szenvtelenségről, amely következtében nem érzékelik a dolgok minőségi különbségeit. (NSÉ 545, 548-549.) Csakhogy Simmelnél a személytelenség és szenvtelenség nemcsak védőmechanizmus, amely megóv attól, hogy a városi kapcsolatok sokasága túlterhelje és elviselhetetlenné tegye az életet, hanem egy általánosabb 'szellemi lényeg' formája: „A személyes szabadság olyan mértékét és fajtáját biztosítja ugyanis az egyénnek, amelyre más viszonyok esetében nem találunk analógiát ...“. (NSÉ 551.) Simmel tanulmánya a nagyvárosi kultúra és az individualizmus ellentmondásos és történetileg kivételes jellegét elemezte — Wirthé a nagyváros negatív kulturális és társadalmi hatásait emelte ki: a pénzviszonyokból következő kapzsiságot és érdekvezéreltséget, a versenyt, a hatalmaskodást és kizsákmányolást, az elmagányosodást, a befolyásolhatóságot, a különcségei és az elszemélytelenedést, a személyiség és a társadalmi ellenőrzés felbomlását. (UE 52, 55-56, 60-62.) Logikus tehát, hogy a tanulmány végén az „urbanizmus elmélete“ kiszabadul a városszociológia keretei közül: „Az urbanizmus várható változásai nem csupán a várost, hanem az egész világot érintik.“ (UE 62-63.) Wirth a maga sajátos szempontjából ugyanúgy a modern civilizációt írta le, mint Simmel.

Simmel és Wirth perspektívájának a különbsége jól érthető: Simmel a nagyváros kapitalista világában az egyéniségnek a rendies kötődések alóli ellentmondásos emancipációját figyelte meg, Wirth pedig azt a chicagói szemléletet tette magáévá, amely a nagyváros problémáit a társadalmi ellenőrzés közösségi formái felől próbálta megérteni, és a nagyváros dezorganizációs jelenségeire figyelt. Az, ahogy Wirth a Simmelnél olvasottakat lefordította, láthatóvá teszi a klasszikus amerikai gondolkodás bizonyos kereteit, előfeltevéseit, amelyeket csak megerősített a nagy válság dezorganizációs hatásainak tapasztalata (bár Wirth ezekre explicit módon nem tért ki).

A nagyváros Wirth-féle értelmezése azonban a chicagói szociológia elméleti eszközeinek a jellegére is fényt vet. Ez a szociológia a társadalmasodás mechanizmusainak elemzésében még mindig a (közösségi) 'társadalmi ellenőrzés' fogalmi eszköztárát használta, kiegészítve azt az elsődleges és másodlagos csoportfolyamatokra vonatkozó fogalmi készlettel. Ez az elemzés a csoport-egyén viszonyra figyelt (ami megfelelt annak a kutatási módszernek, amely a megfigyelés, az ökológiai kutatás és korlátozottabb mértékben a statisztikai adatok használata révén az egyén feletti jellemzőkhöz tudott elsősorban hozzáférni, és kevésbé tudta a szociológiába asszimilálni a pragmatizmusból eredő meadi interakcionista szemléletet). Amikor Wirth cikke megjelent, már a könyvpiacon volt Parsonsnak az a munkája, amely felvázolt egy, az individuum normatív kötődéseiből, a cselekvés normatív szabályozásából kiinduló elméletet, s ezzel háttérbe szorította az inkább holista, csoportfolyamatokat elemző chicagói nézőpontot. A közvélemény-

[232] „Ha a számtalan emberrel történő állandó külső érintkezést éppennyi belső reakciónak kellene kísérnie — mint a kisvárosban, ahol csaknem mindenkit ismerünk, akivel csak találkozunk, és mindenkihez pozitív viszonyunk van -, akkor az emberek belsőleg teljesen atomizálódnának, és elképzelhetetlen lelkiállapotba kerülnének.“ (NSÉ 550.)

kutatásban és piackutatásban pedig már működött az a vizsgálati technika, amely ígérete szerint képes volt az egyéni normatív orientációk, attitűdök megragadására.

Mind Wirth írásaiban, mind a chicagói hagyományban az ipari átalakulás, a városiasodás nagy problémái jelentek meg. A szociológiát arra használták, hogy megértsék ezt a hosszú távú változást. A kérdés mindig az volt: mi különbözteti meg a jelent a múlttól, a városi zsidók mai helyzetét a régi gettótól, a nagyvárost a kisvárosi közösségtől? Wirth tanulmánya, bármennyire is hiányzik belőle az ökológiai szemlélet, még őrizte ezt a fajta változásra figyelő megközelítést. Az új szociológiában ez a szemlélet már elcsökevényesedett.

*

A harmincas években a chicagói szociológiai iskola hanyatló ágba került. Park visszavonulása után se Burgess, se Wirth nem tudták a szerepét átvenni. A kutatásokat finanszírozó Rockefeller-alapítvány a chicagói tanszék szemére vetette, hogy kutatásaik nem eléggé interdiszciplinárisak, és nem járultak eléggé hozzá a modern társadalmi feszültségek megoldásához. Ezért a támogatást csökkentették.

A chicagói kutatások plasztikusan és meggyőzően mutatták be a nagyvárosi társadalomnak a növekedésből, bevándorlásból, a társadalmi ellenőrzés zavaraiból fakadó feszültségeit, vagyis a modernitás sajátos városi problémáit. Mindig konkrétak voltak abban az értelemben, hogy sosem feledkeztek meg arról a tér-idő összefüggésről, amelyben a vizsgált jelenségek elhelyezkedtek.

A chicagói iskolának gyakran szemére vetették, hogy elméleti értelemben deficites volt. Kétségtelenül igaz, hogy ezen a talajon nem jöhetett létre az a fajta 'nagy' elmélet, amely magyarázatot kívánt adni a társadalmasodás alapvető szerkezeteire. A chicagói stílusú kvalitatív kutatások azonban nem tűntek el. Számos későbbi és Chicagóhoz is kötődő kutató (W. Lloyd Warner, Everett Hughes, Erving Goffman, David Riesman) bizonyította az ilyen jellegű szociológia termékenységét. A chicagói stílusú szociológia súlyvesztése inkább azzal függött össze, hogy ez a fajta kutatás nem tudta kialakítani a szociológián belül és a szociológia közönségében (szervezetekben, támogatókban és olvasókban) azt a benyomást, hogy eredményei egymásra épülve egyre közelebb visznek a világ pontosabb megértéséhez. A XX. század közepi tudománynak kumulatívnak kellett lennie, azaz az eredményeknek halmozódniuk kellett, a megállapításoknak egyre pontosabbaknak kellett lenniük. Erre a chicagói módszer alkalmatlan volt. Ahhoz, hogy a szociológia is ebben az értelemben 'modern' tudomány legyen, az ismeretszerzés más módjának kellett kialakulnia. A 'nagy' elmélet — amely Chicagóban valóban hiányzott — csak ennek az újfajta ismerettermelési módnak a kiegészítője lehetett. Az ismeretszerzés új módja nemcsak azt jelentette (mint ezt a történet végének ismeretében tudjuk), hogy nagyobb súlyt kellett adni a kvantitatív kutatásnak. A chicagóiaktól nem állt távol a kvantitativitás. A döntő a kvantitatív kutatás módja volt. Ez az újfajta, kumulatív, a tudományosság ígéretét végre megvalósító szociológiai kutatás és a hozzá kapcsolódó 'nagy' elmélet a keleti parton, a *Harvardon* és a *Columbián* jött létre — ahogy ezt majd az Epilógusban bemutatom.

Az antropológus hibridek

Az antropológia és a szociológia a XIX. században még nem vált el egymástól. A XX. század első harmadában ez az elválás már végbement (bár éppen *Chicagóban* a húszas évek elején a *department* még közös, szociológiai és antropológiai volt). A húszas-harmincas években több olyan szociológiai munka született, amely a terepmunkával, az

első kézből való ismeretszerzéssel korábban megbarátkozó antropológia hatását mutatta. Ez a fajta antropológiai ihletésű empirikus kutatómunka egymástól többé-kevésbé független munkacsoportokban jött létre. Az ilyen típusú kutatások is két kutatási irány összeolvasztását, egyfajta 'hibridizációt' jelentettek. Az antropológus terepmunka olyan kooperatív kutatási stílust kívánt, amely a századelő szociológiájában ismeretlen volt. A harmincas évek végén még úgy tűnhetett, hogy az antropológiai ihletésű kutatástípus az empirikus szociológiai kutatás egyik vezető ága lesz. Az 1940-es évek közepére az iparszerűbb kutatási módszerek mögött második vonalba szorult.

Az antropológiai megközelítés egyik sajátossága, hogy kisebb, de egészükben tekintett társadalmi egységek vizsgálatát kedvelte. Az amerikai szociológiában is népszerűek lettek a több-kevesebb antropológiai módszert alkalmazó *community studies,* azaz (többnyire kis) városok, települések sok kvalitatív elemet tartalmazó leírásai, elemzései.[233] Az antropológiai 'ihlet' mellett ezek a kutatások kapcsolódhattak a századelő *social survey movement*-jéhez is. Fontosabbnak tűnik viszont azoknak a hivatásos antropológusoknak a hatása, akik a 'primitívek' közti tapasztalataikat hozták vissza Amerikába.

Robert S. Lynd és *Middletown*

AMiddletown Thomas és Znaniecki monumentális műve mellett a legtöbbet hivatkozott amerikai empirikus szociológiai munka húszas évekből. A *Middletown*-kutatás sokban hasonlít a szociológiai szaktudományon kívüli, filantróp eredetű *social survey*-hez. Módszerét tekintve azonban inkább a kialakuló antropológiához kötődött, a vizsgálatot vezető személy pedig egyetemi szociológus lett.

■ Robert S. Lynd 1892-ben, Indiana államban született. Princetonban végzett egyetemi tanulmányokat, később teológiát is tanult. Nem egyetemi pályán indult el: előbb a könyvkiadószakma lapjánál dolgozott, majd különböző New York-i alapítványokban volt tisztviselő. 1927 és 1931 között a társadalomkutatásokban nagy szerepet játszó *Social Science Research Council* titkára volt. A *Middletown*-vizsgálatot *a* Rockefeller által támogatott *Institute of Social and Religious Research* finanszírozta, amelynek több kapcsolata volt a régi *social survey* mozgalommal (bár aztán a könyv kiadásától a Giddings-tanítványok nyomására visszalépett, mert a könyv úgymond 'érdektelen, nem vallásos és nem statisztikai', vagy Ogburn szavaival: „túl érdekes ahhoz, hogy tudomány legyen").[234] Lynd 1931-ben mégis PhD-fokozatot szerzett a *Columbia* egyetemen, majd ugyanott lett professzor. Aktív szerepet játszott abban, hogy 1941-ben Lazarsfeldet kinevezték a *Columbiára.* 1970-ben halt meg.

- Fő elemzett művei:
  (társszerző: Lynd, Helen Merrell): *Middletown. A Study in American Culture,* London: Constable & Company, 1929 (M)
  (társszerző: Lynd, Helen Merrell): *Middletown in Transition. A Study in Cultural Conflicts,* New York: Harcourt & Brace, 1937 (MT)
  Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture (1939), Princeton: Princeton University Press, 1967 (KW)

[233] Ezekre lásd Stein, Maurice R.: *The Eclipse of Community. An Interpretation of American Studies,* Princeton: Princeton University Press, 1960.

[234] Idézi Bulmer, Martin: *The Chicago School of Sociology. Institutionalization, Diversity, and the Rise of Sociological Research,* Chicago: The University of Chicago Press, 1984,182.

Middletown

Lynd és felesége munkája közvetlen megfigyelésen alapuló, túlnyomórészt kvalitatív adatokat használó Városszociológia', akárcsak a vele egyidős chicagói munkák. A kétféle 'városkutatás' között azonban nem volt kapcsolat. A chicagói kutatások a 'társadalmi problémákra' figyelő újságírás bizonyos módszereit hozták be a szociológiába. Ebből következett, hogy sosem egy város egészét, hanem mindig annak egy szeletét (területét vagy problémáját) elemezték. A *Middletown* viszont egy *egész* város *teljes* leírása kívánt lenni. Ihletője egyrészt az ekkor felvirágzó empirikus antropológiai kutatás és a társadalmi problémákra irányuló *survey*-mozgalom volt.

A könyv nem árulta el, de azóta tudni lehet, hogy a bemutatott város Indianában, Lynd szülőföldjén található. A neve Muncie, az 1925-ben befejezett terepmunka idején 35 000 lakosa volt, ezek 85%-a Amerikában született fehér. A bevándorlásnak és a 'faji' kérdésnek ezért semmiféle figyelmet nem szentelt a kutatás.

A Lynd-házaspár a W. H. R. Rivers brit antropológustól átvett sémát használta a megfigyelések és a leírás során, mely szerint a számtalan részletvariáció ellenére végül is az emberek csak hatféle dolgot csinálnak: megszerzik, amiből élnek, kialakítják otthonukat, felnevelik a fiatalokat, valahogy eltöltik a szabadidejüket, vallási és közösségi gyakorlatokat folytatnak. (M 4.) E hat tevékenységi forma leírása adja a könyv szerkezetét.

A Lynd házaspár könyve azért nem ennyire sematikusan empirikus. Kísérletet tettek arra, hogy a terepmunka során rekonstruálják a város 1890-es állapotát, vagyis felmérjék a 30 év alatt bekövetkezett változásokat. Pontosabban: az igazi változás Middletown/Muncie-ban 1886-ban kezdődött, amikor földgázt fedeztek fel a környékén. A mezőgazdasági központból ipari város lett. A könyv az iparosodás hatásairól szól, és egyfajta leszámolás a kisvárosi-közösségi illúziókkal.

A városi társadalomban Lyndék megkülönböztették a munkásosztályt és az üzleti osztályt. „Az első csoport tagjai tevékenységüket nagyjából véve a *dolgoknak* szentelik, azok segítségével keresik meg a kenyerüket; materiális eszközök segítségével dolgokat készítenek és szolgáltatásokat látnak el. A második csoport viszont az *embereknek* szenteli tevékenységét: dolgokat, szolgáltatásokat és eszméket ad el, reklámoz nekik."[235] (M 22.) Ezek nem a klasszikus gazdaságtan vagy Marx osztályai: a munkásosztály itt azonos a kétkezi munkát végzők csoportjával, függetlenül attól, hogy mi az egyén gazdasági státusa, az üzleti osztály pedig a kishivatalnokoktól, tanítótól és fodrásztól a bankárig terjedő tarka egyveleg. Lyndék fő tézise az, hogy ez az osztálykülönbség az élet meghatározó tényezője Middletownban, „a dolgozó és üzleti osztályra való felosztás húzza meg Middletownban a legfőbb választóvonalat. Az a puszta tény, hogy valaki e két osztály között durván meghúzott vonal egyik vagy másik oldalán született — az egyén egész életét meghatározó, jellemző egyedülálló kulturális tényező." (M 23-24.) Ez az állítás nagyon erős, és a Middletown/Muncie-ról adott extenzív leírás nem nagyon támasztja alá. Csakhogy bármennyire is különbözött Lyndék osztályfogalma és -elemzése az európai radikális gondolkodókétól, önmagában az akármilyen értelemben vett osztálymeghatározottság tézise annyira szemben állt a domináns társadalomtudományi felfogással, hogy e könyv — a szerzők szándékaitól függetlenül — besorolódott a kritikai szociológiai hagyományba. (Lyndék radikális állításokat csak következő könyvükben tették, de az már teljesen más ideológiai légkörben jelent meg.)

[235] A könyv négy fejezete magyarul megjelent egy nehezen hozzáférhető jegyzetben. (Lynd, Robert S. - Lynd, Helen Merrell: Middletown, in: Huszár Tibor — Somlai Péter (szerk.): *Szociológiatörténeti szöveggyűjtemény,* Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 1993, 279-327.) Az idézeteket e fordítás alapján adom meg, de az angol eredetire hivatkozom. Szükség esetén a fordítást módosítottam.

A kenyérkereset módjainak leírása során természetesen részletesen dokumentálható, hogy e két osztály egészen másként végzi munkáját. Hogy a változást bemutassák, Lyndék antropológiai részletességgel írták le például, hogyan folyt a munka az 1890-es években Middletown/Muncie egyik vezető iparágában, az üveggyártásban, amikor az még nagyobbrészt kézi munkán alapult, s ez hogyan változott meg az automatizálással. Az osztályrend másik oldalán azt ábrázolták, hogyan szorította ki a készpénzes gazdaságot a hitelen alapuló. (M 40-42., 45-46.) De hogyan érinti a kenyérkereset módja a két társadalmi osztályt? Miért dolgoznak az emberek olyan keményen — kérdezték a kenyérkeresettel foglalkozó rész utolsó fejezetében. Természetesen a pénzért. „A munkáért kapott pénz jelentőségét nem közelíti meg a kenyérkereset semmiféle velejárója sem a munkás, sem az üzleti osztály számára. A munkának ez a jövőre irányuló, instrumentális jellege és nem a vele járó eredendő kielégülés az, ami miatt Middletownban olyan keményen dolgoznak ...". (M 80.)

A helyzet mégsem azonos a két osztályban. A munkásosztály már nem talál kielégülést sem a szolidaritás érzésében, sem a 'mesterségbeli tudásban' *(craftsmanship),* a jövőre vonatkozó kilátásaik elvesztek. „Ha a többi élettevékenységet tekintjük, fontos emlékeznünk arra a tényre, hogy a számszerűen többségben levő munkásosztályi csoport egy olyan világban él, amelyben családfőinek sem a jelenben, sem a jövőben nem látszik annyi esélye arra, hogy a munkában uralkodó helyzetbe jusson, vagy hogy személyes erőforrásainak további kifejlesztését elérhesse, mint az üzleti csoporthoz tartozóknak." (M 80.) A munkásosztály nagy része az iparosítás következtében veszített státusából. Ez azonban nem járt együtt — ez volt Lyndéknek különösen a második könyvben hangsúlyozott radikális következtetése — a változás tudatosításával és az üzleti osztálytól származó ideálok elvetésével.

A mű a többi tevékenységformát is részletesen leírta, mintha egy nemcsak az amerikai, hanem a modern ipari kultúrában is teljesen járatlan idegennek kellene bemutatni ezt a világot. Itt már az osztályokról kevésbé esett szó. Alapos részletességgel mutatták be ugyan, milyenek a lakások ebben a tipikus, 86%-ban többnyire családi (fából épült) házakból álló kisvárosban — végigvezetve az olvasót például először a szegény munkás kicsi, piszkos házán, majd sorban a jobban kereső munkásén, a könyvelőén, az üzletemberén, egész a gazdag családoknak az East Enden levő kőházaiig, amelyek bejáratát két kőoroszlán őrzi. (M 99-102.) A nevelésről és iskoláról szóló részben nagyobb figyelmet kaptak az iskolában tanított tantárgyak (M 188 sk.), mint az a kérdés, hogy vajon az osztályhelyzet befolyásolja-e a továbbtanulást. Természetesen igen: ezt interjúkkal alátámasztották. (M 186.) Ahogy azonban a munka világától távolodunk, úgy halványult el az osztályról szóló bevezető tézis, és a szabadidő kapcsán már egyértelműen a személygépkocsi és a mozi megjelenéséből eredő kulturális változások bemutatása a legfontosabb. (M 257 sk.) A kritikai hang csak a közigazgatásról szóló fejezetben jelent meg újra, ahol a régebbi 'progresszív' újságíráshoz hasonló megközelítésben foglalkoztak a „politikával szembeni ellenszenvvel", a közügyek iránti növekvő érdektelenséggel és korrupcióval. (M 420-421.)

A könyv befejező fejtegetése a változás és nem az osztálykülönbség problémájához tért vissza. A leíró részekben sok szó esett az anyagi javak, a szokások és intézmények tekintetében beállott változásokról, az ezek kapcsán fellépő feszültségekről. Itt ezt általánosították olyan módon, amely Ogburnnek az 1920-as évek elején megjelent (és lentebb elemzendő) kulturális változáselméletét idézte.

> „Minthogy a 'társadalmi problémák' megjelenése nem kis részben a társadalmi intézmények egyenetlen, nem szinkronizált mozgására vezethető vissza, ezért annak a jobb megértése, hogy az intézményes szokások miként fejlődnek és változnak ...

a legfontosabb kérdés lehet azok számára, akik hatékonyabb tervezést és ellenőrzést szeretnének megvalósítani Middletown életében. Az előző oldalakon egyik eset a másik után mutatta meg, hogy Middletown gyorsabban tanulja meg az anyagi dolgokkal szembeni viselkedés új módjait, mint azokat az új szokásokat, amelyek a személyekre és a nem-anyagi intézményekre vonatkoznak." (M 499.)

Middletown válságban

Middletown/Muncie békés világát a könyv megjelenésének évében, 1929-ben megzavarta a válság, nagy ipari üzemei bezártak. Lyndék visszatértek első kutatásuk helyszínére. Második Middletown-könyvük kevésbé extenzív és leíró, sokkal elemzőbb — és a szociológia történetében sokkal kevesebbet emlegetik. A könyv alapgondolata megegyezik az előző könyv zárógondolatával: a problémák egyik forrása a kultúra elemei közötti konfliktus, az, hogy „kultúránk bizonyos helyeken kőkorszaki baltákat használ a modern ipari gépek mellett." (MT XIV.) De ezt a tézist radikalizálták, és összekapcsolták az osztályfogalommal (ami az előző könyvben nem történt meg), az osztály elemzést pedig némileg differenciáltabbá tették. Most már hat 'osztályt' különböztettek meg: a gazdag gyárosokból, bankárokból álló *felső osztályt,* az új és régi *középosztályt,* amely kisebb gyárosokból, kereskedőkből és a jobban fizetett alkalmazottakból áll, a hivatalnokokból, kereskedelmi alkalmazottakból, köztisztviselőkből álló (név nélküli) *köztes osztályt,* amelyik viszont nagyon szeretne az üzleti osztályhoz tartozni, a *munkásarisztokráciát,* a munkásosztály zömét alkotó *szakképzett és betanított munkásokat* és a *szegényeket* (akik jelen esetben bevándorolt fehérek Kentucky és Tennessee hegyeiből). (MT 459-460.)

A munkásosztály, amely a válság fő áldozata volt, Lyndék szerint attól is vagy elsősorban attól szenved, hogy képtelen a helyzetének megfelelő osztálytudat kialakítására. Middletown kultúrája úgymond tagadja az osztályok létét, „és a munkásosztály nem akar mást, mint egy olyan állást, hogy megfizethesse a lakbért, fenntartsa a kocsiját, és elmehessen a moziba." (MT 449.) A munkásosztály kultúrája nem tartott lépést a megváltozott gazdasággal, és ebből vezették le Lyndék a munkásosztály tehetetlenségét: „Minthogy a Munkának a kapitalista gazdaságban elfoglalt helyére vonatkozóan hiányzik egy kemény és makacsul védelmezett racionalizációs rendszer, a middletowni munkások jellegzetesen amerikai módra nem rendelkeznek az osztálytudat hajtóerejével. Nincsenek dinamikus és az üzleti osztállyal szembeállított szimbólumaik; a sajtó, az iskola, az egyház és a hagyomány pedig azt tanítja, hogy sajátjukként fogadják el az üzleti osztály hivatalos szimbólumainak felhígított változatait." (MT 455.)

A hatalom és politika esetében Lyndék a diagnosztizált problémát kapcsolták az előbbi könyvükben megállapított jelenségekhez. Szelíd formában már ott is utaltak a politika (a helyi igazgatás és önkormányzat) kérdései iránti érdektelenségre. Most ennek a veszedelmes következményeit mutatták fel. Azt tapasztalták ugyanis, hogy a válság éveiben az üzleti életben domináns X család a városi igazgatást is kezébe vette. Erre úgymond azért volt képes, mert a politika intézményei lemaradtak a gazdasági változás mögött. Kétféle kulturális intézményhalmaz áll egymással szemben:

> „... egyfelől, a lemaradó politikai intézmények halmaza, amelyek rossz hírbe keveredtek, mert azok az emberek, akik pénzügyileg kifizetődőnek tartják, hogy versengjenek a városi hivatalért, csekély képességűek, és mert a működésüket nagyfokú pazarlás és korrupció kíséri; másfelől a gazdasági intézmények, amelyekben a férfi népesség legjobb képességű tagjai szolgálnak, valamivel hatékonyabbak és kö-

> zelebb állnak az ipari közösséget elsősorban érdeklő ügyekhez." A gazdasági intézmények vezetői nem törődnek túl sokat a politikaiakkal, de „arra van gondjuk, hogy a helyi politika zűrzavarában elég ellenőrzésre tegyenek szert az elviselhetően alacsony szintű adózás biztosításához ...". (MT 89.)

A politikai intézmények tehetetlensége és az felső osztály befolyása egyébként ahhoz vezetett, hogy Middletown önrendelkezése megszűnt: a könyv részletesen bemutatta, hogy a szociális problémák szorítása miatt hogyan nőtt meg az állami és szövetségi befolyás, a munkahelyek hiánya miatt hogyan lett gazdasági szempontból a város a *General Motors* függvénye.

Amerika problémáját Lyndék mindkét könyvben (az egyikben szelídebben, a másikban kétségbeesettebben) jelentős mértékben kulturális problémának látták. Ebben a „megvásárolható új dolgok túlduzzadt folyama által hipnotizált" kultúrában az egyéni problémák „csillapító orvossága az egyre több birtokolt dolog" (MT 46-47.), s ha az egyének egyszer csak zsákutcában találják magukat, nincs kizárva, hogy a társadalom „visszafojtott szorongását az affirmáció roppant ujjongásában oldja majd fel, ha megjön a megfelelő egyén, és a szimbolikus hazafias frázisok révén kellő bizonyosságot kölcsönöz annak." (MT 509.) Ez természetesen az amerikai fasizmus lehetőségének a felvillantása. E fasizmus a kulturális tehetetlenségből táplálkozhat, s ellenszere is csak az lehet, ha a kulturális deficitek felszámolódnak — például a munkásosztály nagyobb kulturális kohézióra és önállóságra tesz szert.

A társadalomtudomány reformjáért

A Middletown in Transition már a szó valódi értelmében kritikai szociológiai munka volt. A társadalomtudományokra vonatkozó konzekvenciákat Lynd 1939-ben a *Knowledge for What?* című munkájában dolgozta ki, amely összekötő kapcsot képez Veblen és C. Wright Mills, az 1950-es évek amerikai társadalmának és szociológiájának radikális kritikusa között.

Lynd a tudományban két összefüggő problémát látott: egyrészt azt, hogy a társadalomtudományok képtelenek az amerikai kultúrát és társadalmat fenyegető bajok felismerésére és elemzésére, másrészt azt, hogy e tudományok többek közt azért is képtelenek erre, mert egymástól elszigetelve dolgoznak:

> „Az elkülönült tudományos diszciplínák régi bevett kényelmes eljárásmódja, az, hogy mindegyik a saját centrumából kifelé növekedik a társai irányába, így töltve fel a réseket, vagy nem működik, vagy nem elég gyors ahhoz, hogy létre tudja hozni azt a társadalomtudományi tudást, amelyre a küszködő világ támaszkodhat." (KW 17.)

Lynd a szaktudományok helyett, illetve mellett — egy azóta is divatos formulát választva — 'problématerületek' kutatását javasolta, mint amilyenek például a munkáskérdés, a politikai viselkedés vagy a család. E vonatkozásban utalt a Rockefeller-alapítványokhoz közel álló (fentebb már említett) *Social Science Research Council* sikertelen próbálkozásaira (amelyekben mint titkárnak neki is szerepe volt) (KW 166-169.). Ami a szociológiát illeti, Lynd általánosságban nagyon súlyos kifogásokat hangoztatott, kemény szavakkal bírálta pl. a statisztikai eljárásokat, konkrét kritikát azonban alig fogalmazott meg. Tett egy-két csípős megjegyzést a chicagói kutatásokra, amelyek legnagyobb problémája úgymond a városi övezetek kijelölése lett volna (KW 185.); alighanem az Ogburn szerkesztette és még említendő kötetre gondolva marasztalta el a jelenbeli tendenciák

olyan kutatását, amely úgy jár el, mint 'az árukészletét leltározó kiskereskedő' (KW 4.), de a harmincas években megjelenő új tendenciákat nem ismerte fel.

A szaktudományok egymáshoz való viszonyának kérdésénél Lyndet jobban izgatta az, hogy (szaktudományosán vagy problémaorientáltan) mit kellene a társadalomtudósoknak kutatni és mondani a válsággal küszködő világban. A társadalomtudományoknak mindenekelőtt meg kell szabadulniuk az uralkodó intézmények kiszolgálásától, mert „a ténylegesen létező intézményes 'rendszer' közvetlen szükségletei gyakran túl korlátozottak, esetlegesek és torzítóak ahhoz, hogy a társadalomtudomány kritika nélkül elfogadja őket vonatkoztatási keretként... a társadalomtudománynak mégiscsak törekednie kell arra, hogy felszabadítsa magát egy független és átfogóbb vonatkoztatási rendszerhez illeszkedő felfedező munkára." (KW 203.) Lynd a legfontosabbnak e vonatkozásban azt tartotta, hogy lerombolja az értékmentes tudomány mítoszát. Csak így lehet a társadalomtudomány szemtelen, „bonyodalmak forrása, hogy bizonytalanná tegye a dolgok szokássá vált rendjét, amely szerint valahogy eléldegélünk, s megmutassa, hogy lehetséges egy kielégítőbb irányba tartó változás." (KW 181.) Lyndnek az értékelés kérdésével kapcsolatos és a német szociológiában annyiszor körbejárt filozófiai bonyodalmakról feltehetőleg nem volt tudomása (legalábbis ennek nincs nyoma a könyvében). Egészséges pragmatizmussal viszonyult a dolgokhoz, s mint a fentebbi idézet mutatja, nem értékmentesség és értékelés, ténymegállapítások és értékelő kijelentések, hanem az adott állapot szokásszerű vagy opportunista elfogadása és az adott állapot problematizálása között tett különbséget. (Felfogása a megismerés pragmatista felfogásában gyökerezett: ebben ugyanis nem az érzékelés vagy tapasztalás, hanem a helyzet problematikus volta vagy azzá válása a megismerés kiindulópontja, amely ennélfogva mindig 'érdekelt'.)

A kutatásban fontos a 'jelentős', 'szignifikáns' problémák kiválasztása. (KW 183.) Lynd szerint el kell tekintenünk a kultúra hallgatólagosan uralkodó szempontjaitól.[236] Ehhez a kiindulópontot Lynd számára egy lazán körvonalazott antropológiai séma szolgáltatta. Ennek kellett volna útmutatást adni nemcsak a jelentős tények kiválasztásához, hanem azok értékeléséhez is.

Lynd szerint vannak bizonyos univerzális emberi értékek vagy vágyak, amelyek minden intézmény megítéléséhez alapot adnak: vizsgálható ugyanis az, hogy az intézmények mennyiben elégítik ki vagy nyomják el ezeket. Ő nem négy ilyen vágyat talált, mint Thomas, hanem kilencet. Ezek: éljen az ember a saját ritmusának megfelelő életet, valósítsa meg lehetőségeit, legyen az élete értelemteli, meglegyen benne a biztonság, az újdonság, a versengés, a kölcsönösség, a koherencia, és végül legyen szabad. (KW 191-197.) Ezek a vágyak adnák meg Lynd szerint az alapot az intézmények megítéléséhez.

Lynd előadott több 'botrányos' *(outrageous)* és 'felforgató' *(subversive)* hipotézist, amelyekből egy átfogó radikális reformprogram körvonalai olvashatók ki. Első helyen a tervezés[237] szükségességét emelte ki (KW 209.), másodszor a demokrácia kiterjesztését, egyrészt a demokratikus kultúra tervezésével, másrészt az egyén és a politikai rendszer csúcsán levők közötti kapcsolat megteremtésével. Ezzel összefüggésben tért vissza arra az amerikai politikai gondolkodásban egyébként sűrűn emlegetett és a *Middletownban* is tárgyalt problémára, hogy a politika adott rendszere a másodrangú képességeket vonzza csak. (KW 214-218.) Meggondolandónak tartotta a magánkapita-

[236] Érdekes kérdés lehet, hogy Lynd hogyan élte meg saját kettős szerepét: egyfelől a harmincas években már erősen kritikai beállítottságú kutató volt, másfelől az *establishment* részét képező *Social Science Research Council* tisztviselője.

[237] Lynd programszerű 'hipotézisei' mutatnak némi hasonlóságot Mannheim 1935-ben megfogalmazott reformprogramjával, de ezt a német nyelven megjelent könyvet Lynd aligha ismerte.

lizmus megrendszabályozását, valamiféle köztulajdon megteremtését. (KW 220 sk.) A társadalomtudománynak szerinte sokkal inkább foglalkoznia kellene az osztályok kérdésével, az egyéni képességek különbözőségéből és a társadalmi helyzetből fakadó egyenlőtlenségek viszonyával, a társadalmi irracionalitással, a háború kérdésével stb. (KW 227, 228, 234, 240.)

Lynd problémakatalógusa és javaslatai a II. világháború után — nem az Egyesült Államokban, hanem Nagy-Britanniában — megvalósult jóléti kapitalizmus szociáldemokrata színezetű reformprogramját tartalmazzák. Könyve azonban az amerikai szociológiai tradícióban a második vonalba szorult. Ennek oka volt egyrészt az, hogy ami Európában mérsékelt baloldalnak számított, az az Egyesült Államokban túlzott radikalizmusnak látszott. Ami a szociológiát illeti, bírálata kívülről jött. Lynd a társadalomtudományokat támogató alapítványok rendszerét ugyan jól ismerte, de a szociológiának a peremén maradt. Ennek ellenére a könyv címében is felvetett kérdés — mire való a tudás? — nagyon fontos volt. Erre azonban megnyugtatóbb, a radikalizmus gyanújától mentes választ kínált Lynd egyik utóda a *Columbián:* Robert K. Merton. Merton is úgy gondolta, hogy a vizsgált intézmény belső szempontjai mint kiindulópontok nem alkalmasak az intézmény tudományos kutatására. Minden kicsit is önálló gondolkodású szociológus ugyanígy látta. A manifeszt és latens funkciókról adott elemzése azonban 'megnyugtató' megoldást kínált: eszerint ugyanis a szociológus feladata nem a manifeszt, az intézmény által vallott célok megvalósulásának kutatása, hanem a latens funkcióké, azaz azoké a következményeké, amelyeket senki sem akart.[238] Ezzel bizonyos fokú kritikai szerepet játszik (az intézmény hivatalos szóvivőivel szemben), de a kritika alapját az értékmentes módon — a funkcionális elemzés módszereit használva — azonosítható latens funkciókra vonatkozó ténymegállapítások képezik. Lynd könyve szándéka ellenére nem egy újfajta szociológia hírnöke, hanem egy alárendelt tendencia dokumentuma maradt.

A hawthorne-i kísérlet és Elton Mayo

Az antropológiai szemléletből származó elemek megjelentek a gazdasági szervezetek kutatásában is. Az az intézmény, amelynek ebben kulcsszerepe volt, nem tartozott az 1920-as évekre kialakult szociológiai intézményi rendszerhez. A *Harvard Graduate School of Business Administration* keretében létrejött *Department of Industrial Research* a közgazdász-menedzser képzést volt hivatva alátámasztani, s csak laza személyi szálak kötötték össze a *Harvard* egyes szociológusaival (a tanszékvezető Sorokinnal pedig semmilyen). Egy időben ennek az intézménynek volt a vezetője Elton Mayo.

■ Elton Mayo 1880-ban Ausztráliában született, s kalandos ifjúság, befejezetlen orvosi tanulmányok után harmincéves korában szerzett pszichológus diplomát Adelaide-ben. Brisbane-ben kezdett el pszichológiát tanítani. A világháború alatt a fronton szerzett pszichológiai sérülésekkel foglalkozott. Találkozott a modern antropológia két nagy klasszikusával, Malinowskival és Radcliffe-Brownnal. 1922-ben, megunva Ausztrália szűk szellemi horizontját, átköltözött az Egyesült Államokba. 1926-ban hívták meg a *Harvardra,* az említett *department* vezetésére. Itt a *Laura Spelman Memorial Foundationtől* nagyvonalú támogatást kapott a modern társadalom emberi problémáinak vizsgálatára (ez volt az a kérdéskör, amely már Ausztráliában is érdekelte). Mayo „kalandor volt az eszmék területén".[239] Nem volt szisztematikus kutató. Szerepe inkább az volt, hogy személyes be-

[238] Merton, Robert K.: *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra* (1949), Budapest, Osiris, 2002,142-163.

[239] Roethlisberger, F. J.: *The Elusive Phenomena,* Boston: Division of Research Harvard Graduate School of Business Administration, 1977, 50.

szélgetések során mások eredményeit, feltevéseit kommentálta, emellett a modern ipari társadalomról és a tudományról filozofált a befolyásos orvos-filozófussal, L. J. Hendersonnal, és mint munkatársa, Roethlisberger írta, „mágiát űzött“, elvarázsolva az alapítvány tisztviselőit is, munkatársait is.

Mayo nevével egy olyan kutatás kapcsolódott össze, amelyet nem ő kezdeményezett, nem ő foglalt össze könyvben, s amely nem is róla van elnevezve: a *Hawthorne* kutatás. Mayo munkái inkább általános filozofáló hátteret rajzoltak a kutatás mögé. 1949-ben halt meg.

- A Hawthorne-kutatáshoz kapcsolódó fő munkák:

Mayo, Elton: *The Human Problems of an Industrial Civilization* (1933), Boston: Division of Research Graduate School of Business Administration, 1946 (HPI)

Whitehead, T. North: *The Industrial Worker,* Cambridge: Harvard University Press, 1938

Roethlisberger, F. J. — Dickson, William J.: *Management and the Worker* (1939), Cambridge: Harvard University Press, 1966 (MW)

Roethlisberger, F. J.: *Management and Morale* (1941), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976

Mayo, Elton: *The Social Problems ofan Industrial Civilization with an Appendix on the Political Problem,* London: Routledge & Kegan Paul, 1949

A Hawthorne-kutatás nem szociológiai kutatásként indult. A *Western Electric Company* (az ATT óriásvállalat egyik egysége) hawthorne-i (Chicago közeli) telepén 1924-ben a helyi menedzserek (William J. Dickson, Harold A. Wright, Mark L. Putnam) kezdtek egy vizsgálatba, amely a fáradtságnak és a munka fizikai feltételeinek a teljesítményre gyakorolt hatását volt hivatott felmérni. Ez akkoriban a pszichológiában és az üzemgazdaságtanban is sokat tárgyalt kérdés volt, és — a hawthorne-i kutatástól függetlenül — érdekelte a *Harvard* fiziológusait (Hendersont) és a *School of Business Administration* egyes munkatársait. (A következőkre lásd MW és HPI 53 sk.) Előbb a világítás teljesítményre gyakorolt hatását mérték *(Relay Assembly Test Room),* de a vizsgálat paradox eredményekhez vezetett, mert a munkásnők teljesítménye egy ideig a megvilágítás erősségének növelésétől vagy csökkentésétől függetlenül javult (végül a munkásnők olyan megvilágítás mellett dolgoztak, ami a tiszta holdvilágos éjszakának felelt meg).

A kísérletezők rájöttek, hogy a baj az előfeltevésükkel van, „azzal a képzettel, hogy egyszerű, közvetlen ok-okozati kapcsolat van a munkás környezetében bekövetkező meghatározott fizikai változások és a munkásoknak e változásokra adott válasza között.“[240] 1927-ben indították a másik kísérletet *(Mica Splitting Test Room),* amelyben öt munkásnő dolgozott egy külön teremben, és vizsgálták, hogy a munkaidő hossza, a szünetek megléte vagy hiánya stb. hogyan hatott a pontosan mért teljesítményre. Kiderült, hogy akár javítják, akár rontják a munkakörülményeket, a teljesítmény javul vagy szinten marad. Minthogy az eredmények ellentmondóak voltak, a kísérlet kezdett elhalni, amikor 1927-ben, pontosan nem ismert körülmények közt, Mayo kapcsolatba került a kísérlet vezetőivel. Mayo maga a szó szoros értelmében nem kutatott Hawthorne-ban, szokása szerint inkább csak társalgott az üzem vezetőivel és a kísérletezőkkel, 'bűvölte' őket.

1928-ban kezdődött a kutatás harmadik, interjú-fázisa, amelyben már nemcsak a kísérleti alanyokat, hanem a gyár szinte minden dolgozóját megkérdezték (összesen három év alatt 21 126 interjú készült). Az interjúk nagy részét a helyi középszintű vezetők végezték (Mayo munkatársa, Fritz Roethlisberger is interjúzott, de keveset). Az interjú-

[240] Roethlisberger, F. J.: *Management and Morale* (1941), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976. 11.

zás célja gyakorlati volt: a vezetés problémáinak megoldása, de a kutatás szükségleteihez is hozzáigazították. 1931-ben kezdődött az utolsó kísérlet, a csoport teljesítményre gyakorolt hatásának vizsgálata *(Ban Wiring Observation Room).*

1932-ben véget ért a kutatás, a válság miatt amúgy is elbocsátották a munkások egy részét. Egy teherautón az egész anyagot átvitték Bostonba, T. North Whitehead, Roethlisberger és Dickson nekiláttak a kutatást összefoglaló könyvek megírásának. A legfontosabb könyv, a *Management and the Worker* 1939-ben jelent meg (a *Western Electric* vezetői három évig ültek a kéziraton), és azonnal nagy siker lett. Az antropológiai terepmunkáról szóló beszámolókhoz hasonlóan a könyv a legkisebb részletekig beszámolt a kutatás egészéről, a látszólag triviális részleteket sem kihagyva, egyfajta ún. 'sűrű' leírást nyújtott.

A kísérlet eredetileg behaviorisztikus feltevésekből indult, a munkásnők a kísérleti állatok szerepét játszották, teljesítményüket is egy, a pszichológiai kísérletekben használatoshoz hasonló automatikus eszközzel mérték. Mayo szerint a változás a kísérletben 1928-ban akkor kezdődött, amikor az *egész szituációt* kezdték vizsgálni, lemondva az egyes változók kísérleti teszteléséről. (HPI61.) Ez az 'antropológiai' megközelítés bizonyára összefüggött Mayónak a munkába való bekapcsolódásával. Így jöttek rá úgymond arra, hogy a kísérlet során nem a változtatott feltételek a fontosak, hanem az, hogy a csoport számára az ipari szituáció mint olyan változott meg. (HPI 70.) A munkásnők — tévesen — úgy érzékelték, hogy nincsenek szigorú felügyelet alatt, munkafeltételeiket kellemesebbnek találták, érdekeltté váltak a kutatásban, úgy érezték, hogy érdemben részt is vesznek a feltételek alakításában (ami nem volt igaz), a csoport társadalmi egységgé vált. (HPI 67-75.) Ez a csoportra irányuló szemlélet ösztönözte azt a felismerést, „hogy az üzemi részlegekben a társadalmi csoportok igen erős ellenőrzést képesek gyakorolni egyedi tagjaiknak a munkában tanúsított viselkedése felett." (MW 379.) A csoport meg tudja akadályozni, hogy a vezetés által bevezetett ösztönzőkre válaszul a csoport egyes tagjai az elfogadott „egy napi munka informális normája" (MW 517.) fölé tornázzák teljesítményüket. Ennek alapján pedig úgymond be lehet látni az uralkodó gazdasági szemlélet két tévedését: „először azt, hogy a munkást elsősorban gazdasági érdekek motiválják, és másodszor, hogy a munkában tanúsított viselkedés logikus és racionális." (MW 532.)

A munkavégzés során kialakuló viszonyok, amennyiben nem 'racionálisak és logikusak', a társadalmi tényezők által meghatározottak. Mint Mayo írta, az interjú-fázisban sem az volt fontos, amit ténylegesen megtudtak a munkástól, hanem az, hogy önmagában az interjúzás megváltoztatta a munkások attitűdjét: „a felügyelőkön és az alkalmazottakon is látni lehetett a lelkesedést. Gyakran lehetett hallani olyan megjegyzéseket, hogy 'ez a legjobb, amit a cég valaha is csinált' vagy 'a cégnek ezt régen meg kellett volna tennie'." (HPI 88.) Erre a tapasztalatra alapozta Mayo azt a megállapítását, hogy az ipari viszonyokban a problémák forrása „nem a felügyelet valamiféle hibája, nem is a könnyen változtatható munkafeltételekben található, ez valami közvetlenebbül emberi, valami mélyebb." (HPI 94.)

A kutatást összefoglaló munka ezzel összhangban az eredményeket a latens tényezők, a szervezettel szembeni attitűdök felfedezésében látta. (MW 265-266.) A személyek közötti kapcsolatok, interakciók kutatása vezetett el a kutatás fontos fogalmi újításához, a formális és informális szervezet megkülönböztetéséhez. A formális szervezetet „ az üzem rendszere, céljai, szabályai és előírásai alkotják, s ezek juttatják kifejezésre, hogy milyennek kell lenniük a személyek közötti viszonyoknak ahhoz, hogy leghatékonyabban valósítsák meg a termelés elé állított technikai feladatokat." (MW 558.) Ez a rendszer azonban „nem tudja számításba venni a társadalmi szervezeten belüli érzelmeket és értékeket, amelyek segítségével az egyéneket és az egyének csoportjait informálisan

megkülönböztetik, rendezik és integrálják. ... Informális csoportokat alkotnak, és ezek kereteiben az egyének meghatározott státusokra és pozíciókra tesznek szert." (MW 559.) Ezért arra van szükség, hogy az ipari szervezetben kialakult problémákat újra kell fogalmazni „az üzem konkrét emberi viszonyainak megfelelően." (MW 578.) A kutatásnak az az eredménye, hogy sajátos, a felügyeletre és ellenőrzésre nem redukálható társas viszonyok alakulnak ki az ipari szervezetekben, természetesen kézenfekvő felismerés volt — a XIX. század filantróp kutatói már tudták is, a korai szociológia azonban elfelejtette. Újrafelismerése és a felismerés gyakorlati használhatósága (Roethlisberger és Dickson könyve megoldási javaslatokat is tartalmaz a Hawthorne-ban tapasztaltakhoz hasonló problémákra!) magyarázza ennek az *emberi viszonyokról (Human Relations)* elnevezett kutatásnak a sikerét.

Mayo a kutatás gyakorlati részleteit munkatársaira hagyta. Viszonylag széles körű olvasottságával 'bűvölte' környezetét, a terepen végzett kutatáshoz meglehetősen lazán kapcsolódott. Mayo az össztársadalmi válság megoldásáról spekulált, a *hawthorne-i* kísérletekben a világméretű bajok megoldásának a kulcsát kereste. Némileg rendezetlen és olykor meghökkentően felszínes gondolatait a brit antropológusokra (Malinowski, Radcliffe-Brown), Le Play-re, Durkheimre, Halbwachsra, Paretóra, a chicagói szociológusokra, Freudra, Piaget-ra hivatkozva adta elő. Károsnak tartotta az egész klasszikus gazdaságtant, nem is merült el annak részleteiben. Az utilitárius szemléletű vállalkozók[241] mellett a szakszervezetekben is a megoldás akadályait látta. A modern kort Durkheimtől átvett és némileg átértelmezett terminussal anómikusnak tartotta. Az emberi együttműködés ugyanis „fenntarthatósága tekintetében mindig is egy nem logikus társadalmi normarendszertől függött, amely szabályozta a személyek közötti viszonyokat és egymás iránti attitűdjeiket." (HPI116.) A modern korszakban (a korábbi 'megállapodott' *(established)* társadalommal szembeállított alkalmazkodó *(adaptive)* társadalomban — SPI11.) a társadalmi ellenőrzés gyengülése miatt szükség lenne az értelmes önellenőrzésre, de ugyanezen fejlemények miatt az egyén nem képes megérteni társas környezetét. (HPI 123-124.) A csoportok állandó változása miatt nem alakulhat ki a bajtársiasság érzése, az egyén ürességet érez maga körül. (SPI 67.) Másfelől a túl gyors technikai változás, ami lehetetlenné teszi a társadalomnak a megváltozott feltételekhez való alkalmazkodását, az említett nem logikus előírásokat irracionálissá teszi. (HPI 158-159.) Hiányoznak tehát az ellenőrzéshez és együttműködéshez szükséges megfelelő társadalmi készségek *(social skills).* (SPI 21.)

Mayo az ipari viszonyokban is megmutatkozó dezintegrációban látta az alapvető problémát, nem a politikai viszonyokban és nem is a tulajdonviszonyokban. Az egész hawthorne-i kutatás és leginkább az interjú-fázis eredményét akként értékelte, hogy ez volt az első alkalom (!) az ipari forradalom óta, amikor „hatékony és tiszta szívből jövő együttműködés alakult ki az igazgatás és a dolgozói csoportok között az iparban." (HPI 171.) Mayo úgy gondolta, hogy a kutatás megmutatta azokat a technikákat, amelyek segítségével a modern korszak anómiáját ellensúlyozni lehet, éppen ott, ahol az anómia forrása van: az ipari viszonyokban.

A modern kor válságából szerinte Hawthorne mutatta meg a kiutat. Egyfelől ugyanis úgymond bebizonyosodott, hogy a munkás nem az érdekek tiszta logikáját *(blackboard logic)* kívánja követni. „Közelebbről azt lehet mondani, hogy szüksége van egy módszerre, amelynek megfelelően másokkal való társas viszonyában élhet, másodszor ennek részeként arra, hogy a csoport számára értékkel és gazdasági funkcióval bírjon."

[241] Szokás Mayo és csoportja megközelítését szembeállítani Frederick Taylor 'tudományos menedzsment' irányzatával vagy a 'fordizmussal', amely a munka megszervezésének kérdését egyszerű technikai racionalizálási és gazdasági ösztönzési kérdésnek látta. Mayo könyveiben sehol nem említi sem Taylort, sem Fordot.

(HPI173.) Ahhoz persze, hogy a munkás úgy érezhesse, hogy értelmes funkciót tölt be a szervezetben, az ellenőrzésnek is hozzáértőnek kell lenni. Mayo azt vetette az ipari vezetők szemére, hogy nem ismerték fel az emberi tényezők szerepét, s nem méltányolták a munkások ilyen igényeit. „A jelen égető problémája az, hogy adminisztratív elitünk néhány specialista tanulmányainak a rabja lett, és oktalanul figyelmen kívül hagyta az ipari szervezet emberi és társas vonatkozásait.“ (HPI 175.) A tudósnak tehát a nagy szervezeteket, az ipari vezetőket kell az 'emberi viszonyok', a csoportkapcsolatok fontosságára ráébresztenie. Ebben a megközelítésben — a *Middletown*-kutatástól eltérően — nem a szociológia kritikai funkciói kerültek előtérbe, hanem az a lehetőség, hogy ez a tudomány is elhagyhatja az egyetem szféráját, és hasznos, gyakorlatias alkalmazott tudománnyá válhat.

Warner és *Yankee City*

A Mayo körül szerveződő kutatásba bekapcsolódott egy Ausztráliából visszatért antropológus is, W. Lloyd Warner, aki korábban a *murngin* törzs körében végzett kutatásai alapján írt egy munkát.[242] Ezt a brit szociálantropológiához kapcsolódó módszert kívánta az Egyesült Államokban is alkalmazni — így született meg *Yankee City Series.*

■ Warner 1898-ban született Kaliforniában. 1927 és 1929 között az Arnhem-földön dolgozott Ausztráliában. Vizsgálata elsősorban a rokonsági rendszerre irányult. Megállapításai nagy vitát váltottak ki, amelynek hullámai mai napig elhúzódnak. 1929 és 1935 között a *Harvardon* tanított, 1935-től 1959-ig Chicagóban. A Yankee City-kutatást a harmincas években végezte. 1959-től a *Michigan State University*-n tanított. 1970-ben halt meg.

• A *Yankee City Series* kötetei:
(társszerző Lunt, Paul S.): *The Social Life ofa Modern Community* (1941), Westport, Conn.: Greenwood Press, 1973 (YCSL)
(társszerző Lunt, Paul S.): *The Status System of a Modern Community* (1942), New Haven: Yale University Press, 1947
(társszerző Srole, Leo): *The Social Systems of American Ethnic Groups,* New Haven: Yale University Press 1945
(társszerző Low, losiah Orne): *The Social System of the Modern Factory. The Strike: A Social Analysis,* New Haven: Yale University Press, 1947
The Living and the Dead;A Study of the Symbolic Life of Americans, New Haven: Yale University Press, 1959

A *Yankee City* kötetei világosan elárulják az antropológiai indíttatást. A kutatás hátterében az a meggyőződés állt, hogy a modern amerikai társadalmat is viszonylag kis közösségek vizsgálatával lehet megközelíteni, mert a kis közösségekben mint mikrokozmoszban tükröződik a nagy egész. Egy későbbi kutatása kapcsán írta Warner, hogy „aki Jonesville-t vizsgálja, Amerikát vizsgálja.“[243] Ez természetesen bizonyítatlan előfeltevés volt, amelynek az volt a funkciója, hogy legitimálja az antropológiai eszközök használatát. Az antropológiai eszközöket hatékonyan kis, áttekinthető közösségekben lehetett használni. Mint az első *Yankee City* kötetben írták, „ajánlatosnak látszott egy olyan közösséget kiválasztani, amelynek a társadalmi szervezete hosszú időszakon át egyetlen, koherens hagyománnyal rendelkező csoport uralma alatt fejlődött.“ (YCSL 5.)

[242] Warner, W. Lloyd: *A Black Civilization; A Social Study of an Australian Tribe,* New York, London, Harper & Brothers, 1937.
[243] Idézi Gordon, Milton M.: *Social Class in American Sociology* (1958), New York: McGraw-Hill, 1963, 89.

Minthogy a kutatás megszervezhetősége azt is megkívánta, hogy a kiválasztott közösség ne legyen messze a *Harvardtól,* csakis egy kisebb új-angliai városka jöhetett szóba: ez a Massachusetts állambeli Newburyport lett.

A kutatás — Lyndék vállalkozásával összehasonlítva — igen nagyméretű volt: 1930 és 1935 között összesen 30 személy vett benne részt, közülük 18-an végeztek terepmunkát, s mint fentebb látható, négyen írták a könyveket. Ebben a tekintetben a vállalkozás már a II. világháború utáni nagy kooperatív kutatásokat előlegezte meg, de csak ebben a tekintetben, mert egyébként zömmel a hagyományos antropológiai módszereket alkalmazták (megfigyelés, genealógiák, családfák készítése), emellett interjúkat készítettek, feldolgozták a városra vonatkozó dokumentumokat és statisztikákat; folytattak kérdőíves vizsgálatot is, de a könyvből ennek pontos módszere nem derül ki. A fő információforrást a személyesen megismert helybeliek jelentették.

A kutatás programja az antropológia univerzális funkcionalitás elvéből indult ki, vagyis abból a feltevésből, hogy a társadalomban minden hiedelemnek, intézménynek, gyakorlatnak stb. határozott szerepe van az élet reprodukciójában. Szándékuk szerint „a vizsgálat a teljes közösségre mint viszonyok komplex konfigurációjára irányult, ahol minden viszony a teljes közösség része, és minden rész kölcsönösen függ az összes többi résztől.“ (YCSL 14.) A megvalósításban azonban az osztályrendszer elemzése került az előtérbe.

Warner az osztályokat nem pusztán statisztikai kategóriáknak, hanem valóságos csoportoknak tekintette.

> „Osztályokon az emberek két vagy több olyan rendjét értjük, akikről az a hiedelem él, hogy társadalmilag alacsonyabb vagy magasabb pozíciót foglalnak el, s akiket ennek megfelelően rangsorolnak a közösség tagjai. ... Az osztálytársadalom a jogokat és kiváltságokat, a kötelezettségeket és terheket egyenlőtlenül osztja el alacsonyabb és magasabb fokozatai között. A kasztrendszertől eltérően az osztályrendszer saját értékei révén lehetővé teszi a felfelé vagy lefelé való mozgást a társadalmi ranglétrán.“ (YCSL 82.)

Warner osztályfogalmának tehát a következő fontos elemei vannak: az osztályrendszer társadalmi egyenlőtlenséget jelent, az osztályok hierarchikusan helyezkednek el egymás felett, az osztályrend lehetővé teszi a társadalmi mobilitást. Az osztályrend fontos, ha nem a legfontosabb eleme az, hogy az emberek egymást osztályokba sorolják. Minthogy az egyénnek a saját és mások viszonylagos helyzetére vonatkozó megítélése lényeges része ennek az osztályfogalomnak (és, mint látni fogjuk, az osztályba sorolás alapját a státus becslése képezte), Warner osztályai inkább státuscsoportok.

Yankee City osztályrendjének (státusrendjének) megismerésében a kiindulópont az egyénnek a saját és mások viszonylagos helyzetére vonatkozó megítélése volt. Warner azt írta, hogy minden lakosról felfektettek egy kartotékot, amelyen feljegyezték az ő státusára vonatkozó másoktól származó becsléseket. (YCSL 70.) Elvileg azt kellett volna tennie, hogy mindenkit megkérdez mindenki viszonylagos osztályhelyzetéről, s valamiképpen ezeket a becsléseket összesíti. De ezt még egy 17 000 lakosú kisvárosban sem lehetett megtenni. Nem lehet ezért tudni, hogy mi történt, hogy pontosan kiknek a státusbecslése alapján sorolták be az egyéneket az egyes státuscsoportokba (mert mindenkit besoroltak). Warnernek az osztályszerkezet becsléséről való beszámolója a sorozat első kötetének leghomályosabb része.

Az osztály idézett meghatározásából az következik, hogy az osztályok nem statisztikai halmazok, hanem mint képzetek, konstrukciók reálisan léteznek a társadalom tagjainak tudatában. De Warner is azt írta, hogy „nem szabad azt hinni, hogy *Yankee City*

minden lakosa pontosan tudatában van mindazoknak a finom megkülönböztetéseknek, amelyeket e könyvben teszünk.“ (YCSL 91.) Természetesen merül fel tehát az a kérdés, hogy kiknek a képzetei irányadók a státuscsoportok meghatározásában, és milyen fokú egyezést kell feltételeznünk a társadalom tagjainak a képzetei között, hogy valósnak tekinthessük a státuscsoportokat. Arról, hogy Yankee City lakói mennyire vannak tudatában a Warner szerint ténylegesen létező hierarchikus osztályrendnek, nem sokat tudunk meg.

A kutatók — mint említettem — a város teljes lakosságát osztályokba sorolták — hat osztályba, amelyek három nagyobb csoportba vonhatók össze. Eszerint a felső-felső osztályba tartozott a lakosság 1,4%-a, az alsó-felsőbe 1,6%-a, a felső-középbe 10,2%-a, az alsó-középbe 28,1 %-a, a felső-alsóba 32,6%-a, az alsó-alsóba 25,2%-a. (YCSL 88.) Ez az osztályszerkezetről alkotott kép még nem a középosztályok túlsúlyát mutatta, hiszen az alsó két osztály a lakosság több mint felét tette ki. Nem szabad elfeledni, hogy a terepmunkát a nagy válság idején végezték. Yankee City ipari város volt, a legtöbb munkást a cipőipar foglalkoztatta.

Warner osztályai lakóhely, lakástípus, származás, foglalkozás és jövedelem tekintetében nagy különbségeket mutatnak (az adott osztályba azonban nem ezek alapján sorolták be az egyéneket). Az első kötet adatai (és a második, a szó szűkebb értelmében vett státust, azaz a társasági kapcsolatok rendszerében elfoglalt helyet vizsgáló kötetnek az eredményei) alapján úgy tűnik, hogy a két felső csoportot egyfajta 'régiség' különíti el: a felső-felső osztály hagyományos, tisztán *yankee* származású, de gazdasági tekintetben kevésbé sikeres csoport, amely a város legmagasabb státusú részeiben lakik, míg az alsó-felső osztály egy feltörekvő, gazdaságilag sikeresebb csoport, amelyben már bevándorolt származásúak is találhatók. Mindkét felső osztály tagjai túlnyomórészt *professionals* (azaz ügyvédek, orvosok stb.), de a felső-felsők közt több a hivatalnok, az alsó-felsők közt pedig kereskedők is vannak, akik a felső-felsők közt nem találhatók. A két alsó osztály természetesen többségében bevándoroltakból és betanított munkásokból állt. Foglalkozás tekintetében a két középső osztály között mutatkozott erős különbség: a felső-középsők közt elég jelentős a *professionals* aránya, és kevés a munkás, az alsó-középsők zöme hivatalnok és munkás volt. A jövedelem tekintetében az 1930-as években a skála az alsó-felsők egy főre eső 2652 dollárjától az alsó-alsók 154 dollárjáig terjedt.

Warner a szociológia történetében erről a — mint látható, nem igazán szilárd lábakon álló — 'osztályelméletről' lett ismert.[244] Mint irodalmi produktum és társadalomelemzés sokkal élvezhetőbbek a sorozat későbbi kötetei, különösen az ipari konfliktusról szóló negyedik és a szimbolikus világról írt ötödik — mindkettő már 1945 után íródott és jelent meg, de a harmincas évek kutatásain alapult. Az utóbbi világosan árulkodott arról a hatásról, amelyet Durkheim gyakorolt Warnerre. A városi élet közösségi-politikai rítusaiban a (végső soron a státusrendszert is megalapozó) kollektív reprezentációkat bemutató kötet elsikkadt a diadalát ülő újfajta szociológia felméréstömegében.

[244] Lásd kézikönyvét: Warner, W. Lloyd — Meeker, Marchia — Eells, Kenneth: *Social Class in America, A Manual of Procedure for the Measurement of Social Status,* Chicago: Science Research Associates, 1949.

A 'statisztikusok' a 'kemény módszerekért'

Noha maga Giddings igazán nem értett sem a kvantitatív adatok gyűjtéséhez, sem a korszerű statisztikai módszerek alkalmazásához, tanítványai — a *Giddings boys:* William Fielding Ogburn, Howard W. Odum és Stuart F. Chapin — jelentősen hozzájárultak ahhoz, hogy a 'kemény' módszerek alkalmazása elfogadott és uralkodó eljárássá vált.[245] A 'statisztikai' irányzat erősödésében jelentős szerepet játszott a pozitivista George A. Lundberg, a Cooley-tanítvány Read Bain és a Chicagóban doktorált Luther Lee Bemard is (akinek legfontosabb teljesítménye az volt, hogy 1924-ben megjelent *The Instincts* című könyvében végzetes kritikai csapást mért az ösztönelméletekre). Chapin adta ki 1920-ban az első modernnek tekinthető módszertani tankönyvet *(Field Work and Social Research).*

A kvantitatív eljárások alkalmazása megerősítette a szociológia tudományos jellegét, elősegítette a szociális reformer törekvésektől való elhatárolódását, amire egyébként, mint láttuk, a chicagói iskola inspirátora, Park is törekedett. Ogburn Parkhoz nagyon hasonlóan nyilatkozott a világjavító törekvésekről. 1929-ben a következőket írta:

> „A szociológiát mint tudományt nem érdekli, hogyan lehetne a világot egy jobban élhető hellyé tenni, nem erősíti meg a hiedelmeket, nem terjeszt információkat, nem forgalmaz híreket, nem az életről kialakított benyomásokat terjeszti, nem vezeti a sokaságot, és nem irányítja az állam hajóját. A tudományt csak egy dolog érdekli, tudniillik az új tudás felfedezése."[246]

Olyasvalaki részéről, aki matematizálni akarta a társadalomtudományt, ez sokkal hihetőbben hangzott, mint a 'puha' eszközöket előnyben részesítő és az újságírói módszereket megőrző Parktól.

A kvantitatív módszerek fontosságát hangsúlyozó Giddings-tanítványok és társaik az empirikus szociológia kialakítását a chicagóiaktól eltérő úton kezdték meg. A chicagóiak elsősorban arra törekedtek, hogy minél több első kézből, közvetlen megfigyelésből és a társas életre vonatkozó dokumentumból származó használható tapasztalati anyagra tegyenek szert, és az anyag feldolgozásában meglehetős szabadsággal jártak el. Mint láttuk, következtetéseik helytálló voltáért elsősorban a kutató maga szavatolt (ebben a régi újságírói módszer élt tovább), csak töredékesen alakultak ki azok a módszerek, amelyek interszubjektív bizonyosságot kölcsönözhettek az eredményeknek.

A Giddings-tanítványok fontosabbnak tartották a megbízható statisztikai módszerek alkalmazását, mint a tapasztalatszerzés módjának átalakítását. Alapvetően a rendelkezésükre álló statisztikai anyagra, a már korábban kialakult adatgyűjtési eljárásokra támaszkodtak. Az empirikus adatok megszerzésének módjában működésük nem jelentett igazi változást. (Láttuk, hogy a chicagóiak éppen ebben a tekintetben voltak úttörők.) Az az újabb nagy változás, amely a szociológiai tapasztalás és a statisztikai elemzési eszköztár összekapcsolásához, a szociológiai tudás újfajta 'termelési módjához' vezetett, az 1930-as években és a Giddings-tanítványok körétől távol következett be.

Giddings tanítványai közül Ogburn tett szert a szakmában a legnagyobb tekintélyre, alapvetően azért, mert több mint húsz évig Chicagóban működött, és így hatékonyan tudta befolyásolni a harmincas években fellépő új nemzedék szemléletét. Ogburn

[245] Minthogy ez a könyv nem foglalkozik a statisztika történetével, és a statisztikai elemzési módszerek megítélése tekintetében nem is érzem magam kompetensnek, ezért részletesen nem foglalkozom azzal, hogy milyen elemzési eljárásokat és milyen eredménnyel használtak.

[246] Idézi Bulmer, Martin: *The Chicago School of Sociology. Institutionalization, Diversity, and the Rise of Sociological Research,* Chicago: The University of Chicago Press, 1984,182.

Chicagóba kerülése az intézményi logika meghatározó szerepét mutatja. Az, hogy Ogburn másképp fogta fel a szociológiát, mint Park, aki akkor volt befolyása csúcsán, mindenki előtt világos volt a húszas években. Ráadásul Ogburn a rivális *Columbia* egyetemen tanult, ami még valószínűtlenebbé tehette volna a meghívását. A chicagóiakat azonban sokkal inkább az intézmény érdeke mozgatta, nem a doktrinális szempontok. Ogburnt azért hívták meg (tulajdonképpen a *Columbia* orra elől halászták el), mert látták, hogy a chicagói iskola elsősége az amerikai piacon csak akkor őrizhető meg, ha minden területen a legjobbat tudják nyújtani, márpedig statisztikában (Burgess említett törekvései ellenére) nem voltak a legjobbak.[247] Ogburn Chicagóban fontos szerepet játszott abban, hogy a szociológusoknak a harmincas években felnőtt generációja sokkal jobban látta a kvantitatív elemzési módszerekben rejlő lehetőségeket, mint a megelőző nemzedék.

William Fielding Ogburn

■ William Fielding Ogburn 1886-ban született Georgia államban. Egy helyi *college-ban* kezdett tanulni, rövid ideig középiskolában tanított, majd a *Columbián* szerzett diplomát 1909-ben és doktori fokozatot 1912-ben. Doktori dolgozata és korai írásai is azt mutatják, hogy a társadalmi reform kérdései nagyon érdekelték, nézetei radikálisak voltak, rokonszenvezett a szocializmussal. 1951-ben, nyugalomba vonulása alkalmából is büszkén emlegette, hogy a könyvtárában meglevő háromkötetes Marx-válogatást az *Industrial Workers of the World* anarchoszindikalista szervezet portiandi szekciójától kapta. Az évek során egyre szkeptikusabb lett, de mindvégig liberálisnak számított a terminus amerikai értelmében.

Az I. világháború alatt a *National War Labor Board* és a *Bureau of Labor Statistics* munkatársa volt. Itteni statisztikai működése (családi költségvetésekkel és árindexekkel foglalkozott) alapozta meg szakmai tekintélyét, a statisztikai társaság folyóiratának szerkesztője lett. Oregonban, egy kisebb *college*-ban tanított, majd a *Columbián.* 1927-ben hívták meg a chicagói egyetemre, ahol a szociológia oktatásában az egyik vezető személyiséggé vált. Kormányzati megbízatásokat is vállalt Hoover és F. D. Roosevelt elnökök számára. 1952-ben vonult nyugalomba. 1959-ben, halála évében jelent meg tanítványával, M. F. Nimkoff-fal közösen írt *Handbook of Sociology,* a korszak egyik sokat használt tankönyve.

• Fő elemzett művei:

Social Change with Respect to Culture and Original Nature, New York: Huebsch, 1922 (SC)
(szerkesztett mű:) *Recent Social Trends in the United States.* Report of the President's Research Committee on Social Trends, New York: McGraw-Hill, 1933,2 kötet.
On Culture and Social Change, Chicago: The University of Chicago Press, 1964

Ogburnt, mint láttuk, elsősorban statisztikai munkássága miatt hívták meg Chicagóba. Statisztikai szemléletét a statisztika brit iskolája, Karl Pearson és George Udny Yule határozták meg. Már a tízes évektől publikált statisztikai írásokat, amelyekben ezeknek az új módszereknek az alkalmazását javasolta. Egy levelében azt írta, hogy „ha rajtam múlna, én azt javasolnám, hogy az erőfeszítéseket néhány szűk területre kell korlátozni, mint a statisztikai felmérések, a népesedési tanulmányok és a vitális statisztika".[248]

Legfontosabb és legismertebb munkája, a *Social Change* azonban alig tartalmaz kvantitatív adatokat, ennek megfelelően finomabb statisztikai elemzéseket sem lehet benne találni. Általános társadalomelméleti problémákat tárgyalt. Ogburn, ahol állításait szá-

[247] Minderre lásd Bulmer, Martin i. m. 170-171.

[248] Idézi Odum, Howard W.: *American Sociology. The Story of Sociology in the United States through 1950,* New York: Longmans, Green and C, 1951,150.

mokkal is alá kívánta támasztani, a statisztikai szolgálatok által rendelkezésre bocsátott anyagokat használta és elemezte. Bármennyire hangsúlyozta is a bevezetőben, hogy „a bonyolult témák elemzése valamilyen mértékben a tényektől függ, s ezért minél teljesebbek az adatok, annál jobb az elemzés“ (SC VII.), az alapvető statisztikai információk mellett közismert történeti tényekre és antropológiai munkák megállapításaira támaszkodott. Ogburn tehát hűséges maradt a klasszikus szociológia első korszakának domináns kutatási eljárásához, amennyiben mások (más intézmények) által gyűjtött anyagokat felhasználva művelte a szociológiát. Ogburn és tanítványa, Stouffer vagy Lazarsfeld között az volt a különbség, hogy míg az utóbbiak a kérdőíves vizsgálat útján nyert egyéni szintű adatokat használtak, addig Ogburn megmaradt a statisztikai szolgálatok által rendelkezésére bocsátott aggregált adatoknál. (Ennek megfelelően elméleti írásaiban is a makroszintű jelenségekre koncentrált, érzéketlen maradt a mikroszintű, cselekvéselméleti problémák iránt.) Ogburn statisztikája sokkal modernebb volt, mint a Durkheimé, de a kutatási módja nem különbözött tőle. Ennélfogva bármennyire is haladottabbnak tűnik Ogburn, mint a sokszor az újságírásból származó módszereknél megmaradó Park vagy az egyszerű statisztikai kereszttáblák szintjén alig túllépő Burgess, egy és nagyon lényeges vonatkozásban elmaradt tőlük: szociológiája alapvetően másodkézből vett anyagokkal dolgozott.

Ogburn nevével leginkább a 'kulturális lemaradás' *(cultural lag)* elmélete fonódott össze. Noha az ebben felhasznált elméleti irodalom meglehetősen szűkös (az antropológusok és néhány pszichoanalitikus munka mellett csak Comte, Spencer és Giddings szerepel), az előző évtizedek általános elméleti traktátusaitól jótékonyan megkülönbözteti az, hogy egy viszonylag jól körülhatárolt témát taglal, valamint az, hogy az érvelésen látszik, hogy elméje a matematikai statisztikán művelődött.

A könyv címe ugyan egy klasszikus evolucionista feltevésre utalt, de érdemben nem tért ki arra, mi az evolúció. Ogburn egész életében evolucionista maradt. 1940-ben egy kéziratában leszögezte: „A társadalmi evolúció tény.“ Szilárd meggyőződése volt, hogy az evolúció problémája meg van oldva, és bizonyára ez vezette akkor, amikor feleslegesnek ítélte a fogalom részletes taglalását. Nem tételezte fel Spencer módjára, hogy megfigyelhető egy általános, nagy evolúciós folyamat. A társadalmi, pontosabban kulturális evolúció — írta — részeire bontható, a városok, családok, a művészet, a tudomány fejlődésére. Ezek azok a társadalmi trendek, „a jelentős időszakra kiterjedő, azonos irányba tartó társadalmi mozgások“, amelyek elemezhetők.[249]

A könyv címe ellenére a kulturális és nem a társadalmi változásról szól — a terminusoknak az Ogburn által vett értelmében. A társadalmat Ogburn pszichológiai terminusokkal vélte leírhatónak: „szociabilitás, társiasság, társulás, az azonos fajúaktól származó ingerekre adott válasz és az együvé tartozás tudata“. (SC 59.) Eléggé egyértelműnek tűnik, hogy ezekkel a terminusokkal volt tanárának, Giddingsnek a társadalomfogalmára utalt. A kultúrát „az emberi társadalom felhalmozott termékei alkotják“ alkotják, s ezek közé tartoznak „az anyagi javak használatának módjai ugyanúgy, mint a társadalmi intézmények és a dolgok megtételének társadalmi módjai.“ (SC 58.) Míg az amerikai szociológia egyik jelentős áramlata éppenséggel a 'pszichológiai terminusokkal' jellemzett társiasság alaposabb elemzése és a szociológiai érdeklődés középpontjába helyezése felé tartott, Ogburn — a klasszikus antropológiai kultúrafogalomhoz kapcsolódva — sokkal inkább az intézmények és kulturális objektumok, tárgyak elemzését tartotta fontosnak (a materiális tárgyak a későbbi szociológiában ritkán kerültek annyira a középpontba, mint Ogburnnél). A kulturális változások között Ogburn kiemelt jelentő-

[249] Lásd Duncan, Otis Dudley: Introduction, in: Ogburn, William Fielding *On Culture and Social Change,* Chicago: The University of Chicago Press, 1964, XVII-XVIII.

séget tulajdonított az anyagi kultúra szelektíven kumulatív jellegének (SC 73,76.), azaz annak, hogy a kulturális formák megőrződnek és újak adódnak hozzájuk. Tulajdonképpen ez a kumulativitás Ogburn ki nem fejtett fejlődésfelfogásának a lényege.

A kulturális változás központi mozzanata az újítás. Ogburn feltehetőleg nem ismerte Tarde-nak a korszakban nagyon népszerű újításelméletét, és csak általánosságban vitatkozott azzal az elképzeléssel, hogy az újítás az elmebeli képességek függvénye lenne. A kumulativitás már kifejtett elvére támaszkodva úgy vélte, a releváns kérdés az „hogy egy adott kulturális alap mennyiben határozza meg sajátosan az egyes újításokat". (SC 83.) Minthogy az újítás, a feltalálás a kulturális alap függvénye, nagyon valószínű, hogy egyszerre többen fedezik fel ugyanazt (hiszen azonos a kulturális alapjuk). Ogburn ezt azzal igazolta, hogy összeállította a párhuzamos felfedezések 148 tételből álló listáját. (SC 90-102.) A párhuzamos felfedezések ténye Ogburn szerint igazolja a kultúra meghatározó szerepét a felfedezésekben. (SC 84.)

Értelemszerűen nem lehetne kumulativitás, ha az újítások nem a már adott kulturális, materiális bázistól függnének. A függés módjával kapcsolatban Ogburnnek nem volt igazán részletes kifejtett elképzelése. Az az állítás persze plauzibilis, hogy az anyagi kultúra mérete, az tárgyi felszerelések nagysága befolyásolja az újítások számát és ezáltal a változás sebességét. (SC 104.) Ogburn úgy látta, hogy az újítások tekintetében gyorsulás figyelhető meg. Ezt az Egyesült Államokban évente benyújtott szabadalmak számának növekedésével illusztrálta (SC 113.) — ez a könyvben található kisszámú adat egyike.

Ogburn újításelméletének magva néhány plauzibilis általánosság. Az újítások akadályaira vonatkozó elemzése hasonlóan plauzibilis, de sajnos néhol ellentmond az újítás magyarázatának. Így például a változás lassulását a hasznosnak bizonyuló régi kulturális elemek továbbélésének tulajdonította. (SC 159, 193.) Ebből viszont az adódik, hogy a nagyobb méretű anyagi kultúra (amelynek a hasznossága is nagyobb) egyszerre magyarázza az újítások gyorsulását és lassulását.

A könyv általános magyarázatot kínált néhány megfigyelt társadalmi problémára. Ez a magyarázat a 'lemaradás' *(lag)* nevezetes teóriája. Alapja az a feltevés, hogy a változás a kultúrában nem mindenütt megy végbe azonos sebességgel. Fentebb már láttuk, hogy Ogburn tulajdonképpen nem evolúcióról, hanem 'evolúciókról', azaz a különböző társadalmi és kulturális részterületeket érintő változásokról beszélt. Másrészt láttuk, hogy az újítást a meglevő kumulált kulturális készlettől tette függővé. (A változás akadályainak elemzése e tekintetben nem volt különösebben instruktív.) A két feltevésből következik, hogy két kulturális részterület változása nem lehet azonos ütemű. Minthogy pedig „a gyors változás kultúránk egyik részében további változások révén bekövetkező alkalmazkodást kíván a kultúra különböző, a megváltozott résszel összefüggő elemeiben" (SC 201.), az ütemkülönbség csak hibás alkalmazkodáshoz *(maladjustment)* vezethet.

A két, Ogburn által megkülönböztetett kulturális részterület „az élet anyagi feltételei", azaz *„házak,* gyárak, gépek, nyersanyagok, késztermékek, élelmi cikkek és más anyagi tárgyak" (SC 202.), másfelől „az adaptív kultúra", „például a szokások, hiedelmek, filozófiák, törvények, kormányzatok." (SC 202.) Igaz ugyan, hogy például a család Ogburn szerint is tartalmaz anyagi és adaptív elemeket egyaránt, de egészében eléggé megalapozottnak tartotta ezt a megkülönböztetést. Ogburn általában sokkal több dolgot tart magától értetődőnek, mint amit egy matematikailag iskolázott elmétől elvárnánk. Így például sem azt nem vizsgálta, hogy miért kellene alkalmazkodnia az 'alkalmazkodó kultúrának' az anyagihoz, sem azt, hogy pontosan miben állna ez az alkalmazkodás. Minthogy — láttuk — Ogburn még öreg korában is büszkélkedett háromkötetes Marxával, feltételezhető, hogy a kétféle kultúra megkülönböztetésében és abban

a feltevésben, hogy a kettőnek illeszkednie kellene egymáshoz, az alap és felépítmény fogalmaival kapcsolatos Marx-reminiszcenciák is szerepet játszhattak.

Általános tézisként szögezte le, hogy „az anyagi kultúrában bekövetkező változások megelőzik az adaptív kultúra változásait“ (SC 211.), s ezt az 'adaptív kultúra' csak bizonyos késéssel követi. Ezt a tézist két részre lehet bontani: egyfelől a késés oka lehet az adaptív kultúra változásainak a lassúsága, másfelől a materiális kultúra változásainak a gyorsasága. Ogburn ezeket külön vizsgálta meg. Az adaptív kultúra lemaradásának okai között különösebb logikai rend nélkül többet is felsorolt. Például a következőkre gondolt: az újítások ritkák az adaptív kultúrában; a társadalmi heterogenitás akadályozza a változást; az adaptív kultúra távol van az anyagi kultúrától, és közel van a nem adaptív kultúrához (talán az értelmiségi, filozófiai, esztétikai kultúrára gondolt); bizonyos értékek akadályozhatják a változást. (SC 256-265.) Az akadályozó tényezők közül a 'heterogenitást' érdemes kiemelni, mert e címszó alatt Ogburn az osztály ellentéteket tárgyalta.

> „Az adaptív kultúra változásai olykor megfelelnek az egyik csoport érdekeinek, de ellentétesek egy másik csoportéval. Számos napjainkban javasolt reform azon osztályok jobb alkalmazkodását szolgálja, amelyek nem gazdagok és hatalmasok. ... Az adaptív kultúra bizonyos változásaival szembeni ellenállás forrása ezért a modern társadalom osztály viszonyaiban található.“ (SC 260-261.)

Az anyagi kultúra változásának nagyobb sebessége következik a kumulativitás feltevéséből: míg az adaptív, nem anyagi kultúra kisebb mértékben kumulatív (mert kevesebb tárgy, tárgyakhoz köthető eljárás halmozódik fel benne — ez a helyzet például a vallás esetében), addig az anyagi nagymértékben az. „Lehetséges ezért, hogy kulturális alap kiterjedése, amely a felfedezések vagy változások létrejöttében közvetlen szerepet játszik, inkább jellemző az anyagi kultúrára, mint a nem anyagi kultúrára.“ (SC 273.)

Lehet-e a 'lemaradást' mérni? Ogburn természetesen arra törekedett, hogy mindent mérhessen. Kvantitatív példaként a munkások baleseti kárpótlásának törvényi szabályozását választotta. (SC 213 sk.) Az anyagi kultúrában bekövetkezett és mérhető változás ebben a kísérletben a gépi nagyipar növekedése volt, illetve a munkahelyi balesetek ezzel párhuzamos növekedése. Az adaptív kultúrában bekövetkezett változást a törvényi szabályozásnak a munkások számára kedvező megváltoztatása jelentette (a munkáltató felelősségének kiterjesztése arra az esetre is, ha a munkásnak is felróható a baleset bekövetkezése). Ogburn a két változás időkülönbségét kereste. Az anyagi kultúra változásának kezdetét, minthogy a munkahelyi balesetekre nem voltak jó adatai, a vasútépítés 1850 és 1870 közötti fellendülésével azonosította. Azt állította, hogy az adaptív kultúrát az adott vonatkozásban akkor lehet megváltozottnak tekinteni, amikor az államok többsége már törvénybe iktatott valamilyen, a munkásoknak többé-kevésbé kedvező szabályozást. Úgy látta, hogy a balesetbiztosítás szabályozásának általánossá válása 1915-re tehető. Így megkapta a lemaradás mértékét: 45-65 évet. (SC 236.)

Az elemzésre kiválasztott példa is azt sugallja, hogy Ogburn 1922-ben még nem felejtette el ifjúsága szocialista vonzalmait és az IWW-től kapott Marxot. A kulturális 'lemaradás' elemzését lezáró bekezdés ugyanerre enged következtetni.

> „Ha az anyagi kultúra növekvő gyorsaságú felhalmozódása és változása folytatódik, úgy tűnik, hogy a kulturális lemaradások is sokkal jobban felhalmozódnak, mint ma. Ez a fejlemény komoly feladványt jelent azok számára, akik irányítani szeretnék a társadalmi haladás menetét, azt a feladatot róva rájuk, hogy kiküszöböljék a hibás alkalmazkodást az anyagi változásokhoz való gyorsabb idomulás révén. Elképzelhető, hogy a kulturális elmaradások felgyülemlése elér egy olyan pontot,

hogy valami módon egészükben lehet őket megváltoztatni. Ebben az esetben talán a forradalom szó írja le azt, ami történni fog.“ (SC 280.)

Ogburn elemzése — szerzője szándékával ellentétben — sokkal inkább ideológiai, mint tudományos igényeket elégített ki. A 'kulturális lemaradás' elmélete eléggé általános és kevéssé meghatározott volt ahhoz, hogy a legkülönfélébb jelenségekre alkalmazni lehessen, mint ahogy a konzervatívok és a radikálisok is saját szükségleteikhez igazíthatták. A könyvben és a benne bemutatott megejtően egyszerű sémában még elevenen élt a klasszikus amerikai szociológia törekvése a nagy társadalmi változás értelmezésére. Szándékolt ideológia- és értékmentességében azonban már egy újabb felfogásmód előkészítését is lehet látni.

Ogburn nem a változásról írott könyvvel teremtett iskolát, hanem a statisztikát felhasználó megközelítés intézményes pozícióinak erősítésével. Ehhez járult hozzá a szerkesztésében 1933-ban kiadott *Recent Social Trends* is. A két vastag kötet számos (politológus, geográfus, közgazdász és szociológus) kutató közreműködésével készült állapotfelvétel az Egyesült Államokról a nagy válság előtti időszakban. A két kötetben semmiféle közös elméleti keretet nem lehet felfedezni, ennek kialakítására feltehetőleg nem is törekedtek. A bevezetőben ugyan Ogburn röviden felvázolta saját kulturális lemaradás' elméletét, [250] de az egyes tematikus fejezetekben ez már nem került elő (még az általa írt, az innovációról és a családról szóló két fejezetben sem). A tanulmányok leíró jellegűek voltak, és a rendelkezésre álló statisztikák minél teljesebb kiaknázására törekedtek. A szociológiai jellegű fejezetek is statisztikai bázisra épülnek, a húszas évek újabb empirikus módszerei nem jelentek meg a két kötetben.[251]

Howard W. Odum

Ugyancsak Giddings iskolájából került ki és a *Recent Social Trends* létrejöttében is szerepet játszott Odúm, aki Ogburnhöz hasonlóan az induktív eljárások, a statisztikai módszerek erőteljesebb szociológiai használatát propagálta, s emellett a 'déli' szociológia egyfajta vezéralakja kívánt lenni.

■ Howard W. Odum 1884-ben Georgiában született, anyai ágon egykori ültetvényes rabszolgatartó családból. Szülőföldjén és Mississippi államban tanult, klasszikus irodalmat és pszichológiát, majd doktori fokozatot szerzett a *Clark University*n pszichológiából, Giddingsnél 1910-ben szociológiából a *Columbián.* Déli *college-okban* eltöltött évek után 1920-ban került a Chapel Hillben levő *University of North Carolina* szociológiai tanszékére, amelyet a déli regionális kutatások központjává kívánt tenni. 1922-ben megalapította a *Social Forces*-t, a harmadik amerikai szociológiai folyóiratot. A SSRC-ban, noha nem volt a *Council* tagja, jelentős szerepet játszott véleményezéseivel. Számos adminisztratív feladatot vállalt, a szociológiai közéletnek is egyik szereplője volt, emellett — erre nagyon büszke volt — díjat nyert szarvasmarha-tenyészete volt. 1954-ben halt meg.

• Fő elemzett művei:
(társzerző Jocher, Katharine): *An Introduction to Social Research,* New York: Henry Holt and Company, 1929

[250] *Recent Social Trends in the United States.* Report of the President's Research Committee on Social Trends, New York: McGraw-Hill, 1933,1. k. XIII.

[251] Jól mutatja a harmincas évek eleje és a negyvenes évek eleje szociológiai megközelítései közti különbséget, hogy az attitűdökről szóló fejezet (i. m. I. k. 382^42.) a népszerű magazinok összesített tárgymutatójának *(Reader's Guide to Periodical Literature)* elemzése alapján mutatta be az attitűdváltozásokat. A pszichológiában már használt attitűdskálák még nem jelentek meg a szociológiában.

American Sociology. The Story of Sociology in the United States through 1950, New York: Longmans, Green and Co., 1951
Folk, Religion, and Society, Chapel Hill: The North Carolina Press, 1964

Odum a Giddings által kezdeményezett, önmagát tudományosnak tekintő szociológiai irányzat képviselőjeként írta áttekintő kutatásmódszertani kézikönyvét. Ebben alig vett tudomást a rivális chicagói szociológiai kutatásokról: Thomas és Znaniecki *Lengyel parasztját* éppen csak megemlítette, s egy kurta mondatban szólt arról, hogy Chicagóban humánökológiai kutatások folynak. Park és Burgess 'Zöld Bibliája' egy hivatkozást érdemelt. A könyv az akkori szociológia legfontosabb fejleményének a 'tudományos módszertan' erősödését tekintette. A tudományos módszertan veleje pedig a statisztika alkalmazása. „A statisztikát, akár a társadalmi adatokra alkalmazzák, akár más szaktudományban alkalmazzák, a pontos mérés tudományos eszközének lehet tekinteni, amely — ha a társadalomtudományok különböző kutatási módszereivel gyűjtött kvantitatív adatokra megfelelőképpen alkalmazzák — ezeknek az adatoknak az értékét és érvényességét növeli, mert objektivitást, pontosságot, precizitást és tömörséget kölcsönöz nekik.“[252] Ami az adatgyűjtést illeti, Odúm azokat a módszereket sorolta fel, amelyek a századforduló szociológiájának eszköztárában már megvoltak (a történeti, esettanulmányi, a kísérleti és a régi értelemben vett, azaz konkrét közösségekre irányuló *survey* módszert), azaz nem érzékelte azt az újdonságot, amit a chicagói kutatások az adatok megszerzésének módja tekintetében jelentettek.

Odúm mint déli szociológus a 'faji' kérdés egyik specialistájának, 'néger-szakértőnek' számított. Fiatalkorától gyűjtött és publikált néger népköltészetet, néger tárgyú szépirodalmi műveket írt. 1910-ben jelent meg *Social and Mental Traits of the Negro* című könyve, amely a 'faji' különbségek akkor még széles körben elfogadott biológiai interpretációját fogalmazta meg, a négereket különböző és alsóbbrendű 'fajnak' tekintette, s ezért úgy vélte, hogy képességei kifejlesztését a fehérekétől külön utakon kell biztosítani — magyarul a faji szegregációt ajánlotta. Bár már az 1913-ban a philadelphiai városi iskolák néger tanulói között folytatott, a hagyományos *survey*-k módszereit alkalmazó vizsgálatában is óvatosabban fogalmazott, és kiemelte a környezet fontos szerepét, későbbi írásaiban is óvatos formában a szegregáció és a 'kétfajú' *(biracial)* déli társadalom hívének mutatkozott. Ez érezhető legalábbis egy 1939-ben írott cikkében, ahol úgy vélte, hogy lehetséges lesz „egy realisztikusabb *testvériség* a néger nép és a fehér nép között, amennyiben a normális társadalmi folyamatok, a fejlődés és a bővülés folytatódnak. Ez azt jelenti, hogy visszaszorulnak a lehetőségekről, az egyenlőségről és igazságosságról folytatott naiv viták és veszekedések, és egyenesen elismerik, hogy az egyenlőség, a lehetőségek és az igazságosság már adottak az amerikai demokráciában és a négerek képességeiben.“[253]

Odum a regionális kutatások és a kulturális regionalizmus propagátora volt, ebben a témában több könyvet publikált *(Southern Regions of the United States,* 1936; *American Regionalism,* 1938). A regionalizmus a helyi csoport jelentőségét emelte ki az egészhez képest, a 'népi' *(folk)* és helyi kultúra jelentőségét, s azt, hogy a régió ismerete lehet mindenfajta tervezés kiindulópontja. Odúm, noha ismerte és áttekintette a régiók körülhatárolására és meghatározására vonatkozó irodalmat, tehát tisztában volt a régiók meghatározásának nehézségével, a régióban valami szubsztanciálisat látott. „A régió szerves egység, nemcsak a természeti tájat tekintve, hanem a kulturális fejlődés szempont-

[252] Odum, Howard W. — Jocher, Katharine: *An Introduction to Social Research,* New York: Henry Holt and Company, 1929, 291. A statisztika általában való dicsérete mellett a kézikönyv érdemben nem tért ki a statisztikai módszerek jellemzésére.

[253] Odum, Howard W.: *Folk, Religion, and Society,* Chapel Hill: The North Carolina Press, 1964, 44.

jából is, amelyben ősidők óta négy elem működik együtt — azaz a föld és a nép, kulturálisan az időbeli és térbeli viszonyok által meghatározva.“[254] A Dél természetesen ebben az értelemben volt régió Odúm számára. Regionalizmusa volt az a tudományos eljárás, amellyel megerősítette a Dél partikuláris sajátosságaihoz való ragaszkodását (amely a 'faji' kérdésben is befolyásolta álláspontját).

George Andrew Lundberg

■ 1895-ben, North Dakota államban született. Tanított Stockholmban, Hawaiiban, végül a *University of Washingtonon.* 1966-ban halt meg.

• Fő elemzett művei:
(társszerzők Bain, Read — Anderson, Nels) (eds): *Trends in American Sociology,* New York: Harper & Brothers, 1929
Social Research. A Study in Methods of Gathering Data, New York: Longmans, Green and Co., 1929 (SR)

Lundberg a naivitásig menő következetességgel képviselte a pozitivista módszertant — a pozitivista szó filozófiai értelmében. Kiindulási pontja a tudományok módszertani alapú egysége volt.

> „Az a kísérlet, hogy a tudományt a tárgyterületének megfelelően határozzák meg, csak zavart okozhat. Igen fontos hangsúlyozni azt a gondolatot, hogy a tudomány egy egységet alkot, és hogy a különböző tudományok csak ennek az egységnek a célszerű osztatai, azoknak a különböző problémáknak megfelelően, amelyekre ezt a közös módszert alkalmazzák.“ (SR 3.)

Lundberg tehát elvetette a klasszikus (Comte- vagy Durkheim-féle) pozitivizmus kísérleteit a tudományok tárgyterület szerinti osztályozására (és a szociológia terrénumnak ez úton való meghatározására), de megőrizte azt a gondolatot, hogy a tudományos eljárás mindenütt azonos vagy hasonló. Ebben a tekintetben Lundberg álláspontja hasonló a kortárs logikai pozitivizmuséhoz vagy neopozitivizmuséhoz, de Lundberg minden valószínűség szerint nem ismerte ezt az irányzatot. Filozófiai vezetője a statisztikában is jelentős szerepet játszó Karl Pearson volt.

Módszertanilag egy nem túlbonyolított induktivizmust és behaviorista operacionalizmust képviselt. Ami az elsőt illeti: a kutatás menete szerinte négy lépésből áll. Az első a hipotézisalkotás, amely nem törvényhipotézisek, hipotetikus oksági összefüggések megfogalmazását jelentette nála, hanem csak a vizsgálati terület körülhatárolását. A második lépés az adatgyűjtés, a megfigyelés, a harmadik az adatok osztályozó rendezése, a negyedik az általánosítás, a tudományos 'törvények' megalkotása. (SR 4-5.) Lundberget nem zavarták meg a kortárs neopozitivisták megfigyeléssel, indukcióval és igazolhatósággal kapcsolatos tűnődései, amelyek végül teljesen aláásták az indukcióban való bizalmat.

Lundberg (filozófiailag megint csak alá nem támasztott) operacionalizmusa a kutatásban használatos fogalmak meghatározásával kapcsolatos. Igazi pozitivista módjára fölöttébb bizalmatlan volt az olyanféle homályos tartalmú fogalmakkal szemben, mint 'ész', 'elme', 'tudat' vagy 'társadalmi erők'. Ezek szerinte megfigyelhetetlen, objektív módon leírhatatlan entitások. A szociológiának úgymond a behaviorista pszichológiá-

[254] I. m. 156.

ban már bevált irányba kell haladnia, azaz „újra kell definiálnia a fogalmakat az objektíve megfigyelhető és mérhető viselkedés terminusaiban, és fel kell adnia mint tudományos fogalmakat azokat a terminusokat, amelyeket nem lehet valamilyen módon mérni.“ (SR 63.) Operacionalistának azért nevezzük ezt az álláspontot, mert a használt fogalmakat a mérésükre alkalmazott eljárások segítségével határozta meg.

Lundberg szerint a jól meghatározott fogalmak teszik lehetővé az értelmes kutatást. Számára a megfigyelhető viselkedés terminusaiban való meghatározás hasznossága, a kutatást elősegítő volta miatt preferálandó, a kérdést tehát filozófiai értelemben nem feszegette. Ezért nem derül ki, hogy pontosan mit jelent a 'mérhető viselkedés' terminusaiban való meghatározás, mint ahogy az sem, hogy miként kell érteni a 'tudományos törvény' fogalmát, ha csak viselkedési terminusokat használhatunk. Lundberg részletesen és elismerően foglalkozott az attitűdmérés különböző eljárásaival anélkül, hogy tisztázta volna, miként értendő ebben az esetben viselkedési terminusok segítségével történő fogalommeghatározás. Ebből úgy tűnik, hogy operacionalizmusa ugyanolyan felületes filozófiai megfontolásokon alapult, mint induktivizmusa.

Lundberg természetesen az értékmentes tudomány híve volt. A tudomány öncélú, ezért nem etikai természetű. A tudósnak „tisztáznia kell elméjében, és világossá kell tennie mások számára, hogy mikor foglalkozik azzal, ami 'van', és mikor azzal, aminek 'lennie kell'.“ (SR 36.) Lundberg azonban abban is hitt, hogy a tudománytól várható a társadalmi problémák megoldása. A társadalomtudós „talán az egyetlen személy, aki képes arra, hogy megmondja, a fennálló feltételek milyen megváltoztatása fog elvezetni a konfliktusok kiküszöböléséhez, és melyek azok a feltételek, amelyek valamilyen okból úgy tekinthetők, mint amelyek akadályozzák a közösség által kívánt célok elérését (s hogy ez a törekvés helytelen vagy helyes, arról a tudósnak mint emberi lénynek lehet véleménye).“ (SR 36.) Mint könyve bevezetőjében írta, a fizikai tudományoknak a fizikai világ feletti ellenőrzésben elért sikere reményt ad arra, hogy az egyszer már bevált módszerek alkalmazásával a társadalmi viszonyok is megérthetők és ellenőrizhetők lesznek. (SR 9.)[255] Az a kérdés, hogy a társadalom feletti tudományos eszközök felhasználásával megvalósított ellenőrzés összeegyeztethető-e a tudomány értékmentességének tételével, Lundberg számára nem merült fel. Ebben az értelemben szcientizmusa naiv volt (mondani sem kell, hogy Max Weber vonatkozó fejtegetései ismeretének nincs nála nyoma).

A fentebbi, Lundbergre vonatkozó értékítélet annyiban nem helyénvaló, hogy az ő célja nem általános metodológiai traktátus írása volt, a tudományosság mibenlétére vonatkozó fejtegetései csak azt voltak hivatva alátámasztani, hogy a statisztikai eljárásokat kell alkalmazni a társadalomtudományokban is.

> „A statisztikai módszer a mintavétel és az átlagok módszere révén képes kezelni a társadalmi jelenségek hatalmas számából és változékonyságából származó, látszatra leküzdhetetlen nehézségeket. A korreláció módszere révén rendelkezik egy olyan technikával, amellyel mérni tudja a társadalmi jelenségek közti konzisztencia fokát. ... Meg kell jegyezni, hogy a statisztikai módszerhez kell fordulnunk a társadalomtudományokban, ha el akarjuk kerülni a szociológiai kísérletezés pontos módszere előtt álló látszatra leküzdhetetlen akadályokat.“ (SR 47.)

Mint írta, a fejlett statisztikai módszerekhez képest az adatgyűjtés sokkal fejletlenebb és megbízhatatlanabb. (SR 50.) Lundberg ezért keményebb munkára kívánta nevelni a szociológusokat.

[255] Tudomány hitének jellegzetes dokumentuma egy háború utáni brosúrája: *Can Science Save Us?* (New York: Longmans, Green and C, 1947). Lundberg válasza természetesen: igen.

Lundberg könyvének szűkebben módszertani fejezetei jó bepillantást nyújtanak az elvileg ekkor rendelkezésre álló eszköztárba. A mai szociológus számára természetes, hogy talál egy fejezetet a mintavételről (s bár megállapíthatja, hogy akkor még az eszközök fejletlenebbek voltak, ez a fejezet nem lesz idegen számára). (SR 96 sk.) Hogy az esettanulmány a pozitivista-statisztikus Lundberg számára legfeljebb kiegészítő jelentőségű lehetett, az természetes. (SR 168 sk.) Az attitűdmérésről szóló fejezetből látni fogja, hogy a nagy technikai-módszertani újítások a könyv írása idején még nem jelentek meg, de a Lundberg által tárgyalt problémák azért ismerősek lesznek. (SR 197 sk.). A mai olvasó nem fogja érteni, hogy miért nem foglalkozott a matematikai statisztikai elemzési módszerekkel az ezeket nagyra tartó Lundberg, de be kell látnia, hogy megfelelő számítási kapacitás híján ezekkel úgyse jutott volna sokra akkor a szociológus. Idegenül a VI. és VII. fejezetben fogja érezni magát *(The Schedule as an Instrument of Observation; Field Work: The Interview and Social Survey* — SR 113 sk.). Azzal könnyen meg lehet barátkozni, hogy a *survey* Lundberg számára még a régi típusú, a közösségek által reformer célokból készített felméréseket jelentette (s ezeket nem sokra tartotta). (SR 161 sk.) Az interjúval kapcsolatos megjegyzésekben ma is ismerős és megfontolandó gyakorlati tanácsokat fog találni. (SR 150 sk.) Ami zavaró, az az, hogy Lundbergnél még összefolyik a hivatalos statisztikai adatszolgáltatás a maga (személyi és intézményi) űrlapjaival, a terepen mozgó megfigyelő számára készített szempontlista *(schedule,* a példa egy gyárfelügyeleti jegyzőkönyv), a vizsgálni kívánt jelenségről információkkal rendelkező személyek megkérdezését szolgáló kérdőív és végül a vizsgálni kívánt személyek megkérdezését szolgáló kérdőív (és nincs szó a hagyományos kérdőív és az attitűdmérést szolgáló skála összekapcsolásáról, amely később az igazi nagy újdonság lesz). (A könyv 1942-es kiadásában Lundberg már elválasztotta ezeket a különböző módszereket.) Vagyis ezek a fejezetek a szociológiai ismeretek 'termelési módjának' a régi állapotát tükrözik. Hiába van meg már számos elem külön-külön: a mintavétel, az attitűdskála, a kérdőív (és lappangva a matematikai statisztikai eszköztár). Ezek nem álltak össze azzá a hatékony 'ismerettermelési móddá', amely lehetővé tette a modern szociológiát.

A 'statisztikusok' történeti helyét a Lundberg kézikönyvében is megfigyelhető hiány jelölte ki. Hiába voltak ők egy későbbi, matematikai eszközöket használó szociológia előfutárai, minthogy nem jöttek létre azok az intézményi feltételek, amelyek ezeknek az eszközöknek az új módon történő használatát lehetővé tették volna, kezdeményezéseik nem voltak igazán termékenyek. A 'chicagóiak' és a velük rokon törekvések jobban megőrződtek a szociológia kollektív emlékezetében, mert egy lényeges vonatkozásban, az önálló adatszerző eljárások természetessé tételében sok mindent megelőlegeztek a modern szociológiából.

Elméleti kísérletek

A szociológiaelmélet szempontjából a húszas évek és a harmincas évek eleje nem volt különösebben termékeny az Egyesült Államokban. A jelentős újítások nem az elmélet terén történtek. Az elmélet szempontjából hosszú távon legjelentősebb esemény, George Herbert Mead főművének (PÉT) posztumusz megjelentetése 1934-ben egy olyan gondolatvilágot tett hozzáférhetővé, amelynek körvonalai még az I. világháború előtt alakultak ki.

Természetesen számos szociológus lépett fel az elméletalkotás igényével. Az a három, akit itt kiemelek (véletlenül mindhárman az Egyesült Államokon kívül születtek és működtek pályájuk egy szakaszán) más-más módon példázza az elméleti tevékenység sikertelenségét. A mai szociológiai hagyományban igazán csak Znaniecki él, s ő sem annyira elméleti teljesítménye, mint inkább a lengyel szociológia megteremtésében játszott szerepe miatt. Az 1930-as években a szociológiai intézményrendszerben Sorokin is, MacIver is központi helyet foglalt el. Ennek ellenére egyikőjük sem gyakorolt tartós hatást a szociológia történetében. Ennek talán az az oka, hogy elméleti kísérleteik sem a húszas évekre jellemző, sem a harmincas évek végi új típusú szociológiai kutatáshoz nem kapcsolódtak. A századelő törekvéseit folytatták akkor, amikor a szociológiai gyakorlat kezdett megfordulni.

Pitirim Sorokin

Az amerikai szociológusok között Sorokin élete volt a legkalandosabb — legalábbis ami az első harminc-egynéhány évet illeti.

■ Pityirim Alekszandrovics Szorokin 1889-ben született Vologda tartományban egy ikonkészítő és -javító orosz iparos és egy komi parasztlány gyermekeként. Anyja korán meghalt, apja vándoréletet élt. Pityirim és bátyja nem tűrvén apjuk alkoholizmusát, amikor az ifjabb fiú tízéves volt, megszöktek tőle. Ekkor kezdett Pityirim iskolába járni, majd mint tehetséges gyerek, egy egyházi tanítóképző növendéke lett. Itt ismerkedett meg az eszer forradalmi eszmékkel. 1906-ban letartóztatták. Szabadulása után Pétervárra ment, ahol egyrészt az egyetemi felvételre készült, másrészt folytatta forradalmi tevékenységét. 1909-től fiziológiát és pszichológiát tanult (Behtyerevtől és Pavlovtól, akik a korai behaviorizmushoz hasonló nézeteket képviseltek), jogot és szociológiát (de Robertytől és Kovalevszkijtől, akik a francia pozitivizmushoz álltak közel). Emigráció és börtön tették változatosabbá az egyetemi éveket. A háború alatt Szorokin doktorátusára készült, de közbejött az 1917-es forradalom.

Szorokin az eszer párt jobbszárnyán állt, az Ideiglenes Kormány vezetőjének, Kerenszkijnek a titkára volt. A bolsevik hatalomátvétel után letartóztatták, majd szabadulása után Arhangelszkbe ment a bolsevik hatalom elleni felkelést szervezni. A felkelés bukása után megint letartóztatták, s a kivégzéstől egykori iskolatársa, a bolsevik Pjatakov közbenjárása mentette meg. 1918 végén visszatért Pétervárra, doktorált, az egyetemen kezdett szociológiát tanítani, megjelentette *A szociológia rendszere* című könyvét. A rendőrség zaklatta, ezért 1922-ben emigrált. Egy prágai év után Ross hívására az Egyesült Államokba utazott.

A forradalom szociológiájáról tartott (határozottan antibolsevista) előadásokat, majd 1924-ben a *University of Minnesotán* (Minneapolis) kapott állást. A húszas évek második felében a társadalmi moblitásról, a rurális szociológiáról, a társadalomelméletekről írt művei gyorsan ismertté tették nevét, de az, ahogy kortársairól (így például a chicagóiakról) írt, sokakat bosszantott, és rendkívül fejlett önbecsülése is konfliktusokat okozott.

Könyveinek köszönhette, hogy 1930-ban meghívták a *Harvard* akkor alapított szociológiai tanszékére. Amilyen gyorsan vált Sorokin ismertté és elismertté, olyan gyorsan lett probléma a *Harvard* számára. 1937-ben publikált *Social and Cultural Dynamics* című többkötetes, inkább történetfilozófiai, mint szakszociológiai munkáját a szociológusok többsége keményen kritizálta, tudománytalannak tartotta. Az egyetemen belül is kétségek merültek fel Sorokin tudományos teljesítményével szemben, a diákok is egyre többet panaszkodtak rá (agresszivitása, önkényes osztályozási módszerei és kérdéses szakmai hasznú kurzusai miatt). A *Harvard* szociológia tanszékét nem sikerült igazán fontos országos központtá tennie. (Igaz, nem dönthetett önállóan, kit hívjon meg, ráadásul külső tagokkal - például a fiziológus Lawrence Hendersonnal, Parsons pártfogójával, vagy Edwin B. Wilson statisztikussal — rakták tele a tanszékét, akik bármikor leszavazhatták). Egyre több

konfliktus alakult ki közte és a tanszék egy fiatalabb oktatója, Talcott Parsons között (aki körül egyfajta szakmai közösség alakult ki a doktoranduszokból). 1944-ben az egyetem vezetése felmentette a tanszékvezetés alól, helyére Parsonst nevezte ki. Sorokin ettől kezdve — sűrű egymásutánban publikált könyveiben — a modern civilizáció és a szerinte rossz irányba tartó szociológia bírálatával foglalkozott (1941-ban kijelentette, hogy Durkheim, Simmel, Weber, Pareto és de Roberty óta nem jelentkezett szociológus, aki érdemes lenne a figyelemre), s azon töprengett, miképpen lehetne az altruista szellem és az idealista beállítottság révén a közelgő katasztrófát elhárítani.[256] 1956-os *Fads and Foibles in Modern Sociology* című könyvében az egész amerikai szociológiával leszámolt. 1959-ben vonult nyugalomba az egyetemről. Az 1960-as években bizonyos fokig kibékült a szakmával és a szakma is vele, 1965-ben megválasztották az ASA elnökévé. 1968-ban halt meg.

- Fő elemzett művei:
  Social Mobility, New York: Harper & Brothers, 1927 (SM)
  Contemporary Sociological Theories Through the First Quarter of the Twentieth Century (1928), New York: Harper & Row, 1964.
  (társszerző Zimmerman, Carle C): *Principles of Rural-Urban Sociology,* New York: Henry Holt, 1929
  Social and Cultural Dynamics, 3 kötet, London: George Allen & Unwin, 1937 (SCD)

Sorokin roppant termékeny szerző volt. 30, többnyire több száz oldalas könyvet publikált. Az amerikai szociológiában a minnesotai években írt három könyve alapozta meg a tekintélyét. Ezek közül a *Social Mobility* elméleti hatása volt a legmaradandóbb. A könyv bevezetője a régi típusú szociológiai spekulációval való szakítást hirdette meg.

> „A spekulatív szociológia elmúlóban van. Az objektív, tényszerű, behaviorista és kvantitatív szociológia sikeresen kiszorítja. ... Ebben a könyvben nem sok spekulatív pszichologizálás és filozofálás van. ... Ahol szert lehetett tenni megbízható kvantitatív adatokra, inkább ezeket használtam a tisztán kvalitatív leírások helyett. Igyekeztem elkerülni az 'illusztráló' módszert, amelyben az állítást egy-két megerősítő állítással szemléltetik." (SM IX-X.)

Ezt a programot örömmel olvashatták a 'Giddings-fiúk'. Sorokin ekkor még a szigorúan szakszerű, pozitivista szociológia képviselőjének látszott.

Mobilitás

Sorokin természetesen nem dolgozhatott a mai mobilitáskutatásban használatos (főleg kérdőíves vizsgálatokból származó) adatokkal, minthogy azokat csak az ötvenes évektől kezdték előállítani. Egyrészt a rendelkezésre álló statisztikai adatokkal (a népesség foglalkozási kategóriák, iskolázottság stb. szerinti megoszlásáról) dolgozott, s ezekből szerkesztett (bizonyára a gyors munka miatt olykor kusza vagy értelmezhetetlen) táblákat, amelyekkel téziseit illusztrálta. Összeszedte mindazokat az elszórt vizsgálatokat is, amelyekben apa és fiú foglalkozása egyaránt szerepelt, és ezek alapján próbálta felbecsülni a modern társadalmak foglalkozási mobilitását (SM 414-417.). Maga is végzett egy vizsgálatot saját egyetemének hallgatói és helyi üzletemberek egy csoportja között a foglalkozási és gazdasági mobilitásra vonatkozóan. (SM 416-417, 463.) Az adatok

[256] „Egész szabad időmet a halálos krízisből kivezető utak és azon eszközök vizsgálatának szeretném szentelni, amelyek megakadályozhatják az emberi faj küszöbönálló megsemmisülését" — írta. Idézi Johnston, Barry V.: *Pitirim A. Sorokin. An Intellectual Biography,* Lawrence: University Press of Kansas, 1995,175.

esetlegességén túl módszertanilag a könyv alapproblémája az volt, hogy bevezető tézisével szemben a könyvben az adatok mégis főleg illusztrálásra szolgáltak. Sorokin ritkán kísérelte meg, hogy segítségükkel elméleti kérdéseket döntsön el, állításokat igazoljon vagy elvessen, és amikor ezt megtette, nem mindig a legszerencsésebb téziseket választotta ki (hosszan foglalkozott például a társadalmi rétegződés és a testi sajátosságok összefüggésével, s meggyőzőnek tartotta a XIX. század végi koponyaméréseket, amelyek azt bizonyították volna, hogy a magasabb társadalmi csoportba való tartozás oka a magasabb intelligencia). (SM 224 sk.) Sorokin a bevezetés magabiztos programjával ellentétben a régi típusú szociológia kedvenc eljárásáról, az összefüggéseikből kiragadott történeti és etnológiai tények szemléltető felsorakoztatásáról sem mondott le. Bőségesen használta a kínai, indiai, görög és római történet másodkézből vett tényeit. A bevezetés lendületes programja így csonka maradt.

Sorokin legmaradandóbb teljesítménye a mobilitásfogalom értelmének megváltoztatása. A kortárs szociológia a mobilitás szót eredeti jelentésének megfelelően az általában vett mozgás, helyváltoztatás jelölésére használta. Így használták a chicagóiak, akik a mobilitás mérésére például a telefonhívások, a villamoson tett utazások és a kézbesített levelek számának a vizsgálatát javasolták. Sorokin is használta ebben az általános értelemben a szót: „Társadalmi mobilitás alatt egyének, vagy társadalmi objektumok vagy értékek ... egyik társadalmi helyzetből egy másikba való átmenetét értjük." (SM 133.)[257] A modern társadalmi mobilitás bemutatását is az ezt a régimódi mobilitásfogalmat illusztráló adatok felsorakoztatásával kezdte. (SM 381 sk.) A munka nagy részében azonban sem a 'társadalmi tárgyak' (például levelek), sem a személyek fizikai, térbeli mozgásával nem foglalkozott, hanem figyelme a személyek és csoportok társadalomszerkezeti helyek közti mobilitására összpontosult.[258] „Vertikális mobilitás alatt azokat az összefüggéseket értjük, amelyek egy egyénnek (vagy társadalmi tárgynak) az egyik társadalmi rétegből a másikba való áthelyeződésének következményei. Az áthelyeződés iránya szerint a társadalmi mobilitás két típusa létezik: az emelkedő és a süllyedő, avagy felfelé vagy lefelé történő." (SM 133.)

A meghatározás ellenére, amelyben Sorokin csak egyénekről beszélt, valójában a mobilitásnak két formáját különböztette meg. „Az emelkedés áramlatai két formában tapasztalhatók: az egyik eset az egyénnek az alacsonyabb társadalmi rétegből a létező magasabba való *beszivárgása;* a másik esetben *az ilyen egyénekből csoport keletkezik, amely beilleszkedik a magasabb rétegbe, vagy a réteg létező csoportjainak a helyére, vagy azokkal egy szintre."* (SM 133-134.) Ugyanígy írt leszálló egyéni és csoportmobilitásról.

A csoportmobilitás feltételezése ellenére Sorokin jobbára csak az egyéni mobilitás elemzésének fogalmi kereteit dolgozta ki. Ebben az összefüggésben beszélt a mobilitás csatornáiról (hadsereg, egyház, iskola, politikai csoportok, szakmai egyletek stb. — SM 164 sk.). Más metaforákat is használt ezek jellemzésére: lyukak' ezek a rétegeket elválasztó falakon, 'lépcsőházak', 'felvonók'. Ez utóbbi metaforák arra utaltak, hogy ezek az intézmények eljárásaikkal elősegítik az egyének mozgását (például az egyházak azzal, hogy a paraszt fiából főpapot, az iskolák azzal, hogy egy vándor ikonkészítőéből egyetemi tanárt faragnak). Töredékes adatai alapján arra is rámutatott, hogy a legtöbb

[257] A könyv egy fejezete magyarul megjelent: Sorokin, Pitirim: Társadalmi mobilitás, in: Huszár Tibor-Somlai Péter (szerk.): *Szociológiatörténeti szöveggyűjtemény,* Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 1993,253-278. A vonatkozó részek magyar szövegét e fordítás alapján, de az angol mű oldalszámával adom meg. Szükség esetén a fordítást módosítottam.

[258] A Sorokinnal foglalkozó irodalomból nem lehet megtudni, hogy miért éppen a mobilitással kezdett foglalkozni. Elképzelhető, hogy az Oroszországban átéltek (amelyekről könyvet is írt) befolyásolták a témaválasztását. A könyvben ismételten emlegeti az orosz példát, egyrészt arra, hogyan tud megváltozni hirtelen és erőszakosan egész csoportok társadalmi helyzete, másrészt arra, hogy ez az átalakulás nem társadalmi egyenlőséget, csak az uralkodó csoportok kicserélődését jelentette.

mozgás a rétegek közt kis lépésekben, a szomszédos rétegek közt történik, kevés a nagy 'ugrás'. (SM 472.) Javasolta, hogy a mobilitást azzal mérjék, a fiúk hány százaléka örökli az apa foglalkozási státusát (SM 415.), felismerte a különbséget a mai értelemben vett kilépési és belépési mobilitás között. (SM 435.)

Az említett csatornák vonatkozásában Sorokin rámutatott arra, hogy ezek (jótékony hatású) szűrők is, ellenőrzik az egyének bejutását az egyes társadalmi pozíciókba. „Ennek az ellenőrzésnek a lényegi célja az egyének olyan elosztása, hogy mindegyikőjük képességeinek megfelelő helyre kerüljön, és sikeresen töltse be társadalmi funkcióját.“ (SM 182.) A mobilitás-könyv tele van józan ésszel belátható állításokkal,[259] amelyeket látszatra nem kell és nem lehet sem igazolni, sem cáfolni, csak illusztrálni. Némelyik lapos általánosság azonban komoly elméleti feltevéseket rejtett, mint például a képességek és a társadalmi helyek viszonyára vonatkozó, amely Sorokin struktúraképének egyik fontos vonatkozására utalt.

Struktúra

Aki — mint Sorokin — magasabban vagy alacsonyabban elhelyezkedő rétegekről beszél, annak rendelkeznie kell valamiféle általános struktúraképpel. Sorokin elméletileg következetes módon nem is a mobilitás elemzésével kezdte a könyvét, hanem a társadalmi rétegződés vázlatos elméletével. Sorokin elképzelésében a meghatározó mozzanat a különféle terminusokkal *(stratum, layer, class)* jelölt csoportok közti hierarchia, egyenlőtlenség volt.

> „A társadalmi differenciálódás az adott népesség hierarchikusan egymás felé helyezett osztályokba való elkülönülését jelenti. Alsó és felső rétegek létében mutatkozik meg. Alapja és lényege a jogok és privilégiumok, kötelezettségek és a felelősség, a társadalmi értékek és a nélkülözés, a társadalmi hatalom és befolyás egyenlőtlen elosztása a társadalom tagjai között.“ (SM 11.)

Az egyenlőtlenségnek konkrétabban három dimenzióját különböztette meg: a *gazdaságit,* a vagyonosok és szegények közti különbséget, a *politikait,* amelyről akkor van szó, ha „a csoporton belül a társadalmi rangok hierarchikusan helyezkednek el tekintély és presztízs, megtiszteltetés és címek tekintetében, ha vannak kormányzók és kormányzottak ...“ (SM 11.), és *a foglalkozásit,* amelyről akkor beszélhetünk, ha „a társadalom tagjai különböző foglalkozási csoportokra differenciálódnak, s e foglalkozások némelyikét tiszteletreméltóbbnak tekintik, mint a többit ...“ (SM 11.) A háromféle rétegződés Sorokin szerint ugyan „szorosan összefügg“, de ez a korreláció nem tökéletes. (SM 12.)

Sorokin legfontosabb állítása a rétegződéssel kapcsolatban az volt, hogy az univerzális: vagyis nincs (és nem lehetséges) olyan társadalom, amely ne lenne e három dimenzióban rétegzett. Az egyenlőség megvalósíthatatlan.

> „Az orosz kommunizmus kudarca csak egy pótlólagos példa a hasonló kísérletek sorában, amelyeket olykor kisebb, olykor nagyobb méretekben, néha békésen, mint egyes vallási szekták esetében, néha erőszakosan, mint a múlt és jelen társadalmi forradalmaiban próbáltak megvalósítani. Ha a rétegződés számos formáját egy pil-

[259] Tautológiákkal is: „az alsó és felső osztályok bemutatott fizikai és elmebeli különbségei egyaránt következnek az öröklött és a környezeti tényezőkből...“ (SM 317.) — minthogy az öröklött és környezeti feltételek a befolyásoló tényezők összességét jelentik, az állítás igazi tartalma meglehetősen sovány.

lanatra szét is rombolják, az szabályszerűen újra megjelenik régi vagy új formában, s gyakran az egyenlősítők maguk építik azt újjá.“ (SM 15-16.)[260]

Mi több: azt is bizonyítva látta, hogy sem a gazdasági, sem a politikai rétegződés tekintetében nem figyelhető meg semmiféle hosszabb távú, egyenletes tendencia, sem a különbségek növekedése, sem a csökkenése, csak egy hullámzás *(fluctuation).* Ezt alátámasztandó hivatkozott barátja, az orosz közgazdász Kondratyev cikluselméletére. Valójában azonban Sorokin még a ciklikusságot is tagadta. Teljesen rendezetlen változást látott. (SM 63, 93.) Más szavakkal: szerinte nem létezik sem a feltételezett haladás egy egyenlőbb társadalom felé, sem az ellentétes hosszú távú tendencia.

Az egyenlőtlenség szükségszerűségének tézise többet kíván meg, mint pusztán az egyenlőtlenségek meglétének történeti illusztrálását. Sorokin szerint a foglalkozások egyenlőtlenségét két tényező határozza meg, „elsőként, a foglalkozás fontossága a csoport mint egész túlélése és léte szempontjából, másodsorban annak az értelmi képességnek a foka, amely a foglalkozás sikeres gyakorlásához szükséges.“ (SM 100-101.) Amennyiben egy foglalkozás az említett szempontból fontos (funkcionálisan szükséges), akkor „a megfelelő foglalkozási csoport a maga számára a kiváltságok és a hatalom maximumát képes biztosítani.“ (SM 101.) Ennek azonban az a feltétele, hogy a foglalkozás elvégzéséhez szükséges intelligenciával rendelkezők és csak ők juthassanak be a foglalkozási csoportba — s mint láttuk, a mobilitási csatornákra mint szűrőkre hárul ennek a biztosítása. Illusztrációképpen Sorokin bemutatta a foglalkozások hierarchikus osztályozását a megkívánt intelligencia szerint, ahol legalul — mint sejthető volt — a szemétszállító munkás, legfelül az egyetemi tanár helyezkedett el. (SM 103.) Sorokin lényegében megfogalmazta a későbbi funkcionalista rétegződéselmélet alaptéziseit,[261] így nem csoda, hogy úgy érezte, Parsons és tanítványai tőle plagizáltak.

Sorokin mobilitás- és struktúrafogalmára nagy hatással voltak a század eleji elitelméletek. Pareto és Michels a legtöbbet hivatkozott szerzők közé tartoznak művében. Teljesen paretói szellemben írta a felső rétegek lelki sajátosságairól, hogy „a hanyatlás időszakát kivéve a felső rétegek olyan személyekből állnak, akik erős ambícióval rendelkeznek, merész és vállalkozó természetűek, találékony elméjűek, nyersek és nem érzelmes természetűek, bizonyos értelemben cinikusak, akarják az uralmat és a hatalmat.“ (SM 308.) Noha a munka előszavában indulatosan kelt ki az értékelő kijelentésekkel teli, prédikációhoz hasonló szociológia ellen, önmagának masszív értékeléseket is megengedett. Sorokin hajlott arra, hogy túlbecsülje a saját teljesítményeit, de első monográfiája tényleg hozzájárult a szociológia folyamatban levő átalakulásához, mert — mint bebizonyosodott — empirikus használatra alkalmas módon alakította át a mobilitásfogalmat.

Kétségesebb másik két, Minneapolisban írt könyvének a hozadéka. A Zimmermannal közösen kiadott, a vidék-város *(rural-urban)* különbséggel foglalkozó mű egy létező, de presztízzsel nem rendelkező empirikus kutatási irány felértékelését eredményezte. Sorokinék bevallottan egyfajta összegzés elkészítésére törekedtek, a rendelkezésre álló statisztikai anyag tematikus bemutatásával. A könyv legérdekesebb következtetése az volt, hogy a rurális-városi differenciálódás feltehetőleg elérte csúcspontját, egy kölcsönös 'rurbanizáció' fog bekövetkezni, hiszen egy tisztán urbánus civilizáció nem maradhat fenn.[262] Ezt a következtetés már a harmincas évek Sorokinjának pesszimista

[260] Ezen a helyen Sorokin, aki kelet-európai értelmiségi létére igen sokat olvasott, a saját orosz forradalomról írott műve mellett Leopold Lajosnak a presztízsről írt és ebben az időben igen nagy megbecsültségnek örvendő művére hivatkozott.

[261] Lásd Davis, Kingsley — Moore, Wilbert E.: A rétegződés néhány elve (1945) (fordította: Szalai Éva), in: Angelusz Robert (szerk.): *A társadalmi rétegződés komponensei,* Budapest: Új Mandátum, 1997,10-23.

[262] Sorokin, Pitirim — Zimmerman, Carle C: *Principles of Rural-Urban Sociology,* New York: Henry Holt, 1929, 612 sk.

kultúrfilozófiáját vetítette előre. A kortárs elméletekről írt nagy könyvével,[263] olvasottságával ugyan elképesztette kortársait, de a munka nagyobbrészt Sorokinnak még a XX. század első évtizedében kialakított szociológiaképét tükrözte. Csekély figyelmet szentelt új francia és német szociológiának, de az új típusú empirikus szociológiáról alig vett tudomást.

A kultúra dinamikája

A *Harvardra* érkező Sorokin hatalmas és nagy kudarccal végződött vállalkozásba kezdett. Alapítványi támogatással a kultúra egészének dinamikáját próbálta felmérni. Munkatársait, köztük számos orosz emigránst, de például az akkor doktori disszertációján dolgozó Mertont is azzal bízta meg, hogy tekintsék át számára egyes kulturális területek történéseit — az egész emberi történelemben. Mertonra például az a feladat hárult, hogy a tudományos és technikai felfedezések alakulását foglalja össze — a klasszikus görög kultúrától a XX. század elejéig. Ráadásul ezt az áttekintést kvantifikálnia kellett: fél és negyed évszázadonként összesítve a találmányok és felfedezések számát. Sorokin gondosan eltitkolta munkatársai előtt, hogy mihez kellenek neki az adatok. Félt volna, hogy nagy felismeréseit elorozzák, vagy inkább attól tartott, hogy ha a vállalkozás egészét megismerik, visszalépnek?

A *Social and Cultural Dynamics* az emberi kultúra egészének a felmérésére vállalkozott. Mint ilyen még a XX. században sem állt egyedül: nem egészen két évtizeddel korábban jelent meg a Sorokin által keményen bírált Oswald Spengler *A Nyugat alkonya* című könyve,[264] nagyjából Sorokin művével egy időben kezdte megjelentetni Arnold Toynbee sokkötetes *A Study of History*ját[265] (Sorokin és Toynbee kölcsönösen nagyra becsülték egymást). Sorokin könyve mint szociológiai mű volt egyedülálló: azt a hagyományt újította fel, amelyet az amerikai szociológusok többsége Spencer és Ward csillagának letűntével halottnak tartott. Sorokin a szociológiát újra a XIX. századi szupertudomány formájában akarta művelni.

A könyv már módszertanilag is meghökkentő. A bevezetőben Sorokin bírálta az oksági és funkcionális kultúraelemzést. A helyesnek tartott módszert logikai-értelmezőnek *(logico-meaningful)* nevezte.

> „Itt azonban a rendező elem nem a töredékes változók közti viszonyok egyformasága, hanem a *jelentés azonossága* vagy a *logikai egyesülés. A* kulturális komplexum empirikusan különböző, látszólag kapcsolatban nem álló töredékei mögött a jelentés azonossága rejlik, amely konzisztens *stílusokba,* tipikus *formákba,* jelentéssel bíró *mintákba* rendezi azokat.“ (SCD 1: 23.)

Az olvasó ezek után az elsősorban a német kultúrtudományokban igen kifinomultan alkalmazott megértő módszert várná, a kultúrák finom diszkurzív elemzését. Ehelyett táblák sokaságával találkozik. Sorokin korszerű szociológus akart lenni, ezért minden jelenséget kvantifikálni kívánt, statisztikai mutatókat próbált szerkeszteni minden kul-

[263] *Contemporary Sociological Theories Through the First Quarter of the Twentieth Century* (1928), New York: Harper & Row, 1964.

[264] Spengler, Oswald: *A Nyugat alkonya: a világtörténelem morfológiája* (1918-1922) (fordította: Juhász Anikó és Csejtei Dezső), Budapest: Európa, 1995.

[265] Toynbee, Arnold: *A study of history,* 1-12. kötet, London: Oxford University Press, 1934-1959. Részletek magyarul: Toynbee, Arnold: *Válogatott tanulmányok* (fordította: Mesterházi Márton)/ Budapest: Gondolat, 1971.

turális jelenség időbeli alakulására. Az eredményül kapott táblákat már a kortársak is vagy banálisnak, vagy értelmezhetetlennek találták.

Nem meglepő például, hogy a több tízezer osztályozott francia műalkotás között a XII. században egyetlen naturalistát sem talált, a XVI. században ezek aránya már 25%, a XIX. század első felében 100%, míg a XX. század első negyedében 24%. (SCD 1: 391.) Az is várható volt, hogy a Merton által gyűjtögetett adatok a technikai találmányok ugrásszerű szaporodását mutatták a XIX. században. (SCD 2:133-143.) Mit lehet kezdeni azzal az adattal, hogy az osztályozott pápák közül 40% volt erősen 'eszmei' beállítottságú (feltéve, hogy tudjuk, hogy mi lenne az 'eszmei' beállítottság), míg az orosz, osztrák, angol és francia uralkodók közül csak 20%? (SCD 1:106.) Ráadásul Sorokin osztályozásai gyakran követhetetlenek voltak. Arra vállalkozott, hogy a klasszikus antikvitástól a modern korig tartó filozófiai fejlődést úgy kvantifikálja, hogy az egyes áramlatokhoz tartozó filozófusok számát megszorozza befolyásuk, jelentőségük értékével, amelyet 12-es skálán mért a róluk szóló irodalom nagysága alapján. (SCD 2: 5 sk.) A filozófiai irányzatokat három különböző osztályozás szerint rendezte, amelyek között egyértelmű megfeleltetéseket nem alakított ki (a három osztályozás: eszmei — érzéki - idealista; empirikus — vallási és idealista racionalista — misztikus — szkeptikus; fideista-idealista — materialista)

Sorokin munkáját egy történetfilozófiai tézis vezérelte, a statisztikai pszeudoempíria csak ezt akarta (teljesen sikertelenül) a szociológusok számára is elfogadhatóvá tenni. Sorokin legfontosabb állítása az volt, hogy csak két logikailag egységes kulturális típus létezik.

Az 'eszmei' *(ideational)* jellegzetességei a következők: „(1) A valóságot mint nem-érzéki és nem-anyagi, örökké fennálló Létet *(Sein)* fogják fel; (2) a szükségletek és célok főleg szellemiek; (3) kielégítésük mértéke a lehető legnagyobb és szintje a legmagasabb; (4) a beteljesítésük vagy megvalósításuk módszere a fizikai szükségletek legtöbbjének minimalizálása vagy kikapcsolása, és pedig a lehető legnagyobb mértékben.“ (SCD 1: 72-73.) Az 'eszmeivel' ellentétes az 'érzéki' *(sensate)* kultúra: „Az érzék feletti valóságban nem hisz, és azt nem is keresi; legfeljebb felhígult formájában, agnosztikus attitűdöt mutat az érzékek mögötti egész világgal szemben. Az Érzéki valóságot a Keletkezés, Folyamat, Változás, Áramlás, Evolúció, Haladás, Átalakulás formájában gondolja el. Szükségletei és céljai főleg fizikaiak, s e szükségletek lehető legteljesebb kielégítését keresi. Megvalósításuk módszere nem a kultúrát alkotó emberi egyedek megváltoztatása, hanem a külső világ megvalósítása vagy kizsákmányolása.“ (SCD 1: 73.) Sorokin feltételezett vegyes típusokat is, ezek között a legkiegyensúlyozottabbnak az 'idealistát' tartotta. A vegyes típusok beiktatásával az osztályozását cáfolhatatlanná tette. Könnyen látható, hogy a két kultúrtípus egy klasszikus európai dichotómia, a szellemit/eszmeit az anyagi/érzékivel szembeállító megkülönböztetés terméke. Plauzibilitását is az adja, hogy ezek a terminusok előhívnak számos olyan asszociációt, amelyek az európai kultúrában magától értetődőnek tűnnek. Ezt a dichotómiát tehát könnyű ráilleszteni az európai kulturális fejlődésre. Sorokin azonban nem reflektált tipológiája kulturális meghatározottságára, így arra sem, hogy a tipológia miként alkalmazható a nem európai kultúrákra vagy az antikvitásra.

Sorokin célja az volt, hogy a különböző kulturális területek 'statisztikai' elemzésével bemutassa az 'eszmei' és 'érzéki' elemek váltakozását. Ebben a tekintetben elutasította mind az egyenes vonalú vagy elágazó fejlődés, mind a ciklikus változás (Spengler és Toynbee által propagált) elméletét. A szabálytalan változás gondolatát fogadta el: „...mindenféle új alakulást látunk, amely a megelőzőtől minőségileg különbözik, és nem lehet visszavezetni egy lineáris formára; a megszakítatlan társadalmi folyamatokat nem lineáris trend jellemzi, hanem fordulatokat, irányeltolódásokat, ismétlődéseket,

emelkedést és süllyedést, közelítést és távolodást, különféle formában bekövetkező megújulást láthatunk.“ (SCD1:188.) Ezt a feltevést természetesen az is támogatta, hogy a sajátos eszközökkel nyert statisztikai idősorokban egyértelmű szabályosságot nem lehetett mindig felfedezni.

Sorokinnak a lineáris fejlődésfogalom és a ciklikus változáselmélet elleni jogosult polémiáját némileg gyengítette, hogy végső soron ő is egyfajta domináns trendet próbált felfedezni — s a felfedezett trend jó ismerőse lehetett azoknak, akik tájékozottak voltak az európai eszmetörténetben. A társadalmi kapcsolatok tekintetében Sorokin a típusváltozás határozott mintáját látta meg. A VIII-XII. században ezek a kapcsolatok főleg 'családias' *(familistic)* jellegűek voltak, azaz mindent átfogóak, intenzívek, szolidárisak, és kisebb mértékben kényszerítők (antagonisztikusak és egyenlőtlenek). A XII. századtól fokozatosan nőtt a kényszerítő és a szerződéses (kevéssé extenzív, korlátozott tartamú, egoisztikus) kapcsolatok aránya, majd a XVIII. századtól csökken a kényszerítőké, és uralkodóvá váltak a szerződéses kapcsolatok. Az I. világháborútól kezdve Sorokin a szerződéses kapcsolatok csökkenését, a kényszerítők növekedését konstatálta (SCD 3: 24-38,123-124.) Ezt a Maine-re vagy Tönniesre emlékeztető változásmodellt Sorokin ezúttal nem statisztikákkal, hanem az európai történelem nagyvonalú áttekintésével támasztotta alá.

Mindezek a változások Sorokin modelljében azonban csak felszíniek voltak egy nagy, évezredes trendhez képest. A harmincas évek válsága szerinte általános jellegű.

> „Láthatóan két korszak között vagyunk: nagyszerű tegnapunk haldokló Érzéki kultúrája és a kreatív holnap közeledő Eszmei kultúrája között. A fényes hatszáz éves Érzéki nap végén élünk, gondolkodunk és cselekszünk. A Nap ferde sugarai még megvilágítják az elmúlt korszak dicsőségét. De a fény tűnik, és a mélyülő árnyékban egyre nehezebb világosan látni és biztonságosan tájékozódni a félhomály zűrzavarában. Az átmeneti kor éjszakája előtt állunk mi is és a jövő generációk is, rémálmokkal, szörnyű árnyakkal és szívet tépő iszonyatokkal. Ezeken túl azonban a nagy Eszmei kultúra várja talán, hogy a jövő emberét üdvözölhesse.“ (SCD 3: 535.)

Eléggé nyilvánvaló, hogy ez a gondolat vezette a könyv írását — de ezt a jóslatot semmiféle statisztika nem támaszthatta alá.

Ugyanabban az évben, amikor Sorokin balsikerű, Minneapolisban megszerzett presztízsét gyorsan aláásó történetfilozófiája megjelent, publikált egy másik, ugyancsak spekulatív és nagyon elvont értekezést is: Parsons (később tárgyalandó) munkája. Ez viszont a szerzőjét néhány év alatt a szociológia egyik vezéregyéniségévé tette. Nem a spekulativitással volt tehát a baj Sorokin esetében. A szociológus szakma szívesen fogadta az elvont elméleti műveket, még ha nem is nagyon értette őket. A balsikerű empíria mellett az is Sorokin ellen szólt, hogy munkájából a modern tudományosság hiábavalóságára és ezen belül a szociológia értéktelenségére lehetett következtetni. A szociológia — és különösen a harmincas évek végén alakuló empirikus szociológia — a hanyatló 'érzéki' korszak tartozéka volt. Sorokin ennek megfelelően mint értéktelent elutasította. Parsons elvont elmélete viszont azt demonstrálta, hogy szükség van a társadalmi cselekvés szigorú és empirikus szaktudományára (noha maga a parsonsi mű nehezen lenne e szaktudományba sorolható). Sorokin pesszimista történetértelmezése (függetlenül attól, hogy tudományosan milyen értékű) leszámolás volt az egész 'érzéki' kultúrával, így a szociológiával is. A munka tudományos abszurditásai csak megkönnyítették, hogy a szociológusok jó lelkiismerettel szabaduljanak meg Sorokintól.

Robert M. MacIver

■ Robert M. MacIver 1882-ben a Skócia partjai előtti Hebridák egyik szigetén született. Apja farmerből lett kereskedő volt, s családját a skót presbiterianizmus szigorúan kálvinista, puritán és vallásos szellemében irányította. A fiatalember számára nagy megkönnyebbülés volt, amikor Edinburgh egyetemén tanulhatott, s élete nem volt már olyan aprólékosan szabályozva. Klasszikus tanulmányokat folytatott, majd Oxfordba ment, ahol 1907-ben doktorált. Mint szigorú skót kálvinista ellenérzéssel figyelte az angol elit *public school*-jaiból kikerült társait. Inkább Durkheim, Simmel és Lévy-Bruhl munkáit olvasta.

Egyetemi oktatói pályáját Aberdeenben, Skóciában kezdte, ahol politikai tudományt tanított, de 1911 és 1915 között Skóciában elsőként már szociológiát is. Főnökével való összeütközései miatt 1915-ben Kanadába költözött, a toronto-i egyetemen lett a politikatudomány tanára. 1927-ben New Yorkba költözött, gazdaságtant, szociológiát és politikatudományt kezdett tanítani a *Columbián.* Nem sokkal később, 1929-ben felkérték, hogy a nyugalomba vonuló Giddings után legyen a szociológiai *department* vezetője. Új pozíciójával együtt járt az, hogy számos bizottság és testület tagja lett, majd az ASS elnöke is. Az 1940-es évek elején lemondott a tanszékvezetésről, 1950-ben nyugalomba vonult, de továbbra is intenzíven publikált, írta könyveit. 1970-ben halt meg.

• Főbb elemzett művei:
Community. A Sociological Study Being an Attempt to Set Out the Nature and Fundamental Laws of Social Life (1914), London, Macmillan, 1920 (COM)
Social Causation, Boston: Ginn and Company, 1942 (SOC)
On Community, Society and Power, Chicago: The University of Chicago Press, 1970

MacIver igen termékeny szerző volt. 22 könyve jelent meg, némelyik több kiadásban. Egyaránt írt szociológiai és politikatudományi munkákat — e két területet munkásságában nem lehet elkülöníteni. Könyvei mind elméleti jellegűek voltak: a szaktudományi fejtegetések filozófiai megfontolásokkal, moralista elmélkedésekkel keverednek. Noha pályája második szakaszában az új empirikus szociológia közvetlen környezetében működött, annak szelleme egyáltalán nem érintette meg.

„Bizonyos tekintetben Robert MacIvert az utolsó igazi skót moralistának lehet tekinteni. Ha így vesszük, akkor ezzel kiemeljük vonzódását az olyan nagy XVIII. századi társadalmi gondolkodókhoz mint Steuart, Ferguson, Adam Smith, Hume és Monboddo. MacIver szociológiája erkölcsi és politikai filozófia is."[266] MacIver liberális volt, a szó XIX. századi értelmében. „A rend kialakítása és a személyiség tisztelete - ezek az állam lényegi pozitív és negatív feladatai..." — írta 1926-ban.[267] Munkáinak nagyobb része a politikatudomány körébe tartozott — a régimódi, liberális normatív politikafilozófia körébe, nem pedig abba az újabb (Charles Beard, Charles Merriam, Walter Lippman által képviselt) amerikai politikatudományi körbe, amely a politikatudományt tapasztalati alapokra építő és saját elmélettel rendelkező társadalomtudománynak fogta fel. Ez a beállítottság MacIvert némileg idegenné tette az amerikai közegben. Nem azért, mert spekulatív elméletet épített, hiszen ilyen szociológusok még az 1930-as években is szép számmal akadtak. Nem is azért, mert fejtegetései nagyon normatívak voltak, hiszen az értékmentesség gyakori emlegetése ellenére az egész klasszikus amerikai szociológiát áthatotta egy nem is nagyon rejtett értékelő beállítottság. Elsősorban azért volt idegen, mert 'skót moralista' beállítottsága miatt nem igazán érzékelte az amerikai szociológia (és elsősorban a spekulatív elméletképzés) alakulását befolyásoló két nagy élményt: egyrészt a darwinizmusnak és ezzel a természettudományos ismere-

[266] Bramson, Leon: Introduction, in: MacIver, Robert M.: *On Community, Society and Power,* Chicago: The University of Chicago Press, 1970, 23.
[267] MacIver i. m. 71.

teknek a hagyományos hiedelmeket megrendítő hatását, másrészt annak megtapasztalását, hogy az újfajta, elsősorban német egyetemi tudományosság mennyivel hatékonyabb a régi társadalomfilozófiánál. MacIver természetesen hallott Darwinról és olvasta a németeket. írásai mégis úgy hatnak, mintha valaki Adam Smith Edinburgh-jéből csöppent volna a *Columbia* campusára, a *Morningside Heights*-re, s így magyarázná hallgatóinak, miként kell a közösséget és az államot értelmezni.

MacIver számára, mint aki egy személyben volt politikatudós és szociológus, úgy tűnik, a legfontosabb kérdés állam és társadalom viszonyának a kérdése volt. Minthogy azonban valamiképpen az állam is a társadalmon "belül' van (ez a szociológustól származó belátás), másfajta fogalmi sémát kellett kidolgoznia. Első és legtöbbet hivatkozott munkája a közösségről ezt a fogalmi sémát mutatta be.[268] A munka központi, Tönniest idéző fogalompárja a közösség és társulás *(association)* volt. MacIver a két fogalmat inkább egymást kiegészítőnek, mint ellentétesnek látta.

> „A közösség a társadalmi élet központja, a társadalmi lény közös élete; a társulás a társadalmi élet szerveződése, amelyet határozottan azzal a céllal hoztak létre, hogy egy vagy több közös érdeket megvalósítsanak. A társulás részleges, a közösség teljes. ... a közösség valamilyen módon szélesebb és szabadabb, mint akár a legnagyobb társulás; a tágabb közös élet az, amelyből a társulások kiemelkednek, amelybe a társulások rendet visznek, de amelyet a társulások nem tudnak teljesen kitölteni." (COM 24.)

Noha a közösség és társulás fogalompárja a Cooleynál látott elsődleges és másodlagos csoport fogalmaira is emlékeztet, MacIver nem tett kísérletet arra, hogy a saját megközelítését összekapcsolja ezzel, az amerikai szociológiában akkor már elég népszerű konceptualizációval. A falu, a város, a törzs, a nemzet, az ország nála egyaránt közösség, és némileg meglepő módon nemcsak az egyház, az állam, a szakszervezet, hanem a család is: társulás. Úgy tűnik, hogy közösség minden olyan képződmény, amely a beletartozó egyének valamennyi releváns kapcsolatát átfogja, társulás az, amely csak ezek egy részét. A város közösség, mert a városi ember élete minden vonatkozásában a városban folyik, míg a család csak az egyén életének egy szeletét jelenti.

Az állammal mint társulással szemben a közösség „a lények közös élete, akik vezérlése lényegileg belülről, aktívan, spontán, szabadon történik ... egymáshoz viszonyulnak, maguk számára szőve a társas egység bonyolult hálóját." (COM 34.) Itt természetesen a közösséggel kapcsolatos közkeletű elképzelések tolakodtak be MacIver szövegébe. Ő azonban annyira csak a saját maga által kialakított fogalmi hálóban tudott gondolkodni, hogy nem is próbált reflektálni a 'spontán', 'aktív', 'szabad' jelzők által implikált közösségképre. Annak ellenére fenntartotta, hogy a falu és város azonos értelemben közösség, hogy a szociológiai irodalom és a publicisztika már tele volt a városi élet mesterséges voltáról szóló, az antikvitástól kezdve felbukkanó közhelyek tudományosabb variánsaival. Az a javaslata sem számíthatott sikerre, hogy a család éppúgy társulás, mint a párt, amikor a szociológiai munkák éppen e kétfajta 'társulás' különbségének elemzésére összpontosították figyelmüket.

A társulások MacIvernél bizonyos szempontból a közösség szervei. (COM 130.) Ezt a tézist az állam vonatkozásában úgy pontosította: a közösség (ez lenne talán a nemzet) az állam előtt is létezett, s az állam ennek a közösségnek a legteljesebb szerve. (COM 130.) Ez lehet a fogalmi vázlat tulajdonképpeni értelme. Absztrakt fogalmi szinten ez az

[268] Park szerint a munka „homályos, híg, kézenfekvő és ártalmatlan", s ezzel bizonyára éppen erre a tisztán fogalom-meghatározó jellegére utalt. Lásd Bramson i. m. 3.

elmélet azt állítja, hogy a közösség (társadalom) elsődleges az államhoz képest, ennélfogva annak uralmi igényei vele szemben jogosulatlanok. Ez közismert liberális alapelv. Arra nézve viszont, hogy miképpen kellene érteni azt, hogy például az üzleti vállalkozás a város vagy ország mint közösség 'szerve', MacIvernél nem nagyon található támpont.

MacIver egy ponton, meglehetősen váratlanul és ad hoc módon bevezette az intézmény fogalmát is. „Az intézmények formák, társadalmi lények közötti viszonyformák, mint amilyen a rang intézménye, ha e lények egymás közti viszonyáról van szó, vagy amilyen a tulajdon intézménye, ha a külső tárgyakkal kapcsolatos viszonyról van szó. A társulás több mint forma; létrehozó is és létrehozott is, a társulás az intézmények forrása.“ (COM 155.) Ezt a hármasságot aztán megtartotta: a közösség az átfogó, a társulás a részleges és az intézmény az eszköz. Ebbe a sémába is lehetett volna életet önteni, MacIver számára azonban megnyugvást jelentett, hogy ezek szerint *fogalmilag* megalapozatlanok az állam túlzó igényei.

MacIver a szociológiát mint a közösség tudományát határozta meg (COM 48.), míg a többi speciális társadalomtudomány úgymond a társulások különböző változatait tanulmányozza (a tudományok helyének kijelölésére az intézményfogalom bevezetése előtt került sor, így bizonytalan maradt az azokra vonatkozó tudományos jogok kérdése). Ebből következően nála a szociológia egyfajta általános társadalomtudomány is - ebben a kor igen sok szociológusa egyetértett volna MacIverrel, bár ezt az igényt máshogy alapozták volna meg. E szociológia magvát egy alapvető törvényben találta meg: „A társiasulás *(socialisation)* és az individualizálódás egyetlen folyamat két oldala.“ (COM 219.)

Több, inkább tankönyv jellegű áttekintő mű után 1942-ben jelent meg a *Social Causation.* Ebből a munkából látható, hogy MacIver korábbi elméletének sterilitása bizonyos fokig elszigeteltségéből, a szociológiai munka centrumaitól való távolságából eredt. Az okság kérdése 1942-re centrális elméleti kérdéssé vált. Az előző két évtized empirikus kutatásai, a statisztikai módszerek ismertté válása, a reprezentatív mintavételen alapuló kérdőíves kutatások megjelenése nagyon aktuálissá tették azt a problémát, hogy milyen alapon lehet a megfigyelt jelenségek között oksági kapcsolatot feltételezni. Egyáltalán: mit jelent az okság, meg lehet-e állapítani a cselekvések okait? MacIver ezúttal már nem elszigetelt töprengő volt. Közvetlen közelében, a *Columbia* szociológiai tanszékén jelentek meg az új eljárások és módszerek. A könyvben MacIver többször egyetértően idézte az okság kérdésével ugyancsak foglalkozó Lazarsfeld cikkeit. Az okság kérdésének ha nem is eredeti, de megfontolt és plauzibilis következtetésekre vezető tárgyalásában MacIver felhasználta, bőven idézte a korábbi évtizedek empirikus kutatásait is.

Magának az okság kérdésének a hosszas tárgyalása nem hozott igazán meglepő eredményt, s nem is oldotta fel az okság filozófiai paradoxonjait. Az a pragmatikus jótanács, hogy az okság kutatása során azt a helyzetet, amelyben a vizsgált jelenség előfordul, össze kell hasonlítani azokkal a helyzetekkel, amelyekben nem (SOC 251.), nem tekinthető sem új, sem igazán mély belátásnak.

MacIver a természettudományos okságtulajdonításokkal szemben a társadalomtudományban szükségesnek tartott egyfajta 'megértő', az ő szóhasználatával 'rekonstrukciós' megközelítést. „A rekonstrukcióhoz való folyamodás sajátos szerepet játszik a társadalmi vizsgálatban. A veszélyei ellenére a társadalmi jelenségek teleológiai interpretációjához nagyon is szükséges, és igencsak jól illik.“ (SOC 262.) Ennek a rekonstrukciónak a modelljét Webernél találta meg, éspedig a 'marathoni' példában. (GT1 43.) Ebben az esetben arról van szó, hogy tény ellenes feltevések segítségével ('mi következett volna, ha a perzsák győznek Marathonnál...') kell meghatározni egy-egy valós té-

nyező elképzelhető hatását. Ezt a műveletet nevezete MacIver 'képzeletbeli rekonstrukciónak'. Erre úgymond azért van szükség, mert e nélkül a statisztikai táblák nem sokat mondanak; nem adnak választ például a 'házas boldogság' *(marital happiness)* okára, amely ez időben sokat elemzett kérdés volt, és a problémát MacIver is tárgyalta. (SOC 150 sk.)

A szituáció 'képzeletbeli rekonstrukciója' akkor igazán hatékony elemzési eljárás, ha feltételezhető, hogy a valóságos cselekvők is valamiféleképpen mérlegelik a lehetséges kimeneteleket. MacIver a cselekvő leírására nem az utilitarista modellt alkalmazta, amelyben a lehetséges hasznosság alapján választanak az emberek, s nem is az akkor már megfogalmazott parsonsi modellt, amely az utilitarista cselekvőt megfejelte egy értékszempontok alapján választó cselekvővel. Egy nem túl pregnáns példa alapján bevezette a 'dinamikus mérlegelés' fogalmát. Ennek lényeges eleme, hogy a választás mindig folyamat, amelyben a cselekvő mérlegeli a szituáció elemeit. A szituáció sosem a teljes tényleges szituáció, „nem az, ahogy a szituáció megjelenhetne egy mindentudó és érdektelen tekintet számára ...“ Nem is az a szituáció, „amely magában foglalná mindazokat a feltételeket és aspektusokat, amelyeket maga a résztvevő megfigyelhetne vagy meg is figyelt. ... A szituáció, amelyet mérlegel, az, amelyet ő határozott meg, szelektív módon, tapasztalatának, választási szokásainak, értelmi felfogóképességének és érzelmi elmélyültségének megfelelően. A dinamikus mérlegelés azáltal korlátozza a szituációt, hogy kizárja mindazt a számtalan aspektust, amelyet nem tekintenek az alternatívák közti választás szempontjából érdekesnek.“ (SOC 295-296.) Ez nagyon emlékeztet arra, ahogy Thomas használta a szituációdefiníció fogalmát a szociológiai elemzésben - ahogy ezt maga MacIver is megemlítette. (SOC 372.) A különbség a dinamikus jelzőben van. Ezt a dinamikát MacIver feltételezte, de igazán következetesen nem elemezte. Mintha magától értetődőnek tekintette volna, hogy ez mindenki számára világos. Egy zárójeles megjegyzésben tért ki rá: „A társadalmi változás szempontjából a *mérlegelt* szituáció dinamikus. A mérlegelés mindig azt jelenti, hogy átrendezik az eszközöket a céloknak megfelelően, a célokat a feltételeknek megfelelően, átigazítják a különböző tényezőket pusztán már akkor is, ha egyetlen új tényező lép be a szituációba, s úgy lehet tekinteni, hogy ez eredményezte a változást.“ (SOC 377.)

A 'dinamikus mérlegelés' lehetséges alkalmazására a válási statisztikák példáit említette. Ezek a statisztikák zavaros képet mutatnak, mert a válások gyakoriságának növekedése nem az iparosodással függ össze (gyorsabban nő Oregonban, mint New Yorkban), viszont az egyes régiókon belül összefügg az urbanizáltsággal. A katolikusok ugyan általában kevésbé válnak, mint a protestánsok, de a katolikus osztrákok inkább, mint a protestáns angolok stb. MacIver szerint a magyarázatot akkor lehet megtalálni, ha bevonjuk az elemzésbe azt, ahogy az emberek a házasságot értelmezik, és megnézzük, hogyan változik meg az egyes tényezők súlya a mérlegelésben. (SOC 336-337.) Vagyis az oksági magyarázatban figyelembe kell venni azt, hogy a társadalmi élet résztvevői folyamatosan hozzáigazítják elképzeléseiket a helyzet megváltozásához, a 'szituációdefiníciók' állandóan változnak.

MacIver sok tekintetben nem tudott túllépni régimódi társadalomfilozófiáján. Nem tartotta igazán problematikusnak, hogy miként lehet áttérni az egyéni cselekvő nézőpontjáról a csoportszintű 'dinamikus mérlegelésre'. Ez összefüggött azzal is, hogy a nyilvánvalóan lehetséges érintkezési pontok ellenére nem kapcsolódott az akkor kialakulóban levő szimbolikus interakcionizmushoz. Meadre ugyan hivatkozott, de éppen a saját problémája szempontjából irreleváns filozófiai írásokra. A 'dinamikus mérlegelés' a rá való ismételt utalás ellenére tulajdonképpen 'fekete doboz' maradt a könyvben, leginkább azért, mert MacIver nem rendelkezett azokkal az elméleti eszközökkel, amelyek a doboz kinyitását lehetővé tették volna.

MacIver nem tudott kitörni abból a pozícióból, amelybe mint 'elméleti' ember került. A sok jó belátás, releváns kritika ellenére könyvét azzal a bölcsességgel zárta, hogy oksági hipotéziseinket nem tudjuk véglegesen igazolni, mindig marad valami bizonytalanság, hiszen a világ dinamikus, és azt nem tudjuk igazán megragadni. (SOC 392.) Ez természetesen nem elégíthette ki azokat, akik lelkesedtek az újfajta kutatási eszközök iránt, és valami határozottat vártak az elmélettől, és nem lehetett ösztönző annak a kisebbségnek sem, amely az új keretek között egy kvalitatív megközelítést keresett. Élete utolsó két évtizedében MacIver már idegen volt a szociológiában.

Florian Znaniecki

Znaniecki ugyan aktív tudományos munkásságának felét Lengyelországban töltötte, s az új empirikus szociológiát bevezető *A lengyel paraszt* megírásában játszott szerepe miatt nem is tekinthető tisztán 'elméleti' szociológusnak, de a kezdeti empirikus munka után, eredeti hajlamait követve ő is a régi típusú 'karosszék' szociológiához tért vissza. Lengyelországi működése ellenére 1918 után sem szakadt el az amerikai szociológiától, 1939 után pedig végképp az Egyesült Államokban telepedett le.

■ Flórian Witold Znaniecki olyan lengyel nemesi családban született 1882-ben, amely őseit a XV. századig visszamenően nyilvántartotta. A család egykor Porosz-Lengyelországban volt birtokos, s tagjai közül többen szolgáltak tisztként a porosz hadseregben. A birtokot azonban már nagyapja elvesztette, így apja Orosz-Lengyelországba átköltözve jószág-igazgatóként élt. A fiatal Znaniecki az arisztokratáknál szokásos nevelést kapta, német és francia házitanítókkal. A varsói egyetemen kezdte tanulmányait, ahol rögtön összeütközésbe került az orosz hatóságokkal, ezért 1904-ben Genfbe emigrált, de onnan egy szerelmi csalódás miatt kalandos körülmények között eltűnt (ruháit a tó partján hagyta, ezért családja is azt hitte, hogy öngyilkos lett). A francia idegenlégióban szolgált rövid ideig. Sebesülés miatti leszerelése után különféle szellemi munkákból tartotta fenn magát, majd 1905 végétől újra Genfben, Zürichben, rövid ideig Párizsban tanult, s végül 1910-ben Krakkóban doktorált filozófiából. Minthogy egyetemi állást nem remélhetett, Varsóban egy emigránsokat segítő szervezetben kezdett dolgozni. Számos filozófiai írást publikált, a varsói szellemi élet ismert alakja lett. Itt találkozott 1913-ban Thomasszal, és segített neki az anyaggyűjtésben.

Az I. világháború kirobbanása napjaiban családostul Amerikába menekült, s egy fillér nélkül megjelent Chicagóban, Thomas nagy meglepetésére (Znaniecki úgy emlékezett, hogy Thomas meghívta őt, az viszont nem tudott erről). Mindenesetre Thomas szerzett neki valami pénzt — így kezdődött *A lengyel paraszt* írása.

1918, a könyv befejezése és Thomas Chicagóból való eltávolítása után Znanieckinek volt reménye arra, hogy valahol állást kap Amerikában, ő azonban az új lengyel kormányzat hívását követte, hazament a poznani egyetemre, ahol az elnyert filozófiai tanszéket átalakította szociológiaivá, s elkezdte a rendszeres szociológiai képzést. Lapot és szociológiai intézetet alapított, kilenc szociológiai doktort nevelt fel — kulcsszerepe volt a lengyel szociológia megteremtésében. Tanítványaival folytatta a szubjektív dokumentumok (önéletrajzok, levelek) gyűjtését (az anyag nagy része a II. világháborúban megsemmisült), de ő maga eredeti hajlamait követve általános szociológiai műveket írt (szociológiai bevezetést, nevelésszociológiát). 1932 és 1934 között, valamint 1939 nyarán egyik volt tanítványa meghívására a *Columbián* tanított. 1939 augusztusában az intések ellenére hazaindult, de szerencséjére nem jutott tovább Angliánál. Onnan visszatért Amerikába, 1940-ben a *University of Illinois* alkalmazta. Itt maradt nyugdíjazásáig és 1958-ban bekövetkezett haláláig.

• Fő angol nyelvű művei *(A lengyel paraszton* kívül):
The Methodology of Sociology, New York: Rinehart & Company, 1934 (MSO)
The Social Role of the Man of Knowledge (1940), New York: Octogon Books, 1965 (SRMK)
On Humanistic Sociology, Chicago: The University of Chicago Press, 1969

A lengyel paraszt után Znaniecki előbb egy kisebb jelentőségű szociálpszichológiai munkával, majd *The Methodology of Sociology* című könyvével jelentkezett. A mű filozófus alkotása, aki — mint már Thomas megmondta — mindig 'rendszeres' akart lenni. Alapvető szándéka, hogy a szociológiai megismerés mibenlétét tisztázza (ezért is szerepel a címben a 'módszer' szó egyes számban). A szociológia Znaniecki szerint alapvetően kultúrtudomány — ez a könyv e tudomány alapkérdéseit kívánta tisztázni.

Znaniecki bírálta ugyan a régi szociológusokat is, akik absztrakt elméleteket építettek spekulációikra, de a kortársak kvantifikáló igyekezetét is. Bírálata azonban azt a chicagói szociológiát is érinti, amelynek megteremtésében ő maga is részt vett. A szociológusok „hatalmas 'felméréseket' készítenek, leírják az egyes közösségeket és szomszédságokat, első és másodkézből származó információkat gyűjtenek a nemzetiségekről, a fajokról, az osztályokról és bonyolult viszonyukról, ezerszámra töltetik ki a kérdőíveket, milliárdnyi személyes és családi dokumentumot gyűjtenek össze, milliónyi embert kérdeznek meg." A kritikai elemzés azt mutatja azonban, hogy mindez roppant erőpocsékolás csak. (MSO 27-28.) Nem vették ugyanis úgymond megfelelően figyelembe azt a 'humanista koefficienst', amely a szociológia tárgyát alkotó kulturális rendszereket jellemzi.

„Általában szólva, minden kulturális rendszer, amelyet a kutató előtalál, egyes tudatos és aktív történeti alanyok számára létezik, azaz egy adott, az emberi világ egy bizonyos részén és egy meghatározott kulturális időszakban élő népesség, egyének és kollektivitások tapasztalati és cselekvési körén belül létezik. Ebből következően a tudós számára e kulturális rendszer valójában és objektívan úgy létezik, ahogy adott vagy adva volt azoknak a történeti szubjektumoknak a számára, akik megtapasztalják vagy megtapasztalták, akik aktívan megküzdenek vagy megküzdöttek vele." (MSO 36-37)

A kulturális rendszernek ebből a felfogásából az következik, hogy a szociológiának szerinte úgy kell értelmeznie tárgyát, ahogy az a rendszer résztvevőinek megjelenik, vagyis számításba kell vennie ezt a 'humanista koefficienst'. „Minden elem, amely a kulturális rendszer egy összetevője lesz, olyan, amilyennek a vele aktívan foglalatoskodó emberek tapasztalatában megjelenik, s a kutató csak akkor ismerheti meg, ha megbizonyosodik arról, hogy nekik miként jelenik meg." (MSO 39.) A kulturális rendszereknek ez a felfogása megnyithatná az utat mind egyfajta megértő szociológia, mind a jelentéskonstruáló cselekvők perspektíváját alkalmazó szimbolikus interakcionizmus irányába. Ezért vannak is, akik Znanieckit szimbolikus interakcionistának tartják.

Znaniecki szociológiai elméletét azonban erőteljesen meghatározta a szociológusi korszaka előtt kialakított értékfogalom (amellyel már *A lengyel paraszt* elemzése kapcsán találkoztunk). Az elmélet magva a dolog és az érték filozófiai megkülönböztetése „Az érték abban különbözik a dologtól, hogy van egy adott *tartalma,* amely mint empirikus tárgyat megkülönbözteti más tárgyaktól, és egy *jelentése,* amely révén más tárgyakra utal — olyanokra, amelyekkel aktívan kapcsolatban volt a múltban; a dolognak viszonyt nincs jelentése, csak tartalma, és önmagában áll. (MSO 41.) Az értéknek ez a definíciója a figyelmet nem a cselekvőre, hanem az értékek közötti összefüggésekre, azaz a kulturális rendszerekre irányítja. A kultúra kutatója Znaniecki szerint „a tevékenységet nem a cselekvőre tekintettel nézi, hanem a rendszer vonatkozásában, amelyet a tevékenység létrehozni igyekszik...". (MSO 67.) A cselekvés perspektívájának kikapcsolását Znaniecki maga legegyértelműbben az értékkel kapcsolatos irodalom elemzése kapcsán fogalmazta meg. Félrevezetőnek tartotta azt az elemzést, amely a hangsúlyt az 'értékelés' *(valnation)* pszichológiai folyamatára irányította. „Amikor az értéket mint olyan tárgyat vesszük, amelynek objektíve és minden pszichológiai szubjektumtól függetlenül jelentése van, s amely ezért

különbözik a jelentéssel nem bíró természeti dologtól, akkor csak az értékeknek az emberi tapasztalásban meglevő lényegi vonását fejezzük ki.“ (MSO 85.) Znaniecki nem tekinthető szimbolikus interakcionistának, mert nem az értékeknek (szimbólumoknak) az interakcióban játszott szerepe érdekelte, hanem az értékek összefüggése, a kulturális rendszer. Ezzel teljesen összhangban volt az, hogy az emberek értékeléseit, véleményeit kutató szociológiát nem tartotta sokra.

Znaniecki látta azonban azt is, hogy a cselekvőt nem lehet a szociológiából kizárni. Mint *A lengyel paraszt* társszerzője, ezt nem is tehette meg. A cselekvés jellemzésére használta a szituációdefiníció és az attitűd Thomas-féle fogalmait is (MSO 58-61.), de ezeket háttérbe szorította nála a 'tendencia' fogalma. A tevékenység ugyanis a cselekvő szemszögéből „arra irányuló tendencia, hogy megvalósulása során az értékek egy rendszerét hozza létre.“ (MSO 59.) A 'tendencia' megkülönböztető vonása az, hogy valamely kulturális rendszerhez kapcsolódik. A kulturális rendszer definiálja a cselekvést. Nem a cselekvés magyarázza a kulturális rendszert, hanem fordítva.

> „Nem kell megmagyaráznunk, hogy egy adott pillanatban az adott cselekvő miért törekszik egy kulturális rendszer megalkotására, s erre a magyarázatra nincs is szükség. ... A zárt rendszer fogalma használatának a fő oka éppen az, hogy elkerüljük ezt a megoldhatatlan problémát. A tendencia létezik, és adottnak kell venni; s minthogy a tendencia meghatározása értelmében egy kulturális rendszer konstruálására irányuló tendencia, e rendszer konstrukciója a tendencia elsődleges és eredendő megnyilatkozása.“ (MSO 63.)

Módszertanilag ebből az következik, hogy a kulturális rendszereket nem a cselekvések terminusaiban kell magyarázni, hanem a tendenciákat alkotó elemek és az elemek közötti kapcsolatok terminusaiban. Znaniecki e tekintetben önkritikával élt, hiszen - mondta — korábban úgy hitte, hogy a 'vágyak', 'érzések', 'attitűdök' a kulturális rendszerek alkotórészei, és a rendszerek ezek függvényében értelmezhetők. Ez szerinte hiba volt. (MSO 263-264.) Ellenkezőleg: a szociológiának vizsgálati tárgyait (a társadalmi cselekvéseket, társadalmi viszonyokat, társadalmi személyeket és társadalmi csoportokat) mint kulturális rendszereket kell tekinteni. (MSO 130-131.) Znaniecki tehát arra törekedett, hogy a 'tendencia' fogalmára támaszkodva a cselekvéseket is az értékek rendszerének terminusaiban értelmezze.

Znaniecki az érték fogalmából kiindulva egyfajta kulturális rendszerelméletet vázol fel. A vázlat egyik alapproblémája, hogy a rendszer fogalmát Znaniecki nem elemezte igazán alaposan. Egyetlen helyen foglalkozott vele, ahol leszögezte, hogy a rendszer nem határozható meg az elemeivel (ami magától értetődik), valamint „a rendszer összetételét struktúrája határozza meg, létezésének feltétele pedig az összetétele.“ (MSO 266-267.) A rendszer így a struktúra fogalmára utal — ennek elemzése pedig végképp hiányzik. Hasonló nagyságrendű probléma az, hogy a kulturális rendszerek elemzése nincs összeegyeztetve Znaniecki szociológiai alapelvével, a 'humanista koefficienssel'. Ez utóbbiból az következne, hogy a kulturális értékek jelentése a cselekvők értelemadó tevékenységétől függ. Az objektív értékek által alkotott kulturális rendszerek fogalma ezt kizárta. Igaz viszont, hogy Znaniecki nem volt következetes. Egyes megfogalmazásai azt sejtetik, hogy mégis a cselekvők értelemadó tevékenységéből magyarázhatók a rendszerek. Például: „A kulturális rendszer konstrukciója egy már létező rendszer puszta reprodukciója, ha a résztvevőknek ez a szándéka, még akkor is, ha a másolat nagyon különbözik az eredetitől; új rendszer létrehozása, ha ez volt a szándék, és így is tekintik, még akkor is, ha a rendszer pontosan hasonlít a már létezőhöz.“ (MSO 79) Znaniecki ezt azért szögezte le, mert így vélte megoldhatónak a kulturális rendszerek

identitásának kérdését.[269] De ha a rendszeridentitás a résztvevők szándékaitól függ, akkor nem tartható az a másik állítás, hogy a kulturális tevékenységet a rendszer (és nem a cselekvő) szemszögéből kell tekinteni.

Znaniecki, ha nyilatkoznia kellett róla, a szociológiát egyértelműen empirikus tudománynak tekintette. (MSO 217-218.) Poznani tanítványai, a lengyel szociológia vezető alakjai (Jozef Chalasinski,[270] Jan Szczepanski, Stanis³aw Kowalski) vagy a külföldön működők (Theodor Abel, Stanislaw Andreski) valamennyien empirikus szociológiát műveltek. Znaniecki maga rendkívül kritikus maradt a 'statisztikai módszer' iránt (amelyet láthatólag nem ismert igazán). (MSO 225-235.) Thomas módszerének dicséretébe is kevert némi lebecsülést,[271] s a legjobb módszernek a szociológiában azt tekintette, ha a szociológus saját személyes élettapasztalatát elemzi. (MSO 157-167.) Az 'analitikus indukció', amely szerinte az *igazi* tudományos módszer a szociológiában, néhány egyszerű filozófiai elv (a kauzalitás és a strukturális függőség elve) alkalmazása. (MSO 262.)

A kultúrtudományi szemlélet hatotta át azt a munkát is, amely nevét az angolszász világban leginkább fenntartotta: 1939-es előadásainak 1940-ben *The Social Role of the Man of Knowledge* címen publikált szövegét. A munka ismertségéhez hozzájárult, hogy Mannheim *Ideológia és* utópiájának amerikai kiadása után jelent meg, többször utalt is arra, s kínált egy alternatív, bár tudományosan terméketlen felfogást a tudományos értelmiségi szerepéről, amely az egyetemi ideológia számára elfogadhatóbb volt, mint Mannheim relativizmusa.

A könyv alapgondolatát jól kifejezte a cím, amelyben mind a 'szerep', mind a 'tudós' szavak egyes számban szerepelnek, vagyis körvonalazhatónak tartott egy ideális és egységes tudósi szerepet. Ehhez a szerephez típusok sorozatán keresztül jutott el. A típusok egy sajátos kulturális logika szerint rendeződtek sorba. Znanieckit az érdekelte, hogy milyen társadalmi szerepekben jelenhet meg a tudós, a felfedező mint a kultúra alakítója. Ez összhangban van Znanieckinek azokkal a megjegyzéseivel, amelyekben elutasította a 'tudásszociológia' terminust. Ez ugyanis azt sugallja, hogy a tudás szociológiai elemzés tárgya lehet, holott a társadalmi rendszerek fő komponensei interakcióban levő egyének, „míg a tudás rendszerei, az elméletek .... nyilvánvalóan nem társadalmi rendszerek." (SRMK 3.) Znaniecki legitimnek csak azt a szociológiai vizsgálatot tartotta, amely a tudásrendszereknek csak a történeti, empirikus létét elemzi, vagyis a tudás érvényességének a kérdését másra (nyilvánvalóan a filozófiára) hagyja. (SRMK 10.)

Az előadássorozat nem történeti és nem empirikus. Znaniecki, miközben három lépésben kialakította tudóstípusait, elszórt és inkább tudománytörténeti utalásokon kívül nem törekedett arra, hogy rámutasson, hol figyelhetők meg a kortárs valóságban e tudóstípusok. A tipológia három szakasza valójában a kultúra három 'szintjét' mutatta

[269] Ez a probléma minden rendszerelméletet kísér. Ha a rendszert elsődlegesnek tekinti az elmélet a cselekvőhöz képest, akkor a rendszer azonossága megállapítható egy olyan ('külső') nézőpontból, amely teljesen eltekint a rendszerben cselekvők értelmezéseitől. Ekkor a legkézenfekvőbb támpontnak a túlélési kritérium tűnik: a rendszer addig azonos önmagával, amíg képes határait fenntartani. A probléma az, hogy így teljesen elvész mindenfajta kapcsolat az értékekkel, amelyek pedig a kulturális rendszerek fő alkotóelemei, a rendszer a 'dolgok' természeti rendszereihez válik hasonlóvá. Adódna egy másik lehetőség: ha létezik az értékeknek egy olyan világa, hierarchiája, amely független minden egyes kulturális rendszertől, akkor ennek szempontjából megállapítható, meddig azonos egy kulturális rendszer önmagával. Znaniecki bizonyára érzékelte, hogy ez a szociológiának egy értékfilozófia alá való rendelését jelentené, s bár ez feltételezhetően nem állt távol hajlamaitól, mint szociológus következetesen nem vállalhatta. Ha viszont, mint a fenti idézetben, a rendszer azonosságát a rendszerben részt vevők értelmezéseiből kiindulva tudjuk megállapítani (a rendszer addig azonos önmagával, míg a részt vevők azonosnak *tekintik),* akkor átléptük a rendszerelmélet határait.

[270] Legfontosabb munkája, az 1938-ban megjelent *Mlode pokolenie chlopów* (Fiatal parasztgeneráció) sokkal inkább követte *A lengyel paraszt* empirikus hagyományát, mint mestere spekulatív írásait.

[271] Thomas, úgymond, nem absztrakt módszertani megfontolásokból indult ki: „Őt pusztán élénk szellemi érdeklődése és a különös esetek iránti kíváncsisága vezette, amely a szignifikáns konkrét adatok kiválasztásában és interpretálásában megmutatkozó összehasonlíthatatlan zsenialitással párosult." (MSO 238.)

be: az alkalmazott tudás vagy technológia, a teoretikus tudás vagy az iskola és a felfedezés szintjét.

A technológiai tudás a gyakorlati életben alkalmazott tudás, és a tudás kezelői itt többféle szerepet tölthetnek be. A technológiai vezető (SRMK 38 sk.) az ipari szervező, aki az emberek munkáját tudását használva koordinálja. A technológiai szakértő (SRMK 47 sk.) speciális tudást bocsát a vezető rendelkezésére. Az ipari 'kapitány', a menedzser és a mérnök mintájára elgondolt típusokat Znaniecki kellő távolságtartással, azaz a kortárs valóságra való utalásokat kerülve mutatta be. Ugyanígy járt el a feltaláló esetében (SRMK 55 sk.), bár itt legalább Edison példáját megemlítette.

A kultúra területén is van technológiai jellegű tudás. Ezt a bölcsek *(sage)* kezelik és alkalmazzák. A bölcs alapvetően az, akit ideológusnak szoktunk nevezni. „A bölcs eredeti státusa egy pártban található, és eredeti funkciója az, hogy racionalizálja és igazolja értelmileg a párt kollektív tendenciáit. Kötelessége az, hogy 'tudományos' érvekkel l?izonyítsa', hogy pártjának igaza van, az ellenfél pedig téved." (SRMK 72-73.) A bölcs lehetőségeinek határát az jelzi, hogy a technológiai szakértőhöz hasonlóan ő sem nélkülözhet egyfajta objektív tudást — a kulturális valóság empirikus ismeretét. (SRMK 87.)

A technológiai tudással szemben az önmagáért való tudás művelői az iskolákban működnek. Az 'iskola' megkülönböztető vonása, hogy nem érdekli a tudás gyakorlati alkalmazása. (SRMK 92.) Technológiai és iskolai tudás viszonyában kétfajta kulturális logikáról van szó. Znanieckitől távol állt, hogy típusaiban valamiféle történeti fejlődést modelláljon: az iskola éppúgy, mint a technológia, a kultúra alapformái közé tartozik. Az iskolai tudás jellemzője mindenekelőtt, hogy nem az egyes tudós a birtokosa, hanem az iskola maga. (SRMK 100.) Alapformáját Znaniecki az olyan 'szent iskolákban' látta, mint a középkor teológiai iskolái. Úgy tűnik azonban, hogy az egyetemi tudást is ebbe a típusba tartozónak látta, hiszen az iskolai tudás szelíd iróniával megrajzolt típusaiban az egyetemek jellegzetes professzoraira lehet ismerni: az igazság felfedezői, a rendszerezők, a továbbfejlesztők *(contributors),* az igazság harcosai, a tudománytörténészek, a népszerűsítők. (SRMK 117,122,127,135,148,149.)

A technológiai és az iskolai tudás típusai Znanieckit csak azért érdekelték, hogy a hátteret képezzék az igazi tudósok számára, akik felfedezők *(explorer),* újítók, akik „sajátos szerepeikben többet tesznek, mint amit társadalmilag elvárnak tőlük." (SRMK 165.) A 'tudás emberének', a felfedezőnek ezek szerint az a társadalmi szerepe, hogy kibújjon minden szerepelvárás alól. A felfedezők között is van valamiféle (érték)rangsor. Legalul áll a tények felfedezője, aki „szabadon kóborol a váratlant keresve, nincs helye a jól szabályozott hagyományos szerepek szerint élő tudósok közt. Lehet, hogy magányos, független egyén, akit nem érdekel a hivatás hagyománya, vagy a megállapodott szellemi tekintély elleni lázadó." (SRMK 173) A következő lépcsőn áll a problémák felfedezője, az induktív elméletalkotó (SRMK 178 sk.), majd a természettudós, aki nem adja fel „az abszolút biztos racionális igazság logikailag tökéletes rendszerének vezéreszméjét". (SRMK 190.) Végül jön a kulturális adatokat kutató tudós, aki történetileg, állandó változásában látja a kulturális világot. Egyértelmű, hogy Znaniecki szerint övé az a szerep, amelyre a könyv címe utalt. Erről a tudósról írta: „Alkotó ő, akinek a műve, a múlt és a jövő közti egyedi és visszavezethetetlen kapcsolat az emberiség teljes, örökké növekvő tudásának dinamikus komponense. ... JA tudós-felfedező] egyike azoknak, akik kooperatív erőfeszítésük révén megteremtik a viszonylagos igazságok emberfeletti világát, amely lehetséges gazdagságát tekintve végtelen és tökéletesedési tendenciája miatt csodálatra méltó ...". (SRMK 198-199.)

Sorokinhoz hasonlóan Znaniecki is messze túljutott az empirikus szociológián és egyáltalán a szociológián. Sorokintól eltérően ő ezt is akarta tenni. Könyvéből, amely az igazi tudás társadalomfüggetlenségét tanítja, az egyetemi ünnepek rituáléja jóval többet meríthet, mint a tudományos hagiográfiát kritikusan néző szociológia.

Epilógus. Egy új szociológia kezdetei

A klasszikus szociológia története az Egyesült Államokban ért véget, ezért a kötetet lezáró Epilógus is elsősorban amerikai fejleményekről szól. Németországban és Franciaországban döntően külső tényezők miatt szakadt meg (1933-ban, illetve 1940-ben) a klasszikus szociológia keretében kialakult iskolák tevékenysége. Az Egyesült Államokban a klasszikus szociológia intézményrendszerén belül olyan átalakulás ment végbe, amely egy újfajta, modern, a mai olvasók számára ismerős szociológia kialakulásához vezetett.

Az amerikai szociológia történetében olykor ennek a változásnak a kezdetét a nevezetes 1935-ös 'puccsban' látják, amikor az ASS kongresszusán a 'chicagóiakat' kiszavazták a társaság elnökségéből, és a Chicagóban szerkesztett *American Journal of Sociology* ellensúlyozására létrehozták (a társaság közlönyét folyóirattá alakítva) a közvetlenül a társaság felügyelete alatt szerkesztett *American Sociological Review*-t[1]. 1936-ban ugyanis újra bekerültek 'chicagóiak' a vezető pozíciókba — de az epizód jelezte (amit más módon is érzékelni lehetett), hogy vége Chicago hegemóniájának.

Fontosabb tényező volt az európai szociológiai hagyomány beépítése az egyesült államokbeli szociológiába. Ebben szerepet játszott egy kisebb New York-i intézmény. Még 1919-ben jött létre a *New School for Social Research,* a *Columbia* egyetemen belüli és a *New Republic* című folyóirat szerkesztőségében kialakult viták nyomán. Az eredeti cél az volt, hogy létrehozzák a fábiánusok által alapított *London School of Economics* amerikai változatát. Fennállása első évtizedében olyanok tanítottak itt, akik valamilyen okból az egyetemi rendszer peremére kerültek — a szociológusok közül W. I. Thomas, W. E. B. Du Bois, Thorstein Veblen, de a 'deviánsnak' nem számító John Dewey is. 1933-ban a *New School* alapításában is szerepet játszó Alvin Johnson közgazdász (1874-1971), a nagyszabású *Encyclopaedia of the Social Sciences* kiadója magánadományok segítségével létrehozta a *New School*-hoz kapcsolódó *University in Exile*-t, *azzal* a céllal, hogy elősegítse a német társadalomtudósok beilleszkedését az amerikai tudományos életbe. A befogadott német társadalomtudósok zömmel közgazdászok és politológusok, a szociológiában szerepet játszottak között volt a heidelbergi Emil Lederer és Hans Speier, a kölni Albert Salomon, a frankfurti Carl Meyer és a legismertebb, a tanításba fokozatosan bekapcsolódó Alfred Schütz. A német társadalomtudósok számára életfontosságú volt, hogy megpróbálják megismertetni az Egyesült Államokban azt a kulturális hagyományt, amelyben ők otthonosan mozogtak — ekkor már elsősorban Max Weber munkásságát.

1937-ben jelent meg a *Harvard* egyetemen alakuló szociológuskör domináns képviselőjének, Talcott Parsonsnak a könyve, *The Structure of Social Action. A* könyv valóban

[1]A 'puccsban' jelentős szerepe volt a személyi ellentéteknek és klikkharcoknak. Fő szervezője nem a legújabb szociológiai irányzatok képviselője, hanem a személyében sértett és frusztrált Luther Lee Bemard volt (Thomas eltávolítása után ugyanis nem őt, hanem Ellsworth Farist hívták meg Chicagóba). Lásd Patrícia Madoo Lengermann: The Founding of the American Sociological Review: The Anatomy of a Rebellion, *American Sociological Review,* 44 (1979), 185-198.

jelentős elméleti újdonságokat tartalmazott (ezekről lesz még szó), de önmagában még nem jelentette volna a szociológia egy újabb korszakának a kezdetét, annál is inkább, mert kezdetben ennek a kifejezetten elméleti és nem könnyen olvasható műnek elég korlátozott volt a hatása. Jelentőségét inkább az adta, hogy legitimált egy tőle függetlenül végbement átalakulást.

A szociológiai kutatási mód megváltozott a harmincas évek végén, a negyvenes évek elején. Egy újfajta, *modern szociológia* jött létre. Újabb, a két évtizeddel korábbi chicagóihoz képest sokkal jelentősebb hibridizáció történt módszerek és intézmények vonatkozásában is. Lényeges mértékben megváltozott a szociológiai tudás termelési módja. Ennek a változásnak a jelentősége csak a szociológia mintegy fél évszázaddal korábbi egyetemi intézményesüléséhez mérhető.

A kérdőíves kutatás, az új 'termelési mód'

A chicagói stílusú kvalitatív és a kvantitatív statisztikai módszerek mellett, amelyek az 1920-1930-as évek fordulóján az amerikai szociológiában uralkodóak voltak, léteztek másfajta társadalomkutatási technikák is.[2] A tudományon kívülre szorult *social survey* típusú munkákat most mellőzve két tendenciát kell megemlíteni: egyrészt a húszas évektől kezdve egyre népszerűbbé váló pszichológiai attitűdkutatásokat, másfelől az üzleti alapú piackutatásokat.

Az attitűdkutatás, az attitűdmérés a húszas években már meglehetősen ismert volt. Vizsgálati alanyai mindenekelőtt az egyetemi hallgatók voltak ('akiket arra tanítottak, hogy legyenek attitűdjeik'). Floyd H. Allport már 1925-ben közölt tanulmányt, amelyben attitűdskála segítségével mérte a politikai véleményeket. Ugyancsak 1925-ben dolgozta ki Emory S. Bogardus (Park ösztönzésére) a 'társadalmi távolság' mérésére nevezetes, inkább szociológiai kiindulású skáláját, és az általa szerkesztett folyóirat *(Sociology and Social Research)* rendszeresen közölt is ezzel az eszközzel végzett vizsgálatokat. A húszas évek második felében dolgozta ki Chicagóban (de nem a szociológiai, hanem a pszichológiai *department*ben) Louis León Thurstone (1887-1955) a nevéről elnevezett, máig ismert attitűdmérési módszert. 1930-ban Chicagóban Ogburn egyik tanítványa, Sámuel Stouffer (1900-1960) már azzal foglalkozott disszertációjában, hogy összehasonlítsa a kvalitatív esettanulmány módszerét Thurstone attitűdmérési módszerével. A hallgatók szesztilalommal kapcsolatos attitűdjét kellett mérni egyfelől esszék elemzése, másfelől egy 15 perc alatt kitölthető és kiértékelhető attitűdskála segítségével. Mindkét módszer jónak bizonyult — de az attitűdmérés gyorsabb és olcsóbb volt.[3] Tovább egyszerűsítette az attitűdmérést Rensis Likért (1903-1981) 1932-es újítása. Likért a végleges skálába kerülő itemeket a próbafelmérésben kapott válaszok belső konzisztenciájának elemzése alapján választotta ki, míg a Thurstone-módszer szerint szakértő Irírákat' kellett erre a célra felkérni. Az 1930-as évek elején tehát rendelkezésre állt már több eszköz, amelyekkel viszonylag gyorsan meg lehetett állapítani, hogyan vélekedik egy nagyobb népesség a vizsgálni kívánt kérdésekről.

Piackutatás nagyon régen folyt. 1895-ben már vizsgálták a hirdetések hasznosságát, az 1910-es évektől megjelentek az iparban az első fogyasztói szokások vizsgálatával foglalkozó részlegek, 1911-től a *Harvard School of Business* már kínált órákat piackutatás-

[2] Az alábbiakra lásd Converse, Jean M.: *Survey Research in the United States. Roots and Emergence 1890-1960,* Berkeley: University of California Press, 1987

[3] Az, hogy mindkét módszer 'jó' volt, mindössze azt jelentette, hogy mindkettő alapján meg lehetett állapítani, hogy ki ellenzi és ki helyesli a szesztilalmat. Az esszék természetesen számos további információt tartalmaztak, de ezek Stouffert nem érdekelték.

ról. A válság előtt a piackutatás már meglehetősen fejlett iparág volt, de nem fordítottak különösebb gondot például a minták kialakítására ('csak elég nagy legyen'), a kérdőívek standardizálását sem tartották nagyon fontosnak.

Közvélemény-kutatások is folytak a század elejétől — meglehetősen kezdetleges színvonalon. De a chicagói politikatudományi tanszéken Harold Gosnell már 1924-ben és 1927-ben próbálkozott választási felmérések lefolytatásával. A sajtót kiszolgáló közvélemény-kutatás területén az 1930-as években három nevezetes közvélemény-kutató *(pollster)* dolgozott: Archibald Crossley, aki 1926-ban alapította saját cégét, és vezető szerepet játszott a rádióhallgatók vizsgálatában, 1936-ban a Hearst-lapok számára végzett választási felméréseket; Elmo Roper, a csődbe ment gyémántkereskedő, aki 1934-ben szállt be ebbe az 'iparba', és elsősorban a *Fortune* magazinnak végzett piackutatást, de politikai közvélemény-kutatással is próbálkozott; George Gallup (1901-1984), aki 1928-ban az újságolvasás vizsgálatából doktorált az iowai Állami Egyetemen, később újságírást is tanított. Gallup az egyetemi és üzleti világ közti szférában mozgott. 1932-től egy hirdetési ügynökségnél dolgozott, emellett foglalkozott politikai közvélemény-kutatással, és rendszeresen publikált erről különböző magazinokban. 1935-ben Princetonban, az egyetem épületével szemközt megalapította az *American Institute of Public Opiniont* (AIPO — a mai Gallup cégek elődjét).

Minden közvélemény-kutató ismeri a híres 1936-os történetet: 1936 júliusában Gallup egy újságcikkben megjósolta, hogy a *Literaty Digest* (amely akkor a legtekintélyesebb országos választási előjelzéseket produkálta) milyen közvélemény-kutatási előrejelzést fog közölni ősszel az elnökválasztásról, és azt is, hogy tévedni fog. Gallup ugyanis ismerte az LD mintavételi eljárását és annak hibáját, mert az AIPO részben ugyanazon mintából dolgozott (telefonon bonyolították e megkérdezést, ennek következtében a mintában a módosabbak felül voltak reprezentálva). Gallup is tévedett (kisebb arányú győzelmet jósolt Rooseveltnek, mint amit az elért), de a LD még inkább, mert Roosevelt ellenfelét hozta ki győztesnek. (A másik két *pollster* is azt mérte, hogy Roosevelt fog győzni, de nem merték az eredményt közölni.) Ez az eset megnövelte a hivatásos közvélemény-kutatók tekintélyét, bizalmat ébresztett a kérdőívekkel történő vizsgálati módszer iránt.

Újdonságot jelentett, hogy több kutatónak köszönhetően együttműködés jött létre az egyetemi tudomány és a piaci orientációjú véleménykutatás között. Ez lehetővé tette a különböző kompetenciák összekapcsolását, a felhalmozott ismeretek és eljárásmódok cseréjét. Ezen az úton az egyetemi tudományosságba bevonult egy addig ott ismeretlen vagy használaton kívüli technika. Így alakult ki a modern értelemben vett *survey,* a munkamegosztást, 'ipari' jellegű eljárások alkalmazását kívánó kérdőíves kutatás. Kérdőíveket természetesen már korábban is használtak. Ezek célja alapvetően az volt, hogy azoktól szerezzenek információkat, akik annak birtokában voltak. Ugyanolyan jó információforrásnak tekintették azokat, akik státusuknál fogva ismerték a vizsgálni kívánt csoportot (pl. a szociális gondozókat), mint a vizsgálni kívánt csoport tagjait. Ebből következően az alkalmazott kérdőívek eléggé nyitottak, a kérdések meglehetősen általánosak voltak, a megbízható mintavételi eljárás nem volt igazán fontos. A kereskedelmi célú kérdőíves vizsgálatokban viszont igen hamar nyilvánvalóvá vált, hogy az igazán fontos dolog annak megállapítása, hogy a vizsgálni kívánt személyek miként reagálnak adott ingerekre. Ezért egyre inkább törekedtek a kérdések standardizálására. Másrészt, minthogy a megrendelőt a népesség meghatározott csoportjainak (nőknek, fiataloknak vagy éppen az időseknek, vidékieknek vagy ellenkezőleg: a városiaknak) az adott árura mint ingerre való reakciója érdekelte, fontos lett a megbízható mintaválasztás. Ugyanez igaz a politikai célú véleménykutatásra is. A pszichológiai attitűdkutatás pedig megteremtette annak az eszközeit, hogy rekonstruálni lehessen a közvetlenül meg nem ismerhető attitűdöket is.

Ezeknek az eljárásoknak a szociológiába való bevonása újfajta kutatási módot jelentett. Az új eljárások standardizálhatok voltak. Jóval nagyobb volumenű kutatásokra nyílt lehetőség. Alkalmazni lehetett az egyetemi tudományban is a modern statisztika eljárásait, az új közvéleménykutatás szervezeti formáit és nem utolsósorban a modernnek számító adatkezelési technikákat. Az újfajta kutatás 'termelékenysége' nem volt összehasonlítható a régiével. Nem pusztán arról volt szó, hogy az eszközök megbízhatóbbá váltak (sokan így fogták fel), hanem arról is, hogy az eszközök átalakulása, bővülése megváltoztatta a vizsgálatot végzőt is és a vizsgált objektumot is.

A kérdőíves technika tette igazán lehetővé, hogy az elemzési egység az egyén és annak reakciói legyenek. A korábbi empirikus szociológia, részben módszertani kényszerből, a környezetet, a csoportot és a tipikus vagy reprezentatívnak tartott egyént vizsgálta. Az új vizsgálati technika a figyelmet az egyénre irányította, aki a maga attitűdjeivel, véleményeivel és az azok hátterében meghúzódó mentális struktúrákkal a csoportban cselekszik. A kontextusról a figyelem átkerült az egyénre. Az adatoknak az eredeti kontextusból való kiemelése megkönnyítette a statisztikai elemzést — de éppen ezért ez az elemzés már nem arról szólt, amiről az előző korszak legjobb elemzései. A változás nem értelmezhető az ismeretek egyszerű gyarapodásaként. Maga a megismerés tárgya változott meg. A konkrét hely és a konkrét idő, amely a régebbi stílusú kutatás számára fontos volt, most bizonyos értelemben láthatatlan lett.[4] Az új szociológia a 'változók szociológiája' *(sociology of variables)* lett.

Az új típusú kutatás szemszögéből végképp archaikus személy lett a régi stílusú professzor. Két vonatkozásban kell szemügyre venni ezt a változást. Egyrészt az új kutatási technika kooperatív munkát kívánt. Nagyszámú segéderő alkalmazása vált szükségessé (kérdezőbiztosok, adatrögzítők stb.). De egy igazán komoly kutatás megkívánta több, különböző kompetenciával rendelkező kutató együttműködését is. Mindezek miatt a kutatás sokkal költségesebb is lett. A magányos, karizmatikus próféta szerepében tetszelgő professzort ideális esetben a vállalkozónak, szervezőnek kellett felváltania.

A változás másrészt nem hagyta érintetlenül a szociológia kognitív tartalmát. Az alkalmazott adatfelvételi, statisztikai eljárások standardizáltak voltak — ha nem is olyan mértékben, mint az új eljárások elszánt hívei kívánták volna. Ez erősen korlátozta a házisütetű elméletek gyártását. Az új tudományosságnak nemcsak önmagukban koherens tételek sorozatát kellett gyártania, hanem — a 'haladottabb' tudományosságot mímelve — kapcsolódnia kellett a 'már elért eredményekhez'. A szociológiából kooperatív vállalkozás lett, ahol az egyes kutatócsoportok versengve-vállvetve építik a tudás tornyát. Ez a torony persze még mindig inkább Bábel tornyához hasonlított, a szigorú tudományosság művelőinek bánatára. Az azonban, hogy a szociológiát nem lehetett az 'egységes tudomány' alvállalkozásává tenni, nem változtat azon, hogy a továbbra is erősen anarchikus vállalkozás immár az előző korszak szociológiájától eltérő módon működött.

A *Bevezetésben jellemzett* 'professzori szociológiai termelési móddal' összevetve lesznek *igazán* szembeötlőek a változások. Míg a korai korszak szociológia professzora a tudás *egyetlen* hivatott és karizmatikus hordozója, a modern szociológiában *együttműködő munkacsoportot lehet látni, ahol mindenki egy-egy részterület specialistája. A régi* professzor az egész szaktudományt képviselte, az új kutató-tanárok bevallottan csak részleges szaktudással rendelkeznek. A régi professzor akkor is szuverén kutató volt, ha valójában másokkal kooperált, az új kutató akkor is a kooperáció látszatát igyekszik kelteni, ha a saját idioszinkretikus ötleteit hajszolja. Az új szociológia képviselője az egyetemen nem egyetlen személy, hanem egy szervezet.

[4] Lásd erre Abbott, Andrew: *Department & Discipline. Chicago Sociology at One Hundred,* Chicago: The University of Chicago Press, 1999,193 sk.

A szervezeti kérdés igen lényeges: az új szociológia létrejöttét megkönnyítette az egyetemen kívüli szervezetek benyomulása az egyetemre. Ez a változás összefüggött a finanszírozás új technikáival, amelyre égető szükség is volt, hiszen az újfajta kutatást a 'professzori szociológia' szerény anyagi termelőeszközeivel nem lehetett volna folytatni. A szociológia ugyan végül zömében — legalábbis a XX. század végéig — az egyetemi szervezeten belül maradt, de az átalakulásban a külső szervezetek és a nem-klasszikus finanszírozási kísérletek fontos szerepet játszottak.

Az új szociológia kialakulásához vezető folyamat Paul Lazarsfeld pályája kapcsán szinte ideáltipikus tisztaságban tanulmányozható.

Paul Lazarsfeld

■ Paul Lazarsfeld 1901-ben született Bécsben. Apja jogász, anyja pszichológus, a revizionista freudista Alfred Adler követője volt. A család barátai voltak az osztrák szociáldemokrácia vezetői: Viktor Adler és fia, Friedrich Adler, Karl Renner, Ottó Bauer, Rudolf Hilferding. Mint Paul Lazarsfeld később mondta, születése okán lett szocialista. Természettudományt tanult, ugyanakkor a szocialista ifjúsági mozgalomban dolgozott (a szocialista mozgalom balszárnyán). 1925-ben Einstein relativitáselméletének matematikai vonatkozásairól írta disszertációját, majd fizikát és matematikát tanított egy gimnáziumban. Elégedetlen lévén a középiskolai tanítással, a bécsi egyetem pszichológiai intézetét vezető házaspár, Charlotte és Karl Bühler munkatársa lett 1928-ban, statisztikát oktatott (de hivatalos állása az egyetemen nem volt), és laza formában együttműködő barátaiból 1931-ben megszervezte a *Wirtschaftspsychologische Forschungsstelle* nevű intézetet (Karl Bühler nominális igazgatása alatt), amely piackutatást és akkor még nem így nevezett médiakutatást végzett (az osztrák rádió számára). Ez az intézet végezte el a nevezetes Marienthal-kutatást (a könyvet Lazarsfeld munkatársai írták). Lazarsfeld egész életében lázas szervezőtevékenységet fejtett ki. Intézeteit Bécsben is, New Yorkban is 'eredeti' módszerekkel finanszírozta: a rendelkezésre álló források és kutatási elképzelései sosem voltak összhangban, a folyó kutatások állandóan a pénzügyi összeomlás szélén álltak, a lyukakat a később elvégzendőkre felvett előlegekből foltozta be.

Lazarsfeld 1933-ban a *Rockefeller Foundation* révén ösztöndíjat kapott az Egyesült Államokba. Minthogy az 1934. februári bécsi polgárháború után kialakult jobboldali diktatúrában semmi jóra nem számíthatott, úgy döntött, hogy Amerikában marad. Még egy évre kapott ösztöndíjat, majd kutatási megbízásokból élt. Robert Lynd javaslatára kapott kinevezést a *Columbia* egyetemre — ugyanakkor, amikor Robert K. Merton. A Lazarsfeld-Merton páros személyesítette meg az új, az egész világon terjedő szociológiát. Lazarsfeld hírnevét elsősorban nagy empirikus kutatásai alapozták meg (így az 1944-ben Bemard Berelsonnal és Hazel Gaudet-vel együtt az 1940-es választásról írt *The People's Choice* vagy az 1954-es, ugyancsak a választási kampányról szóló *Voting)*. A háború után már egyértelműen az amerikai szociológia vezetői közé tartozott: 1950-ben Robert K. Mertonnal együtt adták ki a Stouffer-féle *The American Soldier* módszertani tanulságait elemző kötetet, amely a némileg fésületlen anyag elemzése kapcsán kodifikálta a kérdőíves kutatás alapeljárásait. 1955-ben a Morris Rosenberggel együtt kiadott *The Language of Social Research* című kötete adott áttekintést a hegemóniára szert tett kutatási módszer metodológiai problémáiról. Lazarsfeld egyben a nemzetközi szociológiai 'vállalkozó' is lett, közvetlen szerepe volt az új típusú szociológia európai elterjesztésében, a megfelelő intézmények létrehozásában és az empirikus kutatói gárda kinevelésében. Jellemző, hogy a világ szociológiájának állapotát felmérő UNESCO-tanulmány megírására 1970-ben őt kérték fel. 1976 nyarán, rövid betegség után hunyt el.

• Fő elemzett művei:

(társszerzők: Jahoda, Marie — Zeisel, Hans): *Marienthal. Szociográfiai kísérlet a tartós munkanélküliség hatásairól* (1933) (fordította: Mesés Péter), Budapest: Új Mandátum, 1999 (MA)

(társszerzők: Berelson, Bemard — Gaudet, Hazel): *The People's Choice,* New York: Columbia University Press, 1944
(társszerzők: Berelson, Bemard — McPhee, William N.): *Voting,* Chicago: The University of Chicago Press, 1954
(társszerző: Rosenberg, Morris) (eds): *The Language of Social Research. A Reader in the Methodology of Social Research,* Glencoe: The Free Press, 1955
On Social Research and Its Language, Chicago: The University of Chicago Press, 1993 (SRL)

Lazarsfeld bécsi működése során nem tekintette magát szociológusnak — és még sokáig Amerikában sem. Társadalomkutató működését a pszichológia és szociálpszichológia körébe sorolta még akkor is, amikor a fiatalok pályaválasztásáról szerkesztett egy kötetet *(Jugend und Beruf,* 1931), vagy amikor első piackutatásait végezte. Egy szívesen ismételt mondása szerint „a közelgő forradalomnak mindenekelőtt nemzetgazdászokra van szüksége [utalás a háború előtti szocialista irodalomra];... a győztes forradalom a mérnökökre támaszkodik [utalás Oroszországra]; ... az elbukott forradalom szociálpszichológusokat csinált belőlünk." (MA 13.) Az utalás egyértelmű: a vizsgálandó kérdés az, miért viselkednek az emberek úgy, ahogy látható, miért azt választják, amit (konkrétan: miért csak Bécsben választják a demokratikus forradalmat akaró szociáldemokratákat, és másutt miért nem) — vagyis Lazarsfeld abban az értelemben kívánt szociálpszichológiát művelni, amennyiben a cselekvéseket vezérlő döntéseket akarta megérteni. Az említett, a fiatalok pályaválasztásával foglalkozó könyv előkészítése kapcsán figyelt fel arra, hogy a pályaválasztási döntések okaira adott válaszok mennyire sokértelműek voltak: volt, aki a döntését befolyásoló tényezőkre, volt, aki a választott foglalkozás vonzó voltára utalt. Ez indította arra, hogy a 'miért' kérdésére irányítsa a figyelmét. (SRL 258.)

Egyik önéletrajzi írásában azt írta, hogy eredetileg az érdekelte, hogyan választanak az emberek a politikai pártok között, de nem látta, ezt hogyan lehetne kutatni. Másrészt viszont (a *Wirtschaftspsychologische Forschungsstelle* működése során) azt a kérdést kellett vizsgálnia, hogy miért választják az emberek az egyik szappanfajtát, és nem a másikat. „Ez volt bécsi piackutatásaim kiindulópontja: a szocialista szavazási döntés és a szappanvásárlás így adódó módszertani ekvivalenciája."[5] Lazarsfeld úgy látta, hogy maga a döntés és a belőle következő cselekvés szerkezetét tekintve a legkülönbözőbb területeken hasonló, ezért vizsgálható egy olyan tudomány által, amely eltekint a különböző cselekvési szférák specifikus tartalmaitól, egy általánosan alkalmazható kutatási módszertant alkalmaz. Ebben az értelemben a 'szappan-probléma' a Lazarsfeld-paradigmához vezető út kiindulópontja volt.

Marienthal

Lazarsfeld bécsi működésével leginkább a klasszikus Marienthal-kutatás, egy csaknem kizárólag munkanélküliek által lakott falu szociográfiája kapcsolódott össze. A gazdasági válság mélypontján, a közép-európai politikai válság kezdetén folytatott kutatás politikai indíttatása teljesen egyértelmű, és erre a kutatás résztvevői egybehangzóan emlékeztek. Marie Jahoda így írt erről: „Sokan azt remélték — vagy attól féltek -, hogy ez a helyzet forradalomhoz vezet; mások azt állították, hogy a munkanélküliség aláás-

[5] Lazarsfeld, Paul E: Eine Episode in der Geschichte der empirischen Sozialforschung: Erinnerungen (1969), in: Parsons, Talcott — Shils, Edward — Lazarsfeld, Paul E: *Soziologie — autobiographisch,* Stuttgart: Enke, 1975,155.

sa a politikai akaratot ... A módszertani gyengeségek ellenére a tanulmány általános eredménye — a munkanélküliség rezignációhoz, nem forradalomhoz vezet — az akkori helyzetben nekem igaznak tűnik ...“[6] Ez a tézis maradandóan igaznak bizonyult.

A kutatásra bizonyos fajta politikai megbízást is kaptak: a szociáldemokrácia egyik vezetője, Ottó Bauer Lazarsfeldnek arra a javaslatára, hogy a munkások szabadidős tevékenységét vizsgálnák, úgy reagált, hogy helyénvalóbb lenne, ha a kényszerű szabadidő, értsd a munkanélküliség hatásait kutatnák. Mindenesetre a kutatás nem csak pártfeladat volt: a Bühler-intézeten keresztül a *Rockefeller Foundationtól* is kaptak kisebb támogatást.

A köztudat (és a könyv újabb kiadásai) ugyan Lazarsfeld nevével kapcsolták össze ezt a kutatást, de tulajdonképpen nem ő a könyv szerzője. A kutatás a *Wirtschaftspsychologische Forschungsstelle* tevékenységéhez kapcsolódott, de maga Lazarsfeld a terepmunkában nem vett részt. Az előzetes és Lazarsfeld által is alakított elképzelések eléggé általánosak voltak.[7] Lazarsfeld szerepe leginkább az volt, hogy azokat a heti rendszerességgel megtartott megbeszéléseket vezesse, ahol a terepen dolgozók számoltak be tapasztalataikról. A terepmunkában számosan vettek részt, a könyvet magát Marie Jahoda és Hans Zeisel írták.

- Marie Jahoda 1907-ben született Bécsben. Tanítónői, majd pszichológusi képesítést szerzett. A szociáldemokrata ifjúsági mozgalom aktív résztvevője volt. Itt ismerkedett meg férjével, Paul Lazarsfelddel (akitől 1934-ben vált el). Lazarsfeld munkatársa volt a *Wirtschaftspsychologische Forschungsstellében.* Az 1934-es polgárháború után illegális politikai tevékenységet folytatott, letartóztatták, majd kiutasították az országból. Előbb Angliában élt, 1945-ben áttelepült az Egyesült Államokba. 1949-1958 között New Yorkban, 1958-tól Angliában volt egyetemi tanár. 2001-ben halt meg.

- Hans Zeisel 1905-ben született Csehországban. Jogot és államtudományt tanult Bécsben. Még diákkorában belépett a szociáldemokrata pártba. 1930 és 1932 között volt a Lazarsfeld által alapított *Wirtschaftspsychologische Forschungsstelle* munkatársa, majd ügyvédként dolgozott. 1938-ban emigrált az Egyesült Államokba. 1943-tól tanított különféle egyetemeken, 1953-tól a szociológia professzora volt Chicagóban. 1992-ben halt meg.

Az első kiadás előszava, Lazarsfeld akkori nézeteivel összhangban, a könyvet pszichológiai, szociálpszichológiai műként mutatja be. (MA 9.) Ezt a megközelítést erősíti a Bevezetés, ahol a vizsgálat fő kérdéseit a szerzők két nagy csoportra bontották: hogyan viszonyulnak az emberek a munkanélküliséghez (valójában: milyen módon reagált az egyén a munkanélkülivé válásra), és melyek a munkanélküliség hatásai (a csoportok szintjén). (MA 34-35.) Ezek a kérdések a munkanélküli egyént (illetve családot) állították a középpontba. E kérdésekből az következett, hogy a munkanélküliség társadalmi hatásaival kapcsolatos (fentebb Jahodától idézett) kérdést úgy lehet megválaszolni, ha megnézik, hogyan hatnak a társadalmi-gazdasági történések az egyének választásaira és a választásokból következő viselkedésformákra. Ez tulajdonképpen Lazarsfeld

[6] Jahoda, Marie: Aus den Anfängen der sozialwissenschaftlichen Forschung in Österreich, *Zeitgeschichte,* 8 (1981), 4. sz. 140. Ez az eredmény leginkább a könyv *A megfáradt közösség* című fejezetében fogalmazódik meg, de a szerzők óvakodtak attól, hogy olyan direkt politikai formában fogalmazzák meg következtetéseiket, ahogy Jahoda később tette.

[7] „Sem tartalmilag, sem módszertanilag nem volt világos tervünk. Marienthal abból nőtt ki, hogy akartuk a tudást, hogy a politikai mozgalomban kapcsolataink voltak a munkanélküliekkel, ötletes improvizációkból nőtt ki, egy, az ifjúsági mozgalomban gyökerező munkaközösségből, amelyen belül nem lehetett sem formális munkamegosztás, sem rendszeres könyvelés; a világnézetünkből nőtt ki és abból az intellektuális szakmából, amelyet fokozatosan, egyetemi tanulmányaink során és a piackutatásban elsajátítottunk. A módszerek a problémára való összpontosításból nőttek ki, nem öncélúak voltak.“ Jahoda i. m. 139.

'szappan-problémája'. A könyv tehát jól beleillik Lazarsfeld ekkor formálódó társadalomkutatási elképzeléseibe.

A könyv pontos válaszokat adott a Bevezetés kérdéseire: bemutatta az anyagi helyzetet (MA 43-61.), a munkanélküliek magatartástípusait (rezignáltak, töretlenek, kétségbeesettek és apatikusak) mint komplex (részben időben egymásra következő, részben a személyiségtől függő) reakciókat a munkanélkülivé válásra (MA 80-82.), a reakcióknak a viselkedésben megmutatkozó jeleit (az időhöz való viszonyban: MA 93 sk.). Az időről szóló fejezet a könyv egyik legjobban sikerült része. A munkanélküliség következtében megnőtt szabadidő — írták — „tragikus ajándéknak bizonyul" a marienthaliak számára: „szabályozott egzisztenciájukból lassacskán a kötetlenbe, a semmibe csúsznak le." (MA 93.) Ezt a filozofikus színezetű megállapítást azzal igazolták, hogy bemutatták, hogyan esik szét a férfiak napja a kényszerű semmittevés miatt: jelentéktelen tevékenységek órákat vesznek igénybe, a napi tevékenységről készített beszámolókban lyukak tátongnak, a mozgás is lelassul, „a marienthaliak az időélmény primitívebb, differenciálatlanabb formájához tértek vissza: nem az új viszonyokat igazítják a megszokott időkeretekhez, hanem a történések és igények szegényedő világának megfelelően új, szegényesebb időbeosztás szerint élnek." (MA 103.)

Ettől a 'szociálpszichológiai' megközelítéstől más pontokon eltért a könyv, amenynyiben vizsgálata tárgyaként „a munkanélküli falut s nem a munkanélküli egyént" határozza meg. (MA 28.) Hihetnénk ezt alkalmi kisiklásnak, ha egy egész fejezet nem ezzel az egyén feletti realitásként felfogott Marienthallal foglalkozna. „Megfáradt közösségként" jellemzik Marienthalt, ahol a látogatónak „feltűnik a fásult egyformaság." (MA 63.) Ezt az egyformaságot a korábbi állapottal állítják szembe, amikor „maga Marienthal is életteli volt": mulatságok, rendezvények követték egymást, a politikai szervezetek serénykedtek, az emberek olvastak, vitatkoztak. A gyár a társadalmi élet centruma volt. A munkanélküliség következtében azonban az életmegnyilvánulások összezsugorodtak, minden tekintetben nőtt az érdektelenség, a politikai aktivitás, a politikai vita a kulturális szintről primitívebb fokra csúszott vissza, az egyesületi tagság a puszta érdekérvényesítés eszköze lett. (MA 64-70.) Ebben a fejezetben az egészként felfogott faluról van szó, az adatok a csoportszintű viselkedést írják le. Marienthal nem egyszerűen munkanélküliek lakóhelye, hanem sorssal bíró makroszubjektum.

Már a könyv előszavában feltűnik, hogy a szociálpszichológiai jelleg mellett a szerzők könyvüket „szociográfiai kísérletnek" is tartották. (MA 9.) A szociográfia szó, úgy tűnik, arra utalt, hogy nemcsak az egyének viselkedését, hanem a viselkedésekből öszszeálló, de új típusú egészet is le akarják írni.

A két megközelítés békésen megfért egymás mellett, bizonyos szempontból ki is egészítette egymást. A kettősség arra utal, hogy a könyv írása közben nemcsak Lazarsfeldnek az individuális döntésre és cselekvésre irányuló szemlélete érvényesült, hanem egy másik megközelítés is, amelyet Zeisel függelékszerű tudománytörténeti áttekintése is támogatott.

A könyvet sokszor emlegetik mint módszertanilag úttörő művet. Maga Lazarsfeld is így gondolta, hiszen 1960-ban írt új előszava szerint „a bécsi kombináció előfutára volt annak, amivé mára a szociológia vált" (MA 15.), és „az amerikai empirikus szociológia váltja valóra ma azokat a vágyainkat, melyekben 1930 körül német nyelvterületen reménykedtünk." (MA 21.) Pontosabb azt mondani, hogy e könyv vonzereje — feltehetőleg anélkül, hogy szerzői ennek pontosan tudatában lettek volna — abból adódott, hogy megismételhetetlen módon tudta kombinálni a régi és az új empirikus társadalomkutatás megközelítésmódját.

Könnyebb felismerni a régies elemeket. Ezek kapcsolódnak ahhoz a nagy empirikus kutatási *hagyományhoz,* amelyet a könyv szerzői *jól* ismertek, hiszen függelékként

Hans Zeisel igen tanulságos áttekintést írt róla (megemlítette a brit politikai aritmetikát, a statisztika kezdeteit, a brit parlamenti és királyi vizsgálóbizottságokat, Le Play munkásságát, Booth kutatásait, az amerikai survey-mozgalmat).[8] Ezek a kutatások sosem voltak a lazarsfeldi értelemben 'szociálpszichológiaiak'. Mindig valamiféle egyénfeletti egységre irányultak, az egyéni cselekvéseket ezeken keresztül, ezekben a keretekben értelmezték. A marienthali kutatás több vonatkozásban ennek az empirikus kutatási hagyománynak a felújítását jelentette. Rokonította vele a kutatás egyértelmű társadalomreformeri szándéka; a strukturálatlan megfigyelések kiterjedt használata; a megfigyelés és a segítés kombinálása (orvosi rendelést, ruhaosztást szerveztek pl.), a kvalitatív elemzés nagy súlya, a helyi informátorokra (pap, boltos, tanító) való (túl sok eredményt nem hozó) támaszkodás. Ugyancsak a korábbi empirikus törekvésekkel rokon vonás a természetes társadalmi egységnek, a falunak mint a kutatás tárgyának az előtérbe állítása. Egyértelmű, hogy a marienthali kutatás idején — bármit hallott is Lazarsfeld az amerikai piackutatásokról — a résztvevőknek még nem volt érdemi tudomásuk sem az attitűdmérési technikákról, sem pedig a közvélemény-kutatások eljárásairól - tehát azokról a tényezőkről, amelyekből az új típusú *survey* kialakult.

Miben állt akkor a marienthali kutatás tagadhatatlan modernsége? Bizonyosan nem a statisztikai apparátus kifinomultságában, mert egyszerű százalékos megoszlások kiszámolásánál nem jutottak tovább (igaz, nem is volt nagyon mit számolgatni). A szó mai értelmében vett kérdőívet nem használtak. A híres Lazarsfeld-paradigma elemeit is hiába keresnénk. Tagadhatatlanul újszerű vonása a kutatásnak, hogy a korábbi társadalomvizsgálatok többségének merev sémáival szemben itt minden eszközt kipróbáltak, hátha ad valamiféle információt — és a legtöbb esetben meg is találták az adatokban rejlő információt. Ezt a módszertani sokszínűséget, kvantitatív és kvalitatív megközelítések fesztelen váltogatását szokták a könyv legnagyobb erényeként emlegetni. A magatartástípusokat például kvalitatív információk összegzése alapján alkották meg — másrészt viszont sincs arról tudomásunk, milyen alapon sorolták be az egyes egyedeket az egyes típusokba. Ez a fajta típusalkotás a kvalitatív jelleg és a bizonytalanság ellenére mégis a későbbi, attitűdskálákon alapuló tipizálási eljárások felé mutat.

A marienthali kutatás igazi hibrid. Módszertanilag nagyon sok kötötte össze a régi (XIX. századi) empirikus társadalomvizsgálattal, szinte annak a felújítása volt. Művelői azonban már nem tekintik magukat amatőröknek, mint a régiek. Ha — rajtuk kívül álló okokból — csak lazán kötődtek is az egyetemi tudományossághoz, későbbi munkásságukat annak keretében gondolták el. Az intézményes forma is, amelyben dolgoztak, modern: az egyetemhez valamilyen formában kapcsolódó, de az egyetemi kereteken kívül működő kutatóintézet (egyelőre annak csírája).

A marienthali kutatást vezető tézis kézenfekvő volt ugyan, de ők voltak az elsők, akik igazolták. Értékét azonban nemcsak az adja, hogy hosszabb távon is tartható megállapításokhoz vezetett. Nem is önmagában a sokat emlegetett módszertani sokszínűség. Kivételes a helyzete a történelemben. Akkor született, amikor küszöbön állt a szociológiai munkamódszer megváltozása — a kutatásban részt vevőknek köszönhetően. Egy pillanatra, egyetlen műben egységben jelent meg a régi, de már egy új keretben és átalakítva. Régi és új ilyen egységét Lazarsfeld későbbi írásaiban hiába keresnénk.

[8] Lazarsfeldet később Amerikában foglalkoztatta az empirikus társadalomkutatás története, tanítványait (Anthony Oberschallt, Bemard Lécuyer-t) ösztönözte ennek kutatására; Zeisel tanulmánya volt ehhez a kiindulópont. Lazarsfeld legfontosabb ilyen tárgyú írása: Notes on the history of quantification in sociology - trends, sources and problems, *Isis,* 52 (1961), 277-333.

A szociológiai kutatás új intézményei

Lazarsfeld (aki 1933 és 1935 között még nem emigráns, hanem ösztöndíjas volt), először a marienthali, 'szociografikus' kutatás komplex módszertani elvei iránt próbált Amerikában érdeklődést kelteni, de úgy tűnik, nem járt sok sikerrel. Végleges emigrálása, 1935 után egyetemi kapcsolatokat keresett Chicagóban és a *Columbián,* de kezdetben statisztikai szakértelmére sem tartottak igényt. Így nem maradt más hátra, mint hogy a már Bécsben is kipróbált piackutató munkát végezze. A Galluppal is kapcsolatba került. Az első igazi nagy lehetőség a *Princeton Radio Research Project* volt, amelyet (Rockefeller-alapítványi támogatással) a Galluppal ugyancsak jó viszonyban levő Hadley Cantrillal együtt indították el 1936-ban.[9] 1939-ben ebből a vállalkozásból nőtt ki az *Office of Radio Research,* majd a *Bureau of Applied Social Research* (BASR). Jelentős fejlemény volt, hogy Lazarsfeldnek fokozatosan sikerült valamiféle laza kapcsolatot kialakítani a *Columbia* egyetemmel (ahogy a bécsi *Forschungsstelle* is laza formában kapcsolódott az egyetemi Bühler-intézethez). 1941-ben Lazarsfeld Lynd javaslatára kinevezést kapott a *Columbiára* ugyanakkor, amikor a Lynddel ellenségesen szembenálló MacIver javaslatára Robert K. Merton került oda. Lazarsfeld és Merton a rossz előjelek ellenére jó barátok lettek, Lazarsfeld bevonta kollegáját a *BASR* munkájába. Ezzel a tudományos kutatás új intézményi formája jött létre. Az egyik összetevő az egyetemi *department* volt, amely a tudományos képzést végezte. Ehhez kapcsolódott a jelentős részben megrendelésre folyó kutatást végző, félig önálló kutatóintézet (amely egyúttal a doktoranduszok számára is érdemi munkalehetőséget adott). A személyi kapcsolatok biztosították, hogy a két, különböző elvek szerint szerveződő intézménytípus súrlódásmentesen együttműködjön. Lazarsfeld teljes mértékben tisztában volt a kutatás intézményi szerkezete és a kutatás kognitív aspektusai közti szoros kapcsolattal, látta, hogy a többek közt általa kezdeményezett kutatási stílus milyen intézményi és kognitív újdonságokat jelent. Más szavakkal: képes volt arra, hogy saját szociológiai tevékenységét is szociológiai reflexió tárgyává tegye — ezt mutatja 1962-ben az ASA elnökeként mondott beszéde. (SRL 257-274.)

Lazarsfeld vállalkozásával egy időben több hasonló kezdeményezés történt az egyetemi és a piacra dolgozó, megrendeléses kutatást végző szervezetek összeillesztésére. Ilyen intézmény volt a *Princeton Office of Public Opinion Research,* amelyet Hadley Cantril még 1940-ben, a Lazarsfelddel történt összeütközése után hozott létre. Jelentős, egyetemi és piackutató hagyományokat egyesítő intézmény volt a szövetségi *Department of Agriculture* egyik részlege, a *Division of Program Surveys* néven működő kutatócsoport is Rensis Likert vezetése alatt. A háború alatt számos megbízást kaptak például olyan kérdések vizsgálatára, mint az élelmiszerjegyekkel vagy a háborús kötvények vásárlásával kapcsolatos beállítottságok vizsgálata. Ez a csoport *Survey Research Center* néven a háború után a *University of Michigan* (Ann Arbor) mellett működött. Az Egyesült Államok háborúba való belépése további lehetőségeket nyitott meg az új típusú *survey* előtt. A *National Opinion Research Center* 1941-től működött, jelentős kormányzati megrendelésekkel, előbb Denverben, majd 1947-től Chicagóban, az egyetemhez kapcsolódva. 1941-ben létrejött a hadsereg kötelékében a *Research Branch of the Division of Morale,* a már említett Sámuel Stouffer vezetésével (akiben Ogburn alakította ki a kvantitatív, a statisztikai módszereket nagyra becsülő szociológiai felfogást, akit ugyancsak Chicagóban Thurstone vezetett be az attitűdmérés eljárásaiba, majd aki Angliában, Pearsonnál, Fishernél, Yulenál és Bowleynál tanulta meg a statisztika brit iskolájának legfrissebb el-

[9] A kutatásba Lazarsfeld bevonta a frankfurti emigráns Theodor Wiesengrund Adornót is, de az együttműködés az empirikus és kritikai-frankfurti megközelítés közötti nagy összeütközésbe és szakításba torkollott.

járásait). A hadügyminiszter, Henry Stimson ugyan 1941-ben kifejezetten megtiltotta a kérdőíves vizsgálatokat a hadseregben,[10] de a parancs feledésbe merült. Így roppant mennyiségű, bár nagyon vegyes jellegű kérdőíves felvétel, számos attitűdvizsgálat készült, sokszor a hadszíntéren, a hadsereget érdeklő kérdésekről (élelmezés, hangulat, faji feszültségek stb.). Ezek eredményeit Stouffer 1949-ben adta ki[11] — a kérdőíves kutatási módszer első nagyszabású bemutatkozásaként. Maga a *Research Branch* azonban nem élte túl a háborút.

A háború után a közvetlen kormányzati támogatás ugyan megcsappant, de a kutatás új módja már megszilárdult. Három jelentős központja New Yorkban, Chicagóban és Ann Arborban folyamatosan készített új és új felméréseket, és jelentős módszertani munkák is születtek.[12] Lazarsfeld úgy gondolta, hogy piaci megrendelésekkel finanszírozni lehet az állandóan növekvő létszámú (1945-ben már 35 főt foglalkoztató) *BASR* működését, de ez (nem csak Lazarsfeld 'egyéni' finanszírozási módszerei miatt) illúziónak bizonyult. Az újfajta kutatási mód csak állami támogatással tudott fennmaradni - az Egyesült Államokban ezt alapvetően az 1950-ben megszervezett és egyre növekvő költségvetésű (de a szociológiát csak az évtized közepétől támogató) *National Science Foundation* biztosította. A nagy kérdőíves vizsgálatokat végző szervezetek általában ⅓-⅓ arányban támaszkodtak szövetségi, magánalapítványi és piaci forrásokra. A kérdőíves vizsgálatok jelentősége a szociológiában gyorsan növekedett. Míg 1939-1940-ben a három vezető szociológiai folyóirat cikkeinek csak 17,6%-a használt kérdőíves vizsgálatból származó adatokat, ez az arány 1959-60-ban már 42,6, 1964-65-ben 54,8% volt (messze több, mint a politológiában, közgazdaságtanban és szociálpszichológiában).

A Lazarsfeld, Stouffer és mások közreműködésével kialakult *survey*-ken alapuló empirikus szociológia nem egyszerűen abban különbözött a korábbi empirikus szociológiáktól, hogy a kutatás nagyobb méretekben, nagyobb szervezetekben és több pénz felhasználásával folyt. Máshogy 'termelték' a tudást.

Megváltozott a 'nyersanyagbeszerzés'. A 'valóság' korábban vagy az állami és helyi közhatalmi szervek által gyűjtött statisztikák, vagy a közvetlen élettapasztalatból származó, kevéssé formalizált technikák (megfigyelés, interjú stb.) közvetítésével jelent meg a szociológiában. Az újfajta kérdőívezés egyrészt felhasznált laboratóriumi, tehát nagyobb mérési pontosságot lehetővé tevő technikákat (attitűdmérés) úgy, hogy kivitte ezeket a laboratóriumból a terepre, mintegy laboratóriummá változtatva magát a terepet (pl. ez történt, amikor Stoufferék a bevetés után pihenő katonákat gyűjtették össze egy sátorba, hogy a csoporttal kapcsolatos attitűdjeiket mérjék). Másrészt felhasználva a kereskedelmi piackutatás eszközeit, a hagyományos interjúban rejlő lehetőségeket bontották ki. Ugyancsak a kereskedelmi piackutatás volt a forrása az új mintavételi technikáknak, amely megoldani látszott a társadalomkutatás megbízhatóságának problémáját.

Megváltozott természetesen a feldolgozás módja. A kérdőívezés alkalmassá vált nagy mennyiségű, jól elemezhető adat szolgáltatására. Ez azt a reményt keltette a szociológusokban, hogy végre megszabadulhatnak attól a rossz alternatívától, hogy vagy megbízható, de érdektelen, a lényeges problémákat nem érintő statisztikai vizsgálatokat, vagy releváns, de megbízhatatlan kvalitatív vizsgálatokat végeznek. A reprezenta-

[10] „A név nélkül megfogalmazott vélemény vagy kritika, legyen jó vagy rossz, destruktív hatású ..." Idézi Lyons, Gene M.: *The Uneasy Partnership. Social Science and the Federal Government in the Twentieth Century,* New York: Russell Sage Foundation, 1969,104.

[11] Stouffer, Samuel et al.: *The American Soldier,* Princeton: Princeton University Press, 1949.

[12] Jahoda, Marie — Deutsch, Morton — Cook, Stuart W.: *Research Methods in Social Relations,* New York: Dryden Press, 1951; Goode, William J. — Hatt, Paul K.: *Methods in Social Research,* New York: McGraw-Hill, 1952; Festinger, Leon — Katz, Daniel (eds): *Research Methods in the Behavioral Sciences,* New York: Holt, Rinehart and Winston, 1953; Hyman, Herbert: *Survey Design and Analysis,* New York: Free Press, 1955.

tív minta megkérdezése alapján előállított adathalmaz mindkét megközelítés pozitív vonásait megőrizni látszott, a hátrányok nélkül: egyszerre volt objektív, megbízható és releváns is. A kérdőíves vizsgálati technika azt ígérte, hogy az elméleti megfontolások alapján felmerülő problémák megoldásához tetszés szerint lehet adatokat szerezni. A kérdőívszerkesztés gyakorlati technikájának finomodása (ez a probléma Lazarsfeldet nagyon érdekelte) azt ígérte, hogy előbb-utóbb minden elméleti kérdés vizsgálhatóvá lesz.[13]

Egy 1944-ben írott tanulmányában Lazarsfeld részletesen szemügyre vette a részletes, kvalitatív interjú és a kérdőíves kutatás előnyeit és hátrányait. Türelmesen áttekintette az interjúk feltételezett előnyeit, s arra az eredményre jutott, hogy hat tétel közül négyben léteznek a standardizált közvéleménykutatásokban *(polls)* is használható alternatívák: a megkérdezett válaszának értelmét megfelelően fel lehet tárni egymást kiegészítő kérdésekkel, a vélemény fontos vonatkozásait listák *(check lists)* segítségével lehet megközelíteni, a komplex attitűdök vizsgálatára vannak megfelelő skálák, a motiváció projektív tesztek segítségével megismerhető. Egy vonatkozásban elismerte az interjú helyettesíthetetlenségét: ez pedig a statisztikai kapcsolat értelmének a feltárása. A lehetséges befolyások körének felderítése tekintetében pedig (mint külső megbízásokon dolgozó kutató) azt jegyezte meg, hogy szerencsére a kérdőíves vizsgálatok többnyire a közvetlen, felszíni befolyásokat kutatják. A végső konklúzió tehát a kétféle kutatási módszer kombinációja. (SRL 109-130.) Annak, hogy Lazarsfeld korlátozott keretek között elismerte a kvalitatív interjúk fontosságát, egyik oka az volt, hogy ő, mint ezt lentebb bemutatom, igen fontosnak tartotta a cselekvés értelmének, jelentésének a 'miért' kérdések segítségével való feltárását.

A tanulmány végén Lazarsfeld megemlített egy mozzanatot, amely jelezte, hogy a módszer kérdése elválaszthatatlan a kutatás intézményi szervezetétől. Utalt arra, hogy a kvalitatív interjú hívei okkal támadták a leegyszerűsített kérdőíveket. De nem a terepen dolgozó kérdezőbiztosok szintjén kell keresni a megoldást. „Csakhogy az egymással kapcsolatban levő, az előző nyitott kérdésekkel dolgozó interjúkból átalakított kérdéssorozatok gondolata a problémát a terepmunkások szintjéről a központi irodába helyezi át. A közvéleménykutatások vezetőit kell megtámadni, ha nem szántak időt és erőt arra, hogy strukturálják a problémát, kialakítsák azt az összefüggő kérdésstruktúrát, amelyet a terepen levők képesek kezelni." (SRL 128.) Vagyis: míg a nyitott interjú sikere a kérdezőbiztos személyén múlott, a kérdőíves vizsgálat megtakarította a képzett munkaerőt, és létrehozta a kutató és a segéderőnek számító kérdezőbiztos közti ipari jellegű munkamegosztást.

Nem hanyagolható el az adatfeldolgozás technikájának a háború idején még előre nem látható megváltozása. Az 1930-1940-es évek *survey* vizsgálatait Hollerith típusú lyukkártyás szortereken dolgozták fel (e technika nélkül értelmetlen lett volna maga a kérdezés).[14] A negyvenes évek, a szorterek kora óta persze újra átalakult a kutatás tech-

[13] A széles körben ismert vonatkoztatási csoport-elmélet — Stouffer és Merton találmánya (ld. Robert K. Merton: *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra,* Budapest: Osiris, 2002,308-470.) — az újfajta kutatás jellegzetes terméke: egy olyan kérdéskörre vonatkozik, amelyet korábban a kvalitatív, megfigyeléseken, interjúkon, dokumentumokon alapuló 'chicagói' típusú kutatások vizsgáltak; a megoldás kérdőíves felvételek adataira támaszkodik; maga az elmélet — a kérdőíves vizsgálat ideológiájával szemben (hogy ti. a vizsgálatot meg kell előzze a hipotézis megfogalmazása, ezt követi az empirikus kutatás megtervezése) — más céllal készült adatfelvételek másodelemzésére támaszkodik.

[14] Lazarsfeld írásaiban ismételten megjelent a lyukkártya mint metafora a társadalmi jelenségek leírására. Például a tulajdonságtér, a társadalmi objektumok többdimenziós leírása kapcsán is ez jutott eszébe: „Gondoljanak például egy IBM kártyára, amelyen az embereket nemük, fajuk, képzettségük stb. szerint írják le." (SRL 260.) De ugyanígy fogalmazott 1955-ben a híres módszertani kézikönyvben: Introduction to Section II: Multivariate Analysis, in: Lazarsfeld, Paul F. — Rosenberg, Morris (eds): *The Language of Social Research. A Reader in the Methodology of Social Research,* Glencoe: The Free Press, 1955,111.

nikai bázisa. Az a kérdés, hogy ez vajon mennyiben befolyásolja a tudomány kognitív szerkezetét, megválaszolatlan — de Lazarsfeldék példája arra int, hogy ez távolról sem mellékes.

A 'miért' kérdése

Lazarsfeld maga nem számít elméletalkotónak, helye hagyományosan a módszertan (nagyon hiányosan megírt) történetében van. Végképp nem lehet azonban szűk látókörű empirikusnak tartani: jó filozófiai érzéke, éles analitikus elméje és kiterjedt történeti érdeklődése volt. Kutatásai hátterében egy markáns elméleti váz húzódott meg, ebből vezethetők le módszertani gondolatai.

Mint bécsi működése kapcsán is említettem, Lazarsfeld önmagát sokáig (a negyvenes évekig) nem szociológusnak, hanem pszichológusnak, a legjobb esetben szociálpszichológusnak tekintette. Feladatának az emberi viselkedés, az emberi döntések magyarázatát tartotta — s minthogy ez számára pszichológiai kérdésnek tűnt, ezért gondolta, hogy ő pszichológiát művel. Amerikai működése kezdetén a piackutatásban is nélkülözhetetlen általános (elméleti) feltevéseket kifejtve vázolta fel alapvető cselekvéskoncepcióját. A modell meglehetősen egyszerű: megkülönbözteti a cselekvőt motivációival és cselekvési mechanizmusaival (ez utóbbiak közé tartoznak az érzéki és motorikus képességek, intellektuális adottságok) és a cselekvő környezetét (például az adott jószágot, a megvásárlására irányuló és az egyéb befolyásokat). (SRL 55-57.) A piackutató és a szociológus feladata az, hogy az egyes tényezők viszonylagos súlyát megbecsülje: vajon mi a szerepe a cselekvésben (vásárlásban) az adott jószággal (egyfajta szappannal) szembeni attitűdnek (motiváció), illetve az adott márka ismeretének (mechanizmus). A kérdést bonyolultabbá teszi a történet: hogyan, milyen szituációban ismerte meg a kérdéses márkát a személy, hogyan alakultak attitűdjei, milyen sorrendben követték egymást azok a lépések, amelyek a vásárláshoz (vagy annak elmaradásához) vezettek? A 'miért' tehát nem egyszerű kérdés még a szappan esetében sem: Lazarsfeld az idézett cikkben 10 különböző 'miért'-kérdést sorolt fel azzal kezdve, hogy egyáltalán miért vásárolnak szappant az emberek, egészen addig, hogy miért épp az adott személy (és nem valaki más) vásárol szappant. (SRL 61.) Ismert, hogy milyen fontosnak tartotta Lazarsfeld egyrészt annak pontos tisztázását, hogy az adott kutatás pontosan melyik 'miért'-kérdésre keresi a választ, másrészt azt, hogy megtalálják azt a technikát, kérdésformát, amely az adott 'miért'-kérdésre valóban választ ad.

A 'miértre' való koncentrálás hátterében annak a belátása húzódott meg, hogy sem a manifeszt módon vallott normák (Parsons), sem a ráfordítás-nyereség-kalkulációk (Homans) nem magyarázzák meg önmagukban a viselkedést. Lazarsfeld számára a cselekvés értelmének, jelentésének feltárása a kutatás elsőrendűen fontos része volt, és ezt (a weberiánus hagyományban szubjektívnak nevezett) értelmet a kérdőíves kutatás technikájának segítségével általában megragadhatónak is tartotta. (A Lazarsfeldhez kapcsolódó szakirodalom ezt az eljárást interpretációnak nevezi.) Ezért érthető, hogy — mint fentebb bemutattam — a kvalitatív interjúkat módszertanilag bizonyos szempontból nélkülözhetetlennek tartotta. A statisztikailag megállapított összefüggéseket ugyanis mindaddig nem tartotta véglegesnek, amíg az összefüggés értelmét nem sikerült megmutatni (azaz amíg a 'miért' megválaszolatlan maradt). Így például fontosnak tartotta a deviáns, azaz az adott populációban domináns típustól eltérő esetek elemzését - például kvalitatív interjúkkal. Ezek az esetek ugyanis arra is fényt vethetnek, hogy mi a többségnél megfigyelhető összefüggés értelme.

A cselekvésmodellből és a 'miért' fontosságából következett Lazarsfeld gyanakvása a 'hamis tényezőkkel' *(spurious factors)* szemben. Említett korai cikkében ezt a később mindig újra tárgyalt (a közbejövő és előzmény típusú változók problémájának nevezett) kérdést a tejfogyasztás kapcsán világította meg. Azt találták ugyanis, hogy a legalább *college* végzettségűek közt többen vannak a tejivók, mint az alacsonyabb végzettségűek között. Csakhogy kiderült, hogy a tejfogyasztás a kor függvényében is változik: az idősebbek kevesebb tejet isznak. Minthogy pedig a vizsgálat időpontjában a fiatalok közt sokkal több volt a legalább *college* végzettségű, mint az idősek közt, a tejfogyasztás és az iskolai végzettség közti összefüggés hamisnak bizonyult. (SRL 63-64.)[15]

Lazarsfeld az empirikus társadalomkutatás 'nyelvének' a változók nyelvét, céljának a változók közti összefüggések megragadását tartotta. A kérdőív által lehetővé tett kutatási technika teljesítőképessége ebben a vonatkozásban összehasonlíthatatlanul nagyobb volt, mint a chicagói típusú, a vizsgálat tárgyát mint egészet megragadó leírás vagy a statisztikai adatokra támaszkodó elemzés. A teljesítőképesség biztosítéka az volt, hogy a fogalmak közti feltételezett összefüggéseket (a háttérben meghúzódó cselekvésmodell elemeit) pontosan fordítsák le a változók közti összefüggésekre. A tej problémája végső soron fordítási probléma: nem történt meg kielégítő módon a cselekvés (a tejivás) és a meghatározó egyéni tényezők, motívumok és mechanizmusok (kor, iskolai végzettség) közti lehetséges kapcsolatok számbavétele. A 'fordítás' nem más, mint azoknak a megfigyelhető jegyeknek a megtalálása, amelyek igazolható módon kapcsolatban állnak a cselekvés egyes elkülöníthető összetevőivel: ez az indikátorképzés Lazarsfeld írásaiban állandóan előkerülő problémája (SRL 236-254.), amely egyszerre kíván elméleti fogalomelemzést és gyakorlati találékonyságot.

Miután a cselekvés (a vásárlási döntés) számos tényező függvénye, automatikusan vetődik föl a kérdés, hogy a kérdőíves kutatás hozzá tud-e férni közvetlenül valamenynyi tényezőhöz, képes-e megtalálni a megfelelő indikátorokat. A válasz természetesen csak az lehetett, hogy nem. (Lazarsfeld minden problémát, az episztemológiaiakat is a kutatási gyakorlat felől vetett fel. Nemcsak az volt a kérdés, hogy mit lehet megkérdezni, hanem az is, hogy a megkérdezett feltételezhetően tud-e válaszolni a kérdésre.) A látens struktúrák elemzésének később, az ötvenes években megfogalmazódó koncepciója erre a problémára keresett megoldást.

A szappanvásárlás kapcsán felvázolt cselekvésmodellben fontos szerepet kapott a vásárláshoz vezető egyes lépések időbeli struktúrája: nem volt mindegy például, hogy a cselekvő mikor jutott bizonyos (a különböző márkák előnyeire és hátrányaira vonatkozó) információk birtokába, milyen információkkal rendelkezett, amikor belépett egy szituációba (az illatszerboltba), és kapcsolatba került másokkal (az eladókkal). Az idő jelentőségére vonatkozó belátásokból következett annak a vizsgálati technikának a privilegizálása, amely lehetővé tette ugyanazon személyek több egymást követő időpontban való megkérdezését: ez a paneltechnika, amelyet Lazarsfeld az 1940-es választásokat elemző *The People's Choice*-ban alkalmazott. Ismét olyan kutatási 'technikáról' van szó tehát, amely nemcsak gyakorlati megfontolásokból, hanem a cselekvés szerkezetére vonatkozó általánosabb elképzelésekből is táplálkozott.

A szociológiai módszertani irodalomban Lazarsfeld nevéhez szokás kötni a kontextuális elemzés eljárásainak kialakítását. Tanulságos az elemzés logikájának átgondolása. Lazarsfeld egy 1959-ben írt módszertant áttekintő esszéjében több példa között felidézte azt a sokféleképpen hasznosított megfigyelést Stoufferék kutatásából, hogy — pa-

[15] Lazarsfeld írásaiban számos hasonló gyanús összefüggést említett; közülük némelyik, például a gólyák száma és az újszülöttek száma vagy a káresetnél megjelent tűzoltóautók száma és a kár nagysága közötti összefüggés a szociológiai folklór részévé vált.

radox módon — azok a katonák voltak elégedettebbek az előmeneteli lehetőségekkel, akiknek fegyvernemében viszonylag alacsony volt az előléptetések aránya. Ebben az esetben az egyéni viselkedés egyik oka egy olyan változó volt, amely az intézmény egészére, a kontextusra vonatkozott. „Számomra úgy tűnik, hogy az ilyen empirikus felismerések egészen közel jutnak annak a megragadásához, amire a társadalomelmélet művelői gondolnak, amikor a teljes szituáció tekintetbevételét sürgetik, vagy a struktúrák fontosságát hangsúlyozzák az empirikus kutatások atomisztikus megközelítésével szemben." (SRL 249.)

Bármennyire emlegette is Lazarsfeld, hogy az empirikus kutatás is hozzá tud férni ama 'struktúrákhoz', bármennyire kifinomult analitikus képességei voltak, az általa is képviselt új típusú szociológia nem sok sikerre számíthatott volna az egyetemi tudományosságban megfelelő attribútumokkal rendelkező elméleti díszítmény nélkül. Ezt a funkciót eléggé valószínűtlen módon egy olyan elméleti konstrukció látta el, amelyet szerzője teljesen a régi típusú 'professzori szociológia' eljárásainak megfelelően alkotott meg.

Az elméleti legitimáció: Talcott Parsons

Az Egyesült Államok szociológiájának a harmincas években végbement megváltozása nem választható el a *Harvard* szociológiai tanszékének a felemelkedésétől. Ez a szociológiai tanszék meglehetősen későn, csak 1928-ban jött létre. Vezetésével 1930-ban — mint volt róla szó — az orosz emigráns Pitirim Sorokint bízták meg. Ő egyfajta XIX. századi szociálfilozófiát és nem az akkori értelemben vett empirikus vagy elméleti szociológiát művelte. A *Harvard* — sorozatos véletlenek és egyfajta sodródás eredményeképpen — az 1940-es évekre mégis az amerikai szociológia egyik legjelentősebb központja lett. Két 'véletlen' történésről, a *Business School*ban dolgozó Elton Mayo működéséről és az ausztráliai murnginok tanulmányozásáról Newburyport Massachusetts állambeli kisváros kutatására átváltott W. Lloyd Warnerről már volt szó.

A *Harvard* mint szociológiai központ felemelkedésében fontos szerepe volt Lawrence Joseph Hendersonnak (1878-1942). Henderson kutatóorvos volt. A vérkeringéssel és a vér élettani szerepével foglalkozott. Egy olyan pontra jutva, ahol az akkori eszközökkel megoldhatatlan problémák jelentek meg a kutatásában, témát váltott, és 1927-től a *Harvard Business School Fatigue Laboratory*jában vizsgálta a fáradtság hatását a teljesítményre. Közben Mayóval elmélkedett mindenféle kérdésről. Henderson fontos szerepet játszott az egyetemi politikában. Meghatározó szerepe volt abban a bizottságban, amely az új szociológiai tanszéket felügyelte, s amely megkötötte Sorokin kezét. Henderson a szociológia tekintetében egykönyvű ember volt: az akkor a szociológiában nagyjából ismeretlen Vilfredo Pareto meggyőződéses híve volt. Meg is hirdetett több éven át egy szociológiai előadást, amely Pareto elméletének használhatóságát volt hivatva demonstrálni. Lakásán a harmincas évek elején rendszeresen tartott privát szemináriumokat. Ezt a szemináriumot számos fiatal és beérkezett tudós látogatta: Joseph Schumpeter közgazdászprofesszor; Elton Mayo és kollégái, Fritz Roethlisberger és T. North Whitehead; egy fiatal asszisztens Sorokin tanszékéről, aki frissen érkezett vissza Heidelbergből, Max Webernek az Egyesült Államokban akkor még kevéssé ismert elmélete iránti lelkesedve, Talcott Parsons; Parsons egyik végzős hallgatója, Robert K. Merton; egy fiatal történész-szociológus, George C. Homans.[16]

[16] Erre és a későbbiekre lásd Homans, George Caspar: *Coming to My Sense: The Autobiography of a Sociologist,* New Brunswick: Transaction Books, 1985.

rendszerek belső egyensúlyi feltételeit központba állító elképzeléseit ismerhették meg, hanem Mayo közvetítésével Bronislaw Malinowski és Radcliffe-Brown antropológiai funkcionalizmusát is. Ehhez a harvardi körhöz számíthatók Parsons tanítványai is: az említett Merton mellett Robin Williams, Kingsley Davis, Wilbert Moore, John és Matilda Riley. Az egyetemi órák mellett Parsons az *Adams House*-ban hozzá közel álló tanítványainak egy vitakört, magánszemináriumot is szervezett. A harmincas évek harvardi szociológus körének névsora szinte azonos az ötvenes évek vezető szociológusainak névsorával.

■ Talcott Parsons 1902-ben született Colorado Springsben. Apja lelkész és tanár volt egy *college*-ban. 1920-tól előbb biológiát, majd gazdaságtant tanult a jónevű *Amherst College*-ban. 1924-25-ben Londonban, az LSE-n volt ösztöndíjjal, többek közt Bronislaw Malinowskit hallgatta. 1925 és 1927 között Heidelbergben közgazdaságtant tanult, az utolsó német tanulmányútra menő amerikai diákok egyikeként. Itt ismerkedett meg Max Weber és Werner Sombart munkásságával, a doktori értekezését is róluk írta. Az, hogy Parsons Heidelbergben Max Weberben találta meg a legjelentősebb szociológust, nem volt magától értetődő: a húszas években Németországban Max Webert nem tartották annyira jelentős szociológusnak, mint amilyennek Parsons látta.

Amerikába visszatérve előbb az *Amherst College*-ban volt tanár, majd 1927-ben a Harvardon lett tanársegéd *(instructor),* s a ranglétrán lassan előrejutva (csak 1944-ben lett teljes jogú professzor) ott is tanított 1973-as nyugalomba vonulásáig. Az ötvenes években Parsons már a legjelentősebb amerikai szociológusok közé számított, és világhírnévre tett szert. Az ő személyével kapcsolták össze — nem teljesen jogosan — a kialakuló modern szociológia pozitív vagy elvetendő vonásait.

Tudományos pályáján a harmincas-negyvenes években túlnyomó cselekvéselméleti érdeklődést az ötvenes évektől rendszerelméleti orientáció váltotta fel. Nevét többnyire a strukturalista-funkcionalista rendszerelméletet kifejtő munkáival kapcsolták össze (ezek tárgyalására itt nem kerül sor). Amikor 1979-ben Münchenben egy németországi előadókőrút közben meghalt, sokan már túlhaladottnak tartották.

• Fő műve (a jelen könyv szempontjából):
The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers (1937), New York: Free Press, 1949 (SSA)

Parsons közgazdászból lett szociológus. Korai pályáját ez egyértelműen meghatározta.[17] Szándéka az volt, hogy megtalálja azt a szociológiai elméleti modellt, amely versenyképes és egyenrangú lehet a közgazdászok neoklasszikus modelljeivel. (Ez magyarázza például, hogy első nagy műve egy olyan, a harmincas években már rég kanonizált neoklasszikus közgazdász, Alfred Marshall nézeteinek az elemzéséből indult ki, aki sem akkor, sem később nem számított szociológusnak.) Ugyanakkor meg kívánta őrizni a közgazdaságtanban akkor fokozatosan visszaszoruló institucionalista szemlélet elemeit. Ezt a törekvését erősítette az, hogy a Németországban megismert szociológusok, Max Weber és Werner Sombart közel álltak az amerikai institucionalizmus forrását jelentő történeti gazdaságtanhoz. Doktori dolgozatában is éppen a kapitalizmusnak az amerikai fővonalbeli közgazdaságtanban egyáltalán nem bevett, de Németországban annál fontosabb szerepet játszó fogalmával foglalkozott.

Parsons igazi elméleti szociológusként vezette be az amerikai szociológiába Paretót, Durkheimet és Webert. Munkáikban egy egységes és természetesen az ő modellje felé tartó elméleti fejlődésvonalat látott. Ebben az elméleti orientációban teljesen figyelmen

[17] Camic, Charles. Reputation and Predecessor Selection: Parsons and the Institutionalists, *American Sociological Review* 57 (1992), 421-445.

kívül hagyta az amerikai szociológiai hagyományt, de a kortárs európai szociológiát is. Könyve alcímében ugyan azt ígérte, hogy a jelenbeli *(recent)* európai szerzőkről szól, de a könyv megjelenése idején már mindegyik tárgyalt szerző rég halott volt.

Parsons (hosszú távon sikertelen) törekvése egy, a közgazdaságtannal versenyképes szociológia kialakítására elméletileg volt jelentős. Fontos szerepe volt az európai szociológia amerikai megismertetésében. Önmagában ebből azonban még nem érthető, miért éppen ő lett a modern amerikai szociológia elméleti reprezentánsa. Ez érthető lesz akkor, ha közelebbről megnézzük korai cselekvéselmélete néhány alapállítását.

Parsons szerint „egy 'cselekvés' logikailag a következőket foglalja magába: (1) implikál egy ágenst, egy 'cselekvőt'. (2) Definíciós okokból kell hogy legyen a cselekvésnek célja, a dolgok jövőbeli állapota, amely felé a cselekvés folyamata irányul. (3) Egy olyan 'szituációból' kell kiindulnia, amelynek a fejlődési irányai különböznek egy vagy több fontos szempontból a dolgok azon állapotától, amelyre a cselekvés irányul, azaz a céltól." (SSA 44.)[18] A szituáción belül megkülönböztette Parsons a cselekvés feltételeit és eszközeit. A megkülönböztetés kritériuma a cselekvő által gyakorolt ellenőrzés: amit képes ellenőrizni, az az eszközök közé tartozik, minden más a szituációhoz. A cselekvés ismertetett meghatározásából következik, hogy a cselekvő számára társai is csak eszközök vagy szituációs elemek lehetnek. Ez a cselekvésfogalom Weber cselekvésfogalmának az ismeretében fogalmazódott meg, de ahhoz képest erősen leegyszerűsítettnek és magától értetődőnek tűnik. A magától értetődőség látszat. Parsons nem számolt azzal, hogy célkövetőnek csak a cselekvések egy részét lehet tekinteni. Mint a maga helyén ezt jeleztem, Weber kifejezetten utalt arra, hogy a cselekvések nagy része rutinszerű, indulati stb.

A Parsons szempontjából lényeges állítás ezután következett. A definícióban felsorolt (formálisan három, valójában négy) elem összekapcsolódási módja a cselekvés egyik legfontosabb vonása. „A cselekvő ellenőrzési területén belül az alkalmazott eszközökről általában nem mondhatjuk sem azt, hogy azokat véletlenszerűen választják, sem azt, hogy kizárólag a cselekvés feltételeitől függnének, hanem egy bizonyos értelemben alá vannak vetve egy független, meghatározott szelektív tényező hatásának ..." Ez a szelektív tényező a cselekvés normatív orientációja, és „a normatív orientáció különböző lehetséges módjainak a megkülönböztetése a legfontosabb kérdések egyike, amellyel ez a tanulmány szembe fog nézni." (SSA 44-45.) Parsons az emberi cselekvés megkülönböztető elemét ebben a normatív vezéreltségben látta. Ez különbözteti meg szerinte a társadalmi cselekvés általa kidolgozott fogalmát az utilitarista elképzeléstől, amely a költség-haszon-elemzéssel dolgozik. (SSA 51 sk.) Minthogy az emberi cselekvés normavezérelt, nem értelmezhető a neoklasszikus közgazdaságtan modelljeivel: ezt kívánta Parsons hangsúlyozni. A társadalmi cselekvés azonban normavezéreltsége folytán különbözik a természeti értelemben determinált cselekvésektől is, hiszen a cselekvőnek céljainak megfelelően normáknak engedelmeskedve választania kell. Parsons ezért vetette el a cselekvés pozitivista-determinista értelmezéseit. (SSA 60 sk.)[19]

Parsons modellje szerint a szociológia „úgy foglalkozik a jelenségekkel, a dolgokkal és eseményekkel, ahogy azok annak *a cselekvőnek a nézőpontjából megjelennek,* akinek a

[18] A *The Structure of Social Action* II. fejezetének legfontosabb részletei Molnár Attila fordításában 1985-ben megjelentek egy könyvárusi forgalomba nem került kiadványban (Válogatás *Talcott Parsons cselekvéselméleti írásaiból,* Budapest: MM Marxizmus-Leninizmus Főosztálya, 1985,17-38.). — Az idézetek szövege, ahol lehetséges, ezt a kiadványt követi, de az angol eredeti oldalszámát adom meg; *ND.*

[19] Parsons modellje is 'determinista', különösen kései változataiban. A normatív komponensek, előírások, tapasztalási és értékelési modellek, értékek oly mértékben 'behálózzák' a cselekvőt, hogy cselekvése 'túldeterminált' lesz. Nem véletlen ezért, hogy a Parsonstól eredő modellt a 'túlszocializált' ember modelljének tekintették a kritikusok. Parsonsnak azonban igaza van abban, hogy ez a 'determinizmus' más, mint a természeti determinizmus vagy a racionális választás kényszere.

cselekvését analizáljuk és szemléljük." (SSA 46.) Ezt nevezte Parsons a séma 'szubjektív' jellegének. Könnyű felismerni itt annak a weberi gondolatnak a hatását, hogy a szociológiának a 'szándékolt' és nem a cselekvőtől független, a cselekvőhöz képest 'objektív' értelmet kell kutatnia. Ebben az értelemben mondta azt Parsons, hogy az elmélete 'voluntarista' de nem a szó eredeti értelmében, azaz a cselekvést nem a cselekvő determinálatlan, önkényes, ebben az értelemben 'szabad' akaratára vezette vissza. Nem vonzódott semmilyen formában az éppen a könyv megjelenése idején kialakuló egzisztencialista vagy szürrealista szemlélethez. 'Voluntarista' volt ez az elmélet, mert arra irányította a figyelmet, ahogy a normatív tényezők vezérlik a cselekvő tényleges választásait, 'akaratát'.

Parsons könyve nagy részében azt mutatta be, hogy alakul ki a 'jelenkori' európai szociológusok gondolkozásában ez a normatív modell. Ebben a mindmáig igen tanulságos és mély elemzésben egymásra épülő lépcsőfoknak látszanak Pareto, Durkheim és Weber elméletei (bár egyikük sem ismerte a másik munkásságát). Parsons nem empirikusan közvetlenül tesztelhető elméletet látott sémájában, de nem is egy weberi értelemben vett ideáltípust (amely mellé oda lehetne állítani egyenrangú típusokként az utilitárius, az indulati, a hedonisztikus stb. cselekvés sémáit). Saját sémájának metaempirikus érvényességet tulajdonított. A cselekvéssémáról ezt mondta: „Ez az a közös fogalmi keret, amelyben a cselekvésmező minden változása és folyamata megragadtatik." (SSA 733.)

Parsons könyve nem lett olyan értelemben a szociológiai kutatás kézikönyve, mint a Lazarsfeldé vagy társaié. Túl igényes és túl 'európai' volt ahhoz, hogy a 'mezei' szociológus számára használható legyen. Maga Parsons nem is volt különösebben sikeres a szociológiai intézményépítésben. Egy olyan ember, mint ő, persze nem igazán volt alkalmas empirikus kutatómunkára (egyetlen ismert empirikus kutatása az orvosi szakmára irányult, amelynek eredményeit 1951-ben megjelent *The Social System* című munkájában hasznosította). De az általa vezetett tanszék a *Harvardon* sem volt problémamentes. Parsons, miután elérte Sorokin leváltását, és maga lett a tanszékvezető, kezdeményezte, hogy az egyetem antropológiai, pszichológiai és szociológiai tanszékeinek összevonásával hozzák létre az interdiszciplináris *Department of Social Relations*-t, a szociológiára pedig nevezzék ki az elméleti érdeklődésű George Caspar Homanst (1910-1989) és az empirikus kutató Stouffert. Ez az interdiszciplinaritás nem volt tartós. Az antropológusok és pszichológusok, Henry Murray, Clyde Kluckhohn a saját érdeklődésüknek megfelelő kutatásokat folytatták ahelyett, hogy a Parsons által nekik kijelölt keretbe illeszkedtek volna. A szociológián belül Parsons és Stouffer nem tudott úgy együttműködni, mint Merton és Lazarsfeld. Homans Parsonsétól gyökeresen eltérő elméleti megközelítést kezdeményezett.

Parsons mégis a modern szociológia, az újfajta 'tudástermelési mód' emblematikus elméleti figurája lett. Erre mindenképpen alkalmas is volt. Mindenekelőtt igazi elméleti ember volt, olyan mértékben, ahogy az addig ismeretlen volt Amerikában. Ez roppant tekintélyt kölcsönzött a vele összekapcsolható törekvéseknek. Funkciója sok tekintetben 'díszítő' jellegű volt. Elméleti munkái megfelelő alkalmat nyújtottak tudós hivatkozások számára. Ebben a tekintetben még Parsons híresen nehéz stílusa is szerencsés volt. írásainak és a rá hivatkozóknak ez egyfajta szakrális jelleget kölcsönzött. Még azok az állításai is, amelyek egyszerű, köznapi józan ésszel belátható tételek voltak, a körmönfont megfogalmazás miatt mély elméleti felismeréseknek tűntek.

Cselekvésmodellje is, bármennyire absztrakt és olykor túlzottan leegyszerűsítő volt, nagyon jól illeszkedett az újfajta kutatási módhoz. Parsons modellje — ez az eddigiekből is kiderülhetett — a cselekvőből és nem az interakcióból indult ki. E tekintetben Parsons nagyon 'európai' volt. Cselekvésmodellje 'monologikus', azaz a modell, a séma meg-

konstruálásához a 'másik' nem szükséges. A cselekvő számára a másik a cselekvési mezőben megjelenő tárgy, ahogy Weber számára is. Az új kutatási modell a maga domináns technikájával, a kérdőívvel éppen ezt a monologikusan cselekvő egyént vette célba (és nem a szituációt, a valamilyen értelemben vett 'egészet', mint a chicagói stílusú kutatások.)[20] Másrészt a parsonsi cselekvésséma a cselekvésben éppen azokat a vonásokat emelte ki, amelyek a kérdőíves technikával jól kutathatók: a cselekvési szituációt, ahogy a cselekvő látja, a cselekvést vezérlő normákat, ahogy a cselekvő a maga számára verbalizálja azokat, illetve ahogy azok az attitűdkutatás technikáival hozzáférhetők. Parsons rendkívül absztrakt elmélete és Lazarsfeld igen gyakorlatias megfontolásai között a kutatási metaszinten egyfajta 'választó vonzódás' volt. Nem lehet arról beszélni, hogy Lazarsfeld értékelte volna a parsonsi stílusú munkákat azok irodalmi megjelenési formájában; arról sem volt szó, hogy Parsons akárcsak értette volna a kutatásnak a lazarsfeldi iskolában kialakult finom technikáit. A kettő azonban a szociológia mint kutatói vállalkozás, mint ismerettermelő rendszer szintjén jól illeszkedett. Ha akadt valaki, aki a parsonsi modellt aprópénzre tudta váltani, mint Robert King Merton (1910-2003), Sorokin és Parsons tanítványa, Lazarsfeld kollégája, akkor ebből olyan munkák születhettek, mint az idézettségi listákat sokáig vezető *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra.*

Egy másik lehetőség: Blumer és a szimbolikus interakcionizmus

Nagyjából egy időben azzal, hogy Parsons a chicagói hagyományt mellőzve megteremtette az újfajta szociológiát legitimáló elméleti hátteret, történtek kísérletek arra, hogy a szociológiának ezt a régi fajta működésmódját megőrizzék. Ezek közül a Herbert Blumer nevéhez köthető 'szimbolikus interakcionizmust' mutatom be.[21] Ennek a megközelítésnek — nem a Blumer által propagált formában, hanem a Schütz-féle fenomenológia hatásait és nyelvészeti megfontolásokat beépítve — a későbbiekben volt bizonyos jelentősége a szociológia alakulásában.

■ Herbert Blumer 1900-ban született St. Louis-ban. A *University of Missourin* szerzett diplomát, majd ott tanított. Doktorálni Chicagóba ment, ahol tanulmányai alatt hivatásos (amerikai) futballista volt. A doktori fokozat megszerzése után 27 évig Chicagóban működött. 1952-ben a *University of California-Berkeley* akkor megszervezett szociológia tanszékének a vezetője lett. Foglalkozott faji előítéletekkel, az iparosodás hatásaival. 1987-ben halt meg.

• Fő elemzett művei:

Symbolic Interactionism. Perspective and Method, Berkely: University of California Press, 1969 (SI)

A társadalom mint szimbolikus interakció (1962) (fordította: Pál Eszter), in: Felkai Gábor — Némedi Dénes — Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. században,* Budapest: Új Mandátum, 2000, 323-331. (TSI)

[20] Természetesen a chicagóiak is ismerték a cselekvőt, Parsons és a kérdőívező kutatók is a csoportot. A lényeges különbség abban van, hogy kit tekintenek kiindulópontnak. Parsons a másikhoz és a csoporthoz csak a cselekvő szubjektív, 'voluntarista' nézőpontjából tudott eljutni.

[21] Mead nézeteinek népszerűsítésében, és így Blumer fellépésének előkészítésében Ellsworth Faris (1874-1953) is játszott bizonyos szerepet. Texasban végzett felsőfokú tanulmányai után misszionárius lett, Belga-Kongóban működött, majd Texasban tanított filozófiát 1904 és 1911 között. 1911-ben feleségével és négy gyermekével Chicagóba ment, hogy ott szerezzen doktorátust filozófiából, Dewey-nál és Meadnél. Thomas eltávolítása után mint szociálpszichológust hívták meg a szociológia tanszékre, amelynek 1925-től vezetője is volt.

Blumer arra törekedett, hogy úgy maradjon meg a szociológia emlékezetében, mint aki Mead belátásait felhasználva alakított ki egy használható szociológiai kutatási modellt. Blumer (kortársaihoz képest igen szerény terjedelmű) munkásságának nagy része vita: igen kevés önálló kutatást végzett, 'elméleti' cikkei általában a konkurrens elméletek gyengeségeit taglalták. Sikerült is önmagát Mead örököseként megjelenítenie. Ennek az irányzatnak a megjelölésére ő vezette be és fogadtatta el a 'szimbolikus interakcionizmus' terminust.

Blumer nagy visszhangot kiváltott cikkekben fordult szembe a szociológiai kutatás új módjával. 1948-ban a közvéleménykutatás előfeltevéseit támadta. Nem túl mély megjegyzései azóta is a közvéleménykutatás kritikájának standard elemét képezik. Arra utalt, hogy a közvélemény formálódásában „az egyének nem rendelkeznek egyenlő befolyással, és a tagok számát tekintve egyforma nagy csoportok befolyása sem ugyanakkora." (Sí 200.) Márpedig ha így van, a társadalmat egymástól független egyének halmazának vevő mintavételi eljáráson alapuló kutatás nem adhat reális képet. (Sí 202.) A közvéleménykutatás úgymond nem veszi figyelembe a közvélemény alakulásának keretét és működésmódját. (Sí 204.) Blumer közvélemény-felfogásának a magva az volt, hogy „a közvélemény kialakulása és kifejeződése, amely a hatékony közvéleményt eredményezi, nem elszigetelt, egyenlő súllyal rendelkező egyénekből összetevődő népesség műve, hanem a strukturált társadalom funkciója, amely különböző fajta csoportok és egyének hálózatává különül el, amelyek különböző súllyal és befolyással bírnak, és különböző stratégiai pozíciókat foglalnak el."[22] (Sí 205.) 1956-ban az ASS elnökeként azzal sokkolta hallgatóságát, hogy frontális támadást intézett a 'változók' ellen. Nem egészen konzisztens módon egyrészt azt vetette a szociológia szemére, hogy a kutatások változói nem általános változók, azaz nem absztrakt fogalmakat képviselnek, másrészt azt, hogy a kutatás nem veszi figyelembe azt az interpretációs folyamatot, amely minden társadalmi helyzetben megfigyelhető, s amelynek a választott változók is alá vannak vetve. (Sí 129,134.)

Komolyan kétségbe vonható, hogy Blumer elméleti értelemben valóban Mead örökösének tekinthető-e. A harmincas években publikált tanulmányai[23] nem tettek említést Meadről, noha olyan kérdéseket tárgyaltak, amelyekben Mead gondolatainak lett volna relevanciájuk. Ezekben az írásokban inkább a szintén említetlenül maradt Park követőjének tűnt Blumer — Park mély terepismerete nélkül. Blumer a negyvenes-ötvenes években kezdett Meadre hivatkozni mint az ő szociológiafelfogását alátámasztó szerzőre.

Blumer a koncepcióját konzisztens módon a hatvanas években fejtette ki. Egyik rövid írásában a társadalmi interakció legfontosabb jellegzetességének azt tartotta, hogy „az emberek értelmezik és 'definiálják' egymás cselekvéseit ... 'Válaszukat' nem közvetlenül egymás cselekvéseire adják, hanem e válaszok mindig a másik cselekvésének tulajdonított jelentésen alapulnak." (TSI323.) Elméletileg az értelmezés *(interpretation)* hátterét a Mead-féle én-elmélet átfogalmazása jelentette. Blumer azt emelte ki, hogy Mead feltételezése szerint az ember önmaga cselekvésének tárgya lehet. Az egyén jelzéseket ad önmagának *(self-indication),* „saját maga számára kimutatja, milyen különböző dolgokat kell cselekvése során figyelembe venni." (TSI 325.) Az egyén viselkedése tehát „nem a környezeti nyomások, ingerek, indítékok, attűdök és gondolatok, vagy ehhez hasonlók következménye, hanem abból a módból ered, ahogyan ezeket a dolgokat értelmezi és ke-

[22] A stílus az ember. A 'különböző' *(different, differential)* szó kényszeres ismételgetése azt fedi el, hogy Blumer érdemben semmit sem mondott e különbözőségről.

[23] Science Without Concepts (1930) SI 153-170; Social Attitudes and Nonsymbolic Interaction, *Journal of Educational Sociology,* 9 (1936), 515-523.; Social Organization and Individual Disorganization, *American Journal of Sociology,* 42 (1937), 871-877.

zeli az általa felépített cselekvés során." (TSI 325.) Az én ilyen értelmezése ugyan nem azonos azzal, ahogy Mead felfogta *me* és *I* viszonyát, de nem is ellentétes azzal.

Blumer felfogása abban tér el a Meadétől, hogy míg Mead az interakcióból, a közös jelentések kialakulásából vezette le az én modelljét, addig Blumer éppen fordítva járt el: az önmagának jelzéseket adó énből vezette le az interakciót. A „világgal a saját magának adott jelzések révén" érintkező ember koncepciója magyarázza az interakciók legfontosabb sajátosságát, az értelmezést: „egy másik ember cselekvéseinek értelmezése azt jelenti, hogy az ember saját maga számára kimutatja, milyen értelme vagy jellege van a cselekvésnek." (TSI 324.)

A társadalom vagy társadalmi kontextus mint szimbolikus interakció egyéni értelmezésekből épül fel: „az egyéni cselekvés konstrukció, nem pedig egyszerű történés, hiszen a cselekvést az egyén építi fel a helyzet jellemzőinek megfigyelése és értelmezése révén; a csoportos vagy kollektív cselekvés egyéni cselekvések igazodásából áll, s ez úgy jön létre, hogy az egyének értelmezik vagy figyelembe veszik egymás cselekvéseit." (TSI 326.)

A cselekvéseknek és az interakciónak ez a felfogása megalapozta, hogy miért fontos a társadalomkutatásban a chicagói hagyományban oly jelentős szerepet játszó 'kvalitatív' módszerek megőrzése. A keveset kutató Blumer módszertani ajánlásaiban egyfajta naiv empirizmust képviselt, az empirikus valósághoz való közvetlen hozzáférést sürgette, a társadalomtudományi fogalmaktól azt várta, hogy közvetlen empirikus vonatkozással rendelkezzenek. (Sí 32-34.) Ahol a homályos általánosságokon túljutott, ott a Park-féle módszert, a vizsgált terület életében való minél mélyebb részvételt ajánlotta. A kutatónak közel kell kerülnie a kutatási tárgyterületén tevékenykedő emberekhez, számos szituációban kell velük találkoznia, fel kell ismernie problémáikat és azt, hogy miként oldják meg ezeket stb. (Sí 37.) Blumer egyetemi óráin is ezt sulykolta, s valóban hozzájárult ahhoz, hogy kisebbségi áramlatként ez a kutatási megközelítés fennmaradjon. Azok, akik ténylegesen kutattak is (mint Erving Goffman, Howard S. Becker és mások), túljutottak a Blumer-féle általánosságokon.

Szembetűnő, hogy a negyvenes években kialakult újfajta szociológia cselekvésképe és a Blumer-féle szimbolikus interakcionizmus cselekvésképe nem zárja ki egymást, hanem összeegyeztethető. Mindkettő a monologikus cselekvőből indul ki, az interakciót mindkettő abból magyarázza, ahogy a cselekvők várakozásaikat és cselekvésterveiket egymáshoz igazítják. A Parsons által kialakított modellben a cselekvők készen találnak bizonyos normatív elemeket, a Blumerében aktívan alakítják ezeket. Fontos különbség, de az egyik nem zárja ki a másikat.

Blumer befolyása nem volt Parsonséhoz mérhető. Ez elsősorban azzal magyarázható, hogy makacsul és rossz érvekkel védett egy régiesnek minősített kutatási módszert, tudástermelési módot. Az sem vált előnyére, hogy mellőzte mindazt, amivel a saját tudományos produkcióját és az általa képviselt irányzatét tiszteletre méltóvá tehette volna: se konkrét empirikus kutatási eredményekre, se tekintélyes szerzőkre nem hivatkozott (még szövegszerű Mead-hivatkozások sem találhatók műveiben). Irodalomjegyzék nélküli monomániás monológjait a mai folyóiratok aligha fogadnák el közlésre.

A Lazarsfeld-Parsons-féle szociológia már az ötvenes évektől sok ellenféllel találta magát szembe, és nemcsak a chicagói hagyomány őrzői részéről. A különféle konfliktuselméletek, a kritikai szociológiák, a Durkheimtől és Mausstól levezethető strukturalista megközelítések, a német kultúrszociológiát felújítani igyekvő törekvések és még sok más kisebb jelentőségű irányzat a hetvenes évekre áttekinthetetlenné tették a szociológiai elméleti mezőt. Ez azonban nem vezetett ahhoz, hogy a szociológiai tudás terme-

lésének azt a módját, amelynek az intézményesítése a *század* közepén az Egyesült Államokban végbement, valami más váltotta volna fel. A XX. század végén a szociológia elméletileg dezintegráltabb, mint valaha, ugyanakkor a tudás termelési módját tekintve kuhni értelemben is 'normális' tudomány képét mutatja. Léteznek kodifikált, tankönyvekben rögzített, standardizált módon alkalmazható kutatási eljárások. A legtöbb területen a kutatás egyre jobban hasonlít a normalitás jellegzetességének tartott 'rejtvényfejtő' eljáráshoz. A kutatási beszámolók jelentős része a természettudományos modellhez hasonlóan korábbi eredmények módosított feltételek közt elvégzett 'felülvizsgálatáról' számol be. Létezik, ha pénzügyi válságtól gyötörtén is, egy nagy, intézményes kutatási apparátus. Mindez persze a kutatás homlokzata, amely sokszor anarchikus barkácsolást takar — de fontos homlokzat.

Ez a könyv az Epilógusban már átlépett a modern szociológia területére. Arra azonban nem vállalkozott, hogy érdemben tárgyalja is azt. Csak az új 'tudományos termelési mód' körvonalait kívántam felvázolni azzal a céllal, hogy világosabban felismerhető legyen az, amiben a klasszikus szociológia 'termelési módja' a későbbitől különbözött.

Bibliográfia

Általános művek

Aron, Raymond: *Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu. Comte. Marx. Tocqueville. Durkheim. Pareto. Weber.(l967),* Paris: Gallimard, 1983

Becker, Howard — Barnes, Harry Elmer: *Social Thought from Lore To Science* (1938), 3 kötet, New York: Dover Publications, 1961

Bernsdorf, Wilhelm — Knospe, Horst (Hrsg.): *Internationales Soziologenlexikon, 2* kötet, Stuttgart: Enke, 1980-1984

Bottomore, Tom — Nisbet, Robert (eds): *A History of Sociological Analysis,* New York: Basic Books, 1978

Camic, Charles (ed.): *Reclaiming the Sociological Classics: The State ofthe Scholarship,* Oxford: Blackwell, 1997

Collins, Randall: *Four Sociological Traditions,* New York: Oxford University Press, 1994

Coser, Lewis A.: *Masters of Sociological Thought. Ideas in Historical and Social Context* (1971), San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1977

Desrosiéres, Alain: *La politique de grandes nombres. Histoire de la raison statistique.* Paris: Editions la Découverte, 1993

Easthope, Gary: *A History of Social Research Methods,* London: Longman, 1974

Felkai Gábor — Némedi Dénes — Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig,* Budapest: Új Mandátum, 2000

Felkai Gábor — Némedi Dénes — Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. században,* Budapest: Új Mandátum, 2000

Giddens, Anthony: *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber,* Cambridge: Cambridge University Press, 1971

Gislain, Jean-Jacques — Steiner, Philippe: *La sociologie économique 1890-1920. Emile Durkheim, Vilfredo Pareto, Joseph Schumpeter, François Simiand, Thorstein Veblen et Max Weber,* Paris: Presses Universitaires de France, 1995

Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns.* Band 1. *Handlungsrationalitát und gesellschaftliche Rationalisierung.* Band 2. *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* (1981), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997

Jonas, Friedrich: *Geschichte der Soziologie,* 4 kötet, Reinbek: Rowohlt, 1969

Käsler, Dirk (Hrsg.): *Klassiker der Soziologie. 2* kötet, München: C. H. Beck, 1999

Kulcsár Kálmán: *A szociológiai gondolkodás fejlődése,* Budapest: Akadémiai, 1966

Lepenies, Wolf (Hrsg.): *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identitat einer Disziplin,* 4 kötet, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981

Manicas, Peter T.: The Social Sciences Disciplines, in: Wagner, Peter — Wittrock, Björn — Whitley, Richard (eds.): *Discourses on Society. The Shaping of the Social Science Disciplines,* Dordrecht: Kluwer, 1991,45-71.

Martindale, Don: *The Nature and Types of Sociological Theory,* London: Routledge and Kegan Paul, 1961

Morrison, Ken: *Marx, Durkheim, Weber. Formations of Modern Social Thought,* London: Sage, 1995

Nisbet, Robert A.: *La tradition sociologique* (1966) (traduit par Azuelos, Martin), Paris: Presses Universitaires de France, 1984

Oberschall, Anthony (ed.): *The Establishment of Empirical Sociology. Studies in Continuity, Discontinuity, and Institutionalization,* New York: Harper & Row, 1972

Parsons, Talcott: *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers* (1937), New York: The Free Press, 1949 (SSA)

Ritzer, George: *Sociological Theory* (1983), New York: McGraw-Hill, 1992

Ritzer, George (ed.): *The Blackwell Companion to Major Classical Social Theorists,* Oxford: Blackwell, 2003

Szacki, Jerzy: *History of Sociological Thought,* Westport, Conn.: Greenwood Press, 1979

Szczepanski, Jan: *A szociológia története. A szociológia problematikájának és módszereinek fejlődése* (fordította: Forintos György, Tagányi Zoltán), Budapest: Kossuth, 1973

Therborn, Göran: *Science, Class, and Society. On the Formation of Sociology and Historical Materialism,* London: New Left Books, 1976

Wagner, Peter: *Sozialwissenschaften und Staat. Frankreich, Italien, Deutschland 1870-1980,* Frankfurt a. M.: Campus, 1990

Bevezetés

Abrams, Philip: *The Origins of British Sociology: 1834-1914.* Chicago: The University of Chicago Press, 1968
Charle, Christophe: *Les intellectuels en Europe au XIXe siécle,* Paris: Seuil, 1996
Felkai Gábor (szerk.) *A szociológia kialakulása. Tanulmányok,* Budapest: Új Mandátum, 1999
Heilbron, Johan: *The Rise of Social Theory.* Cambridge: Polity Press, 1995
Karady, Victor: De Napoleon a Duruy: les origines et la naissance de l'université contemporaine, in: Jacques Verger (sous la direction de): *Histoire des universités en France,* Toulouse: Privat, 1986, 261-322.
Leclerc, Gérard: *L'Observation de l'homme. Une histoire des enquetes sociales.* Paris: Seuil, 1979
Lecuyer, Bemard — Oberschall, Anthony: The Early History of Social Research, in: *International Encyclopedia of the Social Sciences,* The Macmillan Company & The Free Press, 1968, vol.15, 36-53.
McClelland, Charles E.: *State, Society and University in Germany 1700-1914,* Cambridge: Cambridge University Press, 1980
R. Várkonyi Ágnes: *A pozitivista történetszemlélet a magyar történetírásban I. A pozitivista történetszemlélet Európában és hazai értékelése 1830-1945,* Budapest: Akadémiai, 1973
Serres, Michel (Hrsg.): *Elemente einer Geschichte der Wissenschaften* (1989), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994
Westergaard, Harald: *Contributions to the History of Statistics.* London: P. S. King & Son, 1932

A klasszikus szociológia Franciaországban

Alexander, Jeffrey C: *Theoretical Logic in Sociology,* Vol. Two: *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim,* London: Routledge & Kegan Paul, 1982
Allen, N. J.: *Categories and Classifications. Maussian Reflections on the Social,* New York: Berghahn Books, 2000
Allen, N. J. — Pickering, W. S. F. — Watts Miller, W. (eds): *On Durkheim 's Elementary Forms of Religious Life,* London: Routledge, 1998
Assman, Jan: *A kulturális emlékezet. írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban* (fordította: Hidas Zoltán), Budapest: Atlantisz, 1999, 35-48.
Besnard, Philippe (sous la direction de): Les Durkheimiens, *Revue francaise de sociologie,* 20 (1979) (numero special), 3-327.
Besnard, Philippe (sous la direction de): Sociologies françaises au tournant du siécle. Les concurrents du groupe durkheimien, *Revue francaise de sociologie,* 22 (1981) (numero spécial), 311-380
Besnard, Philippe: *L 'Anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim,* Paris: Presses Universitaires de France, 1987
Besnard, Philippe — Boriandi, Massimo — Vogt, Paul (sous la direction de): *Divison du travail et lien social. La thése de Durkheim un siécle aprés,* Paris: Presses Universitaires de France, 1993
Boriandi, Massimo — Cherkaoui, Mohamed (sous la direction de): *Le Suicide un siécle aprés Durkheim,* Paris: Presses Universitaires de France, 2000
Borne, Dominique — Dubief, Henri: *La crise des années 30.1929-1938,* Paris: Seuil, 1989
Bouglé, Célestin: Les *idées égalitaires. Étude sociologique* (1899), Paris: Alcan, 1925 (IE)
Bouglé, Célestin: *Essais sur le régime des castes,* Paris: Alcan, 1908 (RC)
Bouvier, Jean et al.: *Histoire économique et sociale de la France.* Tome IV. *L 'ere industrielle et la société d 'aujourd 'hui,* Paris: Presses Universitaires de France, 1979
Charle, Christophe: *Histoire sociale de la France au XIX siécle,* Paris: Seuil, 1991
Charle, Christophe: *La republique des universitaires 1870-1940,* Paris: Seuil, 1994
Cladis, Mark S.: *A Communitarian Defense of Liberalism. Emile Durkheim and Contemporary Social Theory,* Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1992
Clark, Terry Nichols: *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973
Cuin, Charles-Henry (sous la direction de): *Durkheim d 'un siécle a l 'autre. Lectures actuelles des 'Régles de la methode sociologique,* Paris: Presses Universitaires de France, 1997
Davy, Georges: *L'homme, le fait social et le fait politique,* Paris: Mouton, 1973
Digeon, Claude: *La crise allemande de la pensée francaise (1870-1914),* Paris: Presses Universitaires de France, 1959
Durkheim, Émile: *A társadalmi munkamegosztásról* (1893) (fordította: Csákó Mihály), Budapest: Osiris, 2001 (TM)
Durkheim, Émile: A szociológia módszertani szabályai (1894) (fordította: Ádám Péter), in: Durkheim, Émile: *A társadalmi tények magyarázatához,* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1978, 21-160. (MS)
Durkheim, Émile: *Az öngyilkosság* (1897) (fordította: Józsa Péter), Budapest: Osiris, 2000 (Ö)
Durkheim, Émile: A vallási jelenségek meghatározásáról (1899) (fordította: Ádám Péter), in: Felkai Gábor - Némedi Dénes — Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig,* Budapest: Új Mandátum, 2000,314-351.

Durkheim, Émile: *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris: Presses Universitaires de France, 1985 (FE)
Durkheim, Émile: *A vallási élet elemi formái* (1912) (fordította: Vargyas Zoltán), Budapest: L/Harmattan, 2003 (VEF)
Durkheim, Émile: *L 'Éducation morale* (1925), Paris: Presses Universitaires de France, 1963
Durkheim, Émile: Le *socialisme. Sa définition* — Ses *débuts.* La *doctrine Saint-Simonienne,* Paris: Alcan, 1928
Durkheim, Émile: *L'évolution pedagogique en France* (1938), Paris: Presses Universitaires de France, 1990
Durkheim, Émile: *Legons de sociologie. Physique des moeurs et du droit* (1950), Paris: Presses Universitaires de France, 1969
Durkheim, Émile: *Pragmatisme et sociologie,* Paris: Vrin, 1955
Durkheim, Émile: *Journal sociologique,* Paris: Presses Universitaires de France, 1969
Durkheim, Émile: *La science sociale et l'action,* Paris: Presses Universitaires de France, 1970
Durkheim, Émile: *Textes. 1. Éements d'une théorie sociale, 2. Religion, morale, anomie,* 3. *Fonctions sociales et institutions,* Présentation de Victor Karady, Paris: Les Éditions de Minuit, 1975
Durkheim, Émile: *Nevelés és szociológia* (fordította: Farkas József, Kiss Árpád, Lakatos Mária), Budapest: Tankönyvkiadó, 1980
Durkheim, Émile: *Lettres a Marcel Mauss,* Paris: Presses Universitaires de France, 1998
Durkheim, Émile — Mauss, Marcel: Az osztályozás néhány elemi formája (1903) (fordította: Ádám Péter), in: Durkheim, Émile: *A társadalmi tények magyarázatához,* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1978, 253-334. (OEF)
Fabiani, Jean-Louis: *Les philosophes de la république,* Paris: Les Éditions de Minuit, 1988
Fournier, Marcel: *Marcel Mauss,* Paris: Fayard, 1994
Gane, Mike: *On Durkheim* s *Rules of Sociological Methods,* London: Routledge & Kegan Paul, 1988
Gülich, Christian: *Die Durkheim-Schule und der französische Solidarismus,* Wiesbaden: Deutscher Universitäts Verlag, 1991
Halbwachs, Maurice: *La classe ouvriere et les niveaux de vie,* Paris: Alcan, 1913 (CO)
Halbwachs, Maurice: A munkásosztály fogyasztó tendenciái (1913) (fordította: Lakatos Mária), in: Ferge Zsuzsa (szerk.): *A francia szociológia,* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1971, 57-123. (A *La classe ouvriére et les niveaux de vie* egy részlete) (MF)
Halbwachs, Maurice: *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), Paris: Albin Michel, 1994 (CSM)
Halbwachs, Maurice: *Les causes du suicide,* Paris: Alcan, 1930 (CS)
Halbwachs, Maurice: *Esquisse d'une psychologie des classes sociales* (1938), Paris: Armand Cuvillier 1964
Halbwachs, Maurice: *La mémoire collective* (1950), Paris: Presses Universitaires de France, 1968
Halbwachs, Maurice: A kollektív emlékezet és az idő (1950) (fordította: Kántor Gábor), in: Felkai Gábor - Némedi Dénes — Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig,* Budapest: Új Mandátum, 2000, 403-432. (A *La mémoire collective* egy részlete) (KEI)
Halbwachs, Maurice: *Classes sociales et morphologie,* Paris: Les Éditions de Minuit, 1972
Hall, Robert T.: *Emile Durkheim: Ethics and the Sociology of Morals,* New York: Greenwood Press, 1987
Hamilton, Peter (ed.): *Emile Durkheim: Critical assessments,* 8 kötet, London: Routledge, 1990,1995
Heilbron, Johan: Les métamorphoses du durkheimisme, 1920-1940, *Revue française de sociologie,* 26 (1985) (numero spécial), 203-237.
Hirst, Paul Q.: *Durkheim, Bemard and Epistemology,* London: Routledge & Kegan Paul, 1975
Hollier, Denis (sous la direction de): *Le Collège de Sociologie (1937-1939),* Paris: Gallimard, 1979
Inventaires. La Crise sociale et les idéologies nationales; Inventaires II. L'économique et le politique; Inventaires III. Classes moyennes, Paris: Alcan, 1936,1937,1939
Isambert, François Andre: *Le sens du sacré. Fete et religion populaire,* Paris: Les Éditions de Minuit, 1982
Jones, Robert Alun: *The Development of Durkheim 's Social Realism,* Cambridge: Cambridge University Press, 1999
Karady, Victor: Biographie de Maurice Halbwachs, in: Halbwachs, Maurice: *Classes sociales et morphologie,* Paris: Les Éditions de Minuit, 1972, 7-22..
Karady Victor: Durkheim, les sciences sociales et l'Université: bilan d'un semi-échec, *Revue francaise de sociologie,* 17 (1976), 267-311.
Karady, Victor: Les universités de la Troisiéme République, in: Verger, Jacques (sous la direction de): *Histoire des universites en France,* Toulouse: Privát, 1982,323-365.
Karady, Victor: Les professeurs de la république. Le marché scolaire, les réformes universitaires et les transformations de la fonction professorale a la fin du 19e siécle, *Actes de la recherche en sciences sociales,* 1983, no. 47/48, 90-112.
Karady, Victor: Durkheim et les débuts de l'ethnologie universitaire, *Actes de la recherche en sciences sociales,* 1988, no. 74, 23-32.
Karsenti, Bruno: *L'Homme totale. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss,* Paris: Presses Universitaires de France, 1997
LaCapra, Dominick: *Emile Durkheim. Sociologist and Philosopher,* Ithaca: Cornell University Press, 1972

Lacroix, Bemard: *Durkheim et le politique,* Paris-Montréal: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politique — Presses de l'Université de Montreal, 1981
Le Bon, Gustave: *A tömegek lélektana* (1895) (fordította: BallaAntal), Budapest: Hatágú Síp Alapítvány, 1993 (TL)
Lehmann, Jennifer M.: *Deconstructing Durkheim. A Post-post-structuralist critique,* London: Routledge, 1993
Lévi-Strauss, Claude: Bevezető Marcel Mauss életművéhez (1950) (fordította: Saly Noémi), in: Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia,* Budapest: Osiris, 2000,11-47.
Lévy-Bruhl, Lucien: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), Paris: Alcan, 1918 (FM)
Lockwood, David: *Solidarity and Schism. 'The Problem of Disordre' in Durkheimian and Marxist Sociology,* Oxford: Clarendon Press, 1992
Logue, William: *From Philosophy to Sociology. The Evolution of French Liberalism 1870-1914,* DeKalb, 111: Northern Illinois University Press, 1983
Lukes, Steven: *Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study,* London: Allen Lane — The Penguin Press, 1973
Marcel, Jean-Christophe: *Le durkheimisme dans l'entre-deux-guerres,* Paris: Presses Universitaires de France, 2001
Mauss, Marcel: Az imádság (1909) (fordította: Lakatos Mária), in: Ferge Zsuzsa (szerk.): *Francia szociológia,* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1971,132-160. (IM)
Mauss, Marcel: Lélektan és szociológia tényleges és gyakorlati kapcsolatai (1924) (fordította: Saly Noémi), in: Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia,* Budapest: Osiris, 2000,339-367. (LSZ)
Mauss, Marcel: Tanulmány az ajándékról. Az ajándékcsere formája és értelme az archaikus társadalmakban (1925) (fordította: Saly Noémi), in: Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia,* Budapest: Osiris, 2000, 193-338. (A)
Mauss, Marcel: Divisions et proportions des divisions de la sociologie (1927), in: Marcel Mauss: *Oeuvres.* 3. *Cohésion sociales et divisions de la sociologie,* Presentation de Victor Karady, Paris: Les Éditions de Minuit, 1968,178-245. (DS)
Mauss, Marcel: *Oeuvres. 1. Lesfonctions sociales du sacré. 2. Représentations collectives et diversitédes civilisations. 3. Cohésion sociales et divisions de la sociologie,* Présentation de Victor Karady, Paris: Les Éditions de Minuit, 1968
Mauss, Marcel — Beuchat, Henri: Tanulmány az eszkimó társadalmak évszakonkénti változásairól. Társadalommorfológiai tanulmány (1906) (fordította: Saly Noémi), in: Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia,* Budapest: Osiris, 2000,449-536. (ET)
Mauss, Marcel — Hubert, Henri: Essai sur la nature et fonction du sacrifice (1899), in: Marcel Mauss: *Oeuvres. 1. Lesfonctions sociales du sacré,* Présentation de Victor Karady, Paris: Les Éditions de Minuit, 1968, 193-307. (ES)
Mauss, Marcel — Hubert, Henri: A mágia általános elméletének vázlata (1904) (fordította: Vargyas Gábor), in: Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia,* Budapest: Osiris, 2000, 49-191. (MAE)
Mayeur, Jean-Marie: *Les débuts de la Ille République 1871-1898,* Paris: Seuil, 1973
Moscovici, Serge: *L'age desfoules,* Paris: Fayard, 1981
Muchielli, Laurent: *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France,* Paris: Éditions la Découverte, 1998
Muchielli, Laurent: *Mythes et histoire des sciences humaines,* Paris: Éditions la Découverte, 2004
Müller, Hans-Peter: *Wertkrise und Gesellschaftsreform. Emile Durkheims Schriften zurPolitik,* Stuttgart: Enke, 1983
Müller, Hans-Peter — Schmid, Michael: Arbeitsteilung, Solidarität und Moral. Eine werkgeschichtliche und systematische Einführung in die 'Arbeitsteilung' von Emile Durkheim, in: Emile Durkheim: *Über die soziale Arbeitsteilung,* Frankfurt a. M:: Suhrkamp, 1988,481-532.
Namer, Gérard: *Mémoire et société,* Paris: Méridiens Klincksieck, 1987
Needham, Rodney: Introduction to Durkheim, Émile — Marcel Mauss: *Primitive Classifkation,* London: Cohen and West, 1963, XVII-XVIII.
Némedi Dénes: *Durkheim. Tudás és társadalom,* Budapest: Áron, 1996
Nicolet, Claude: *L'idée républicaine en France (1789-1924). Essai dTtistoire critique,* Paris: Gallimard, 1982
Nisbet, Robert: *The Sociology of Emile Durkheim,* New York: Oxford University Press, 1974
Nye, Robert A.: *The Origins of Crowd Psychology. Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic,* London: Sage, 1975
Ostrogorski, Moisei: *La démocratie et les partis politiques* (1912), Paris: Fayard, 1993
Pataki Ferenc: *A tömegek évszázada: bevezetés a tömeglélektanba,* Budapest: Osiris, 1998.
Pickering, William F. S.: *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories,* London: Routledge & Kegan Paul, 1984
Pickering, William F. S. (ed.): *Durkheim and Représentations,* London: Routledge, 2000
Rebérioux, Madelaine: *La république radicale? 1898-1914,* Paris: Seuil, 1975
Ringer, Fritz: *Fields of Knoivledge. French Academic Culture in Comparative Perspective 1890-1920,* Cambridge: Cambridge University Press, 1992

Schmaus, Warren: *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge. Creating an Intellectual Niche,* Chicago: The University of Chicago Press, 1994
Simiand, François: *La méthode positive en science économique,* Paris: Alcan, 1912 (MP)
Simiand, François: *Le salaire. L 'évolution sociale et la monnaie. Essai de théorie expérimentale du salaire,* 3 kötet, Paris: Alcan, 1932 (SA)
Stedman Jones, Susan: *Durkheim Reconsidered,* Cambridge: Polity, 2001
Strenski, Ivari: *Durkheim and the Jews of France,* Chicago: The University of Chicago Press, 1997
Tarde, Gabriel: *Les lois de l'imitation* (1890), Paris-Genéve: Ressources, 1979 (LI)
Tarde, Gabriel: *La logiaue sociale* (1895), Paris: Alcan, 1904 (LS)
Tarde, Gabriel: *L'opinion et la joule* (1901), Paris: Presses Universitaires de France, 1989 (OF)
Vogt, Paul W.: Un durkheimien ambivalent: Célestin Bouglé, 1870-1940, *Revue française de sociologie,* 20 (1979), 123-139.
Wallwork, Ernest: *Durkheim. Morality and milieu,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972
Weisz, George: *The Emergence of Modern Universities in France, 1863-1914,* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983
Worms, René: *Organisme et société,* Paris: Giard et Briére, 1896 (OS)
Worms, René: *Philosophie des sciences sociales,* 3 kötet, Paris: Giard et Briére, 1903-1907

A klasszikus német szociológia

Albrow, Martin: *Max Weber's Construction of Social Theory,* London: Macmillan, 1990
Alexander, Jeffrey: *Theoretical Logic in Sociology.* Volume Three. *The Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max Weber,* London: Routledge & Kegan Paul, 1983
Bachmann, Siegfried (Hrsg.): *Theodor Geiger. Soziologe in einer Zeit „zwischen Pathos und Nüchternheit". Beiträge zu Leben und Werk,* Berlin: Duncker & Humblot, 1995
Backhaus, Jürgen (ed.): *Werner Sombari (1863-1941) — Social Scientist,* 3 kötet, Marburg: Metropolis-Verlag, 1996
Bellebaum, Alfred: *Das soziologische System von Ferdinand Tönnies unter besonderer Berücksichtigung seiner soziographischen Untersuchungen,* Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1966
Bendix, Reinhard: *Max Weber. An Intellectual Portrait* (1960), Berkeley: University of California Press, 1977
Bendix, Reinhard — Roth, Guenther: *Scholarship and Partisanship. Essays in Max Weber,* Berkeley: University of California Press, 1971
Bertalan László (szerk.): Az ideáltípusról I—II., *Szociológia, 7* (1978), 2. sz. 275-287., 3. sz. 455-469.
Borkenau, Franz: *Der Übergang vomfeudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode* (Schriften des Instituts für Sozialforschung, 4. Band), Paris: Alcan, 1934 (ÜFBW)
Breuer, Stefan: *Max Webers Herrschaftssoziologie,* Frankfurt a. M.: Campus, 1991
Burger, Thomas: *Max Weber's Theory of Concept Formation. History, Laws, and Ideal Types* (1976), Durham: Durham University Press, 1987
Cahnman, Werner J. (ed.): *Ferdinand Tönnies. A New Evaluation,* Leiden: E. J. Brill, 1973
Collins, Randall: *Weberian Sociological Theory,* Cambridge: Cambridge University Press, 1986
Dilthey, Wilhelm: Bevezetés a szellemtudományokba. Kísérlet a társadalom és a történelem tanulmányozásának alapvetésére (1883) (fordította: Erdélyi Ágnes), in: Dilthey, Wilhelm: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban,* Budapest: Gondolat, 1974, 57-247.
Dubiel, Helmut: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zurfrühen Kritischen Theorie,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978
Eliaeson, Sven: *Max Weber 's Methodologies. Interpretation and Critique,* Cambridge: Polity, 2002
Elias, Norbert: *A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások* (1937-1939) (fordította: Berényi Gábor), Budapest: Gondolat, 1987 (CF)
Elias, Norbert: *Die höfische Gesellschaft* (1969), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983 (HG)
Erdélyi Ágnes: *A társadalmi világ ideáltipikus felépítése,* Budapest: Typotex, 2003
Felkai Gábor: Bevezetés. Kordiagnózis, tudásszociológia, tudományos politika, in: *Mannheim Károly* (Vál.: Felkai Gábor), Budapest: Új Mandátum, 1999, 7-85.
Felkai Gábor: Távolságtartás és együttérzés. Simmel modernitás-elméletéről, in: Pál Eszter (szerk.): *Útközben. Tanulmányok a társadalomtudományok köréből Somlai Péter 60. születésnapjára,* Budapest: Új Mandátum, 2001, 123-157.
Fleck, Ludwik: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einfiihrung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv* (1935), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980 (EEWT)
Freyer, Hans: *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie* (1923), Leipzig: Teubner, 1934 (TOG)

Freyer, Hans: *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie,* Leipzig: Teubner, 1930 (SW)
Frisby, David: *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel* s *Social Theory,* London: Heinemann, 1981
Frisby, David: *The Alienated Mind. The Sociology of Knowledge in Germany 1918-1933* (1983), London: Routledge, 1992
Frisby, Dávid: *Georg Simmel,* London and New York: Tavistock Publications, 1984
Frisby, David: *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjámin,* Cambridge: Polity, 1985
Frisby, Dávid: *Simmel and Since. Essays on Georg Simmel's Social Theory,* London: Routledge, 1992
Gassen, Kürt — Landmann, Michael (Hrsg.): *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie,* Berlin: Duncker & Humblot, 1958
Geiger, Theodor: *Die soziale Schichtung des deutschen Volkes. Soziographischer Versuch auf statistischer Grundlage,* Stuttgart: Enke, 1932
Gellériné Lázár Márta — Karádi Éva — Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Mannheim-tanulmányok. Írások Mannheim Károlytól és Mannheim Károlyról,* Budapest: Napvilág, 2003
Gorman, Robert A.: *The Dual Vision. Alfred Schutz and the Myth of Phenomenological Social Science,* London: Routledge & Kegan Paul, 1977
Groethuysen, Bernhard: *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich* (1927-1930), 2 kötet, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1973, (EBW)
Hamilton, Peter (ed.): *Max Weber: Critical Assessments 1,* 4 kötet, London: Routledge, 1991
Hamilton, Peer (ed.): *Max Weber: Critical Assessments 2,* 4 kötet, London: Routledge, 1991
Hennis, Wilhelm: *Max Webers Fragestellung,* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987
Hernádi Miklós (szerk.): *A fenomenológia a társadalomtudományban,* Budapest: Gondolat, 1984
Hetscher, Joachim: *Robert Michels. Die Herausbildung der modernen politischen Soziologie im Kontext von Herausforderung und Defizit der Arbeiterbewegung,* Bonn: Pahl-Rugenstein, 1993
Hoeges, Dirk: *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim. Intellektuelle und „freischwebende Intelligenz" in der Weimarer Republik,* Frankfurt a. M.: Fischer, 1994
Honneth, Axel: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986
Horkheimer, Max: A társadalomfilozófia jelenlegi helyzete és a társadalomkutatási intézet hatáskörébe tartozó feladatok (1931) (fordította: Csörgő Barbara), in: Felkai Gábor — Némedi Dénes — Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. században,* Budapest: Új Mandátum, 2000, 488-497. (TJH)
Horkheimer, Max (Hrsg.): *Studien über Autoritat und Familie,* Paris: Alcan, 1936 (SAF)
Horkheimer, Max: Hagyományos és kritikai elmélet (1937) (fordította: Gelléri András), in: Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitivizmus-vita a nyugatnémet szociológiában,* Budapest: Gondolat, 1976, 43-116. (HKT)
Horkheimer, Max — Adorno, Theodor W.: *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek* (1944) (fordította: Bayer József — Geréby György — Glavina Zsuzsa — Vörös T. Károly), Budapest: Gondolat — Atlantisz, 1990
Iggers, Georg G.: *A német historizmus. A német történetfelfogás Herdertől napjainkig* (1976) (fordította: Telegdy Bernát és Gunst Péter), Budapest: Gondolat, 1988
Jacoby, E. Georg: *Die moderneGesellschaft im sozialwissenschaftlichen Denken von Ferdinand Tönnies,* Stuttgart: Enke, 1971
Jay, Martin: *The Dialectical Imagination,* Boston: Little, Brown, 1973
Kaern, Michael — Philips, Bemard S. — Cohen, Robert S. (eds.) *Georg Simmel and Contemporary Sociology,* Dordrecht: Kluwer Publishers, 1990
Kalberg, Stephen: *Max Weber* s *Comparative-Historical Sociology,* Cambridge: Polity,1994
Karácsony András: *Bevezetés a tudásszociológiába,* Budapest: Osiris, 1995
Karádi Éva: Max Weber és Lukács György, *Valóság,* 29 (1986), 12. sz., 95-102.
Kásler, Dirk: *Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus. Eine zvissenschaftssoziologische Untersuchung,* Opladen: Westdeutscher Verlag, 1984
Käsler, Dirk: *Max Weber. Eine Einführung in Lében, Werk und Wirkung,* Frankfurt — New York: Campus, 1995
Kettler, Dávid — Meja, Volker — Stehr, Nico: *Karl Mannheim,* Chichester — London: Ellis Horwood — Tavistock, 1984
Kettler, Dávid — Meja, Volker: *Karl Mannheim and the Crisis of Liberalism. The Secret of These New Times,* New Brunswick: Transaction Publishers, 1995
Körte, Hermann: *Über Norbert Elias. Das Werden eines Menschenwissenschaftlers,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988
Kruse, Volker: Von der historischen Nationalökonomie zur historischen Soziologie. Ein Paradigmenwechsel in den deutschen Sozialwissenschaften um 1900, *Zeitschrift für Soziologie* 19 (1990), 149-165.
Lenger, Friedrich: *Werner Sombart 1863-1941. Eine Biographie,* München: C. H. Beck, 1994
Lenk, Kurt: *Marx in der Wissenssoziologie. Studien zur Rezeption der Marxschen Ideologiekritik,* Neuwied: Luchterhand, 1972

Lepenies, Wolf: *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft* (1985), Reinbek: Rowohlt, 1988

Lepsius, M. Rainer (Hrsg.) *Soziologie in Deutschland und Őster reich 1918-1945. Matériáién zur Entwicklung, Emigration und Wirkungsgeschichte,* Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981 (KZFSS-Sonderheft 23)

Lichtblau, Klaus: *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996

Loader, Colin: *The intellectuel development of Karl Mannheim. Culture, politics, and planning,* Cambridge: Cambridge University Press, 1985

Longhurst, Brian: *Karl Mannheim and the Contemporary Sociology of Knowledge,* London: Macmillan Press, 1989

Lukács György: Osztálytudat (fordította: Berényi Gábor); Az eldologiasodás és a proletariátus tudata (fordította: Tandori Dezső) (1923), in: Lukács György: *Történelem és osztálytudat,* Budapest: Magvető, 1971, 270-509. (TO)

Lukács György: *Az* ész *trónfosztása. Az irracionalista filozófia kritikája* (1953), Budapest: Akadémiai, 1965

Manheim, Ernst: *Aufklärung und öffentliche Meinung. Studien zur Soziologie der Offentlichkeit im 18. Jahrhundert* (1933), Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1979 (AÖM)

Mannheim Károly: Egy tudásszociológia problémája (1925) (fordította: Karádi Éva), in: Gellériné Lázár Márta — Karádi Éva — Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Mannheim-tanulmányok. írások Mannheim Károlytól és Mannheim Károlyról,* Budapest: Napvilág, 2003, 22-89. (TP)

Mannheim Károly: *A konzervativizmus. Tanulmány a tudás szociológiájáról* (1927-1984) (fordította: Kiss Endre), Budapest: Cserépfalvi, 1994 (K)

Mannheim Károly: *Ideológia és utópia* (1929) (fordította: Mezei I. György), Budapest: Atlantisz, 1996 (IU)

Mannheim, Karl: *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus,* Leiden: A.W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij, 1935 (MG) (részletek magyarul: MK 117-156., fordította: Bán Zoltán András)

Mannheim, Karl: *Diagnosis of Our Time. Wartime Essays of a Sociologist,* London: Kegan Paul, 1943 (részletek magyarul: MK 157-216., fordította: Bán Zoltán András)

Mannheim, Karl: *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk,* Neuwied: Luchterhand, 1964 (W)

Mannheim Károly: *A gondolkodás struktúrái. Kultúraszociológiai tanulmányok* (1980) (fordította: Lissauer Zoltán és Adamik Lajos), Budapest: Atlantisz, 1995 (GST)

Mannheim Károly levelezése 1911-1946 (vál.: Gábor Éva), Budapest: Argumentum Kiadó — MTA Lukács Archívum, 1996

Mannheim Károly (vál.: Felkai Gábor), Budapest: Új Mandátum, 1999 (MK)

Mannheim Károly: *Tudásszociológiai tanulmányok* (fordította: Bendl Júlia, Bognár Virág, Hofstaedter Herbert, Karádi Éva, Kisbali László), Budapest: Osiris, 2000 (TUT)

Meja, Volker — Stehr, Nico (Hrsg.): *Der Streit um die Wissensoziologie, 2* kötet, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982

Mennell, Stephen: *Norbert Elias. An Introduction,* Oxford: Blackwell, 1992

Meyer, Thomas: *Die Soziologie Theodor Geigers. Emanzipation von der Ideologie,* Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2001

Michels, Robert: *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens* (1911-1925), Stuttgart: Alfred Kröner, 1989 (SP)

Michels, Robert: *Masse, Führer, Intellektuelle. Politisch-soziologische Aufsatze 1906-1933,* Frankfurt: Campus, 1987

Mitzman, Arthur: *The Irón Cage: An Historical Interpretation ofMax Weber,* New York: Knopf, 1970

Mitzman, Arthur: *Sociology and Estrangement. Three Sociologists of Imperial Germany,* New York: Alfred A. Knopf, 1973

Mommsen, Wolfgang: *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920* (1959), J. C. B. Mohr: Tübingen, 1972

Mommsen, Wolfgang: *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974

Mommsen, Wolfgang J. — Osterhammel, Jürgen (eds): *Max Weber and his Contemporaries,* London: Allen & Unwin, 1987

Nau, Heino Heinrich: *Eine „Wissenschaft vom Menschen". Max Weber und die Begründung der Sozialökonomik in der deutschsprachigen Ökonomie 1871 bis 1914,* Berlin: Duncker & Humblot, 1997

Oakes, Guy: *Weber and Rickert. Concept Tormaiion in the Cultural Sciences,* Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1988

Oberschall, Anthony Richard: *Empirical Social Research in Germany 1848-1914.* Paris: Mouton, 1965

Papp Zsolt: *A válság filozófiájától a „konszenzus" szociológiájáig. Útvesztők és útelágazások a huszadik századi német polgári filozófia és szociológia történetében,* Budapest: Kossuth, 1980

Rammstedt, Otthein (Hrsg.): *Simmel und diefrühen Soziologen. Náhe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988

Remmers, Hartmut: *Hans Freyer: Heros und Industriegesellschaft. Studien zur Sozialphilosophie,* Opladen: Leske + Budrich, 1994

Remmling, Gunter W.: *The Sociology ofKarl Mannheim,* Atlantic Highlands: Humanities Press, 1975

Ringer, Fritz: *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933* (1969), München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1987

Ringer, Fritz: *Max Weber* s *Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997

Samuelsson, Kurt: *Économie et religion. Une critiaue de Max Weber* (1957), Paris: Mouton, 1971

Scaff, Lawrence A.: *Fleeing the Irón Cage. Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber,* Berkeley: University of California Press, 1989

Scheler, Max: Wesen und Formen der Sympathie (1922), in: Scheler, Max: *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart,* Bern: Francke, 1973, 7-258.

Scheler, Max: Probleme einer Soziologie des Wissens (1925), in: Scheler, Max: *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* Bern: Francke, 1960,15-190. (PSW)

Schelting, Alexander von: *Max Webers Wissenschaftslehre. Das logische Problem der historischen Kulturerkenntnis. Die Grenzen der Soziologie des Wissens,* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1934

Schluchter, Wolfgang: *Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents* (1979), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998

Schluchter, Wolfgang: *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980

Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): *Max Webers Studie über das antiké Judentum. Interpretation und Kritik,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981

Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983

Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984

Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): *Max Webers Sicht des des antiken Christentums. Interpretation und Kritik,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985

Schluchter, Wolfgang: *Religion und Lebensführung.* Band 1: *Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie,* Band 2: *Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991

Schnádelbach, Herbert: *Philosophie in Deutschland 1831-1933,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983

Schütz, Alfred: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (1932), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974 (SASW)

Schütz, Alfred: *Collected Papers I. The Problem ofSocial Reality,* The Hague: Martinus Nijhoff, 1962 (PSR)

Schütz, Alfred: *Collected Papers II. Studies in Social Theory,* The Hague: Martinus Nijhoff, 1964

Schütz, Alfred: *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy,* The Hague: Martinus Nijhoff, 1966

Schütz, Alfred: *Reflections on the Problem ofRelevance,* New Haven: Yale University Press, 1970

Simmel, Georg: Über sociale Differenzierung (1890), in: Simmel, Georg: *Aufsatze 1887 bis 1890. Über sociale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892),* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989, 109-295. (SD)

Simmel, Georg: Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie (1892), in: Simmel, Georg: *Aufsatze 1887 bis 1890. Über sociale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892),* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989, 297-421. (PG92)

Simmel, Georg: *A pénz filozófiája* (1900) (fordította: Berényi Gábor), Budapest: Osiris, 2004 (PF)

Simmel, Georg: A nagyváros és a szellemi élet (1903) (fordította: Berényi Gábor), in: Simmel, Georg: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok,* Budapest: Gondolat, 1973, 543-560. (NSÉ)

Simmel, Georg: Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie (Zweite Fassung 1905/1907), in: Simmel, Georg: *Kant. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (Zweite Fassung 1905/1907),* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997, 227-419. (PG5_7)

Simmel, Georg: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908), Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1992 (SOZ)

Simmel, Georg: Szociológia (1908) [részletek] (fordította: Berényi Gábor), in: Simmel, Georg: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok,* Budapest: Gondolat, 1973,179-449. (SZOC)

Sombart, Werner: *A szocializmus és a szociális mozgalom* (1896) (fordította Vezsenyi Béla), Budapest: Grill Károly, 1908 (SSM)

Sombart, Werner: *Der moderné Kapitalismus, 2* kötet, Leipzig: Duncker & Humblot, 1902 (MOK1)

Sombart, Werner: *Der moderné Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropaischen Wirtschaftslebens von seinen Anfángen bis zur Gegenwart.* (1916) 1.1-2., II. 1-2., III. 1-2. kötet, Berlin: Duncker & Humblot, 1969 (MOK2)

Sombart, Werner: *Die Juden und das Wirtschaftsleben,* Leipzig: Duncker & Humblot, 1911

Sombart, Werner: *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen* (1913), München: Duncker & Humblot, 1920 (B)

Somlai Péter: Georg Simmel és a formális szociológia, in: Simmel, Georg: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok,* Budapest: Gondolat, 1973, 7-31.

Somlai Péter: *Hivatalnoki szervezet és intenzív iparosítás. Max Weber bürokráciaelmélete, a gazdaság és politika viszonya a századforduló Németországában,* Budapest: Akadémiai, 1977

Somlai Péter: Gondolatok egy közösség-elmélet viszontagságos történetéről, in: Tönnies, Ferdinand: *Közösség és társadalom,* Budapest: Gondolat, 1983,335-352.

Stammer, Ottó (Hrsg.): *Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des 15. Deutschen Soziologentages,* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1965

Staude, John Raphael: *Max Scheler 1874-1928. An Intellectual Portrait,* New York: The Free Press, 1967
Stölting, Erhard: *Akademische Soziologie in der Weimarer Republik,* Berlin: Duncker & Humblot, 1986
Swedberg, Richard: *Max Weber and the Idea ofEconomic Sociology,* Princeton: Princeton University Press, 1998
Thomason, Burke C: *Making Sense of Reification. Alfred Schutz and Constructionist Theory,* London: Macmillan, 1982
Tönnies, Ferdinand: *Közösség és társadalom* (1887) (fordította: Berényi Gábor és Tatár György), Budapest: Gondolat, 1983 (KT)
Tönnies, Ferdinand: *Kritik der Öffentlichen Meinung* (1922), Aalen: Scientia, 1981 (KÖM)
Tönnies, Ferdinand: *Einführung in die Soziologie* (1931), Stuttgart: Enke, 1981 (EiS)
Tönnies, Ferdinand — Paulsen, Friedrich: *Briefwechsel 1876-1908,* Kiel: Ferdinand Hirt, 1961
Turner, Stephen P — Factor, Regis A.: *Max Weber and the Dispute over Reason and Value: A Study in Philosophy, Ethics, and Politics,* London: Routledge & Kegan Paul, 1984
Üner, Elfriede: *Soziologie als „geistige Bewegung". Hans Freyers System der Soziologie und die „Leipziger Schule",* Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft, 1992
Vandenberghe, Frédéric: *Une historie critiaue de le sociologie allemande. Aliénation et reification.* Tome I: *Marx, Simmel, Weber, Lukács.* Tome II: *Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas,* Paris: Éditions La Découverte, 1998
Vierkandt, Alfred: *Gesellschaftslehre,* Stuttgart: Enke, 1928 (GL)
Vierkandt, Alfred (Hrsg.): *Handwörterbuch der Soziologie,* Stuttgart, Enke, 1931
Wagner, Gerhard — Zipprian, Heinz (Hrsg.): *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994
Weber, Alfred: *Ideen zur Staats- und Kultursoziologie,* Karlsruhe: G. Braun, 1927 (SK)
Weber, Alfred: *Kulturgeschichte als Kultursoziologie,* München: R. Piper & Co, 1950
Weber, Alfred: *Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie,* München: R. Piper & Co., 1951 (GK)
Weber, Marianne: *Max Weber. Ein Lebensbild,* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1926
Weber, Max: *Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie* (1920), 3 kötet, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1986 (WW)
Weber, Max: *Gesammelte Politische Schriften* (1921), Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988 (GPS)
Weber, Max: *Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre* (1922), Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988 (WL)
Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* (1922), Tübingen: J. C. B. Mohr, 1980 (WG)
Weber, Max: *Gesammelte Aufsatze zur Soziologie und Sozialpolitik* (1924), Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988
Weber, Max: *Gesammelte Aufsatze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (1924), Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988
Weber, Max: *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken* (Hrsg. Johannes Winckelmann), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1978
Weber, Max: *Briefe 1906-1908,* Max Weber Gesamtausgabe Band II/5, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990
Weber, Max: *Briefe 1909-1910,* Max Weber Gesamtausgabe Band II/6, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1994
Weber, Max: A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása" (1904) (fordította: Wessely Anna), in: Weber, Max: *Tanulmányok,* Budapest: Osiris, 1998, 7-69. (OBJ)
Weber, Max: A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme (1904-1905) (fordította: Józsa Péter és Somlai Péter), in: Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások,* Budapest: Gondolat, 1982, 27-290. (PE)
Weber, Max: A világvallások gazdasági etikája [részletek], (fordította Gelléri András és Tatár György), in: Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások,* Budapest: Gondolat, 1982, 291-535. (VGE)
Weber, Max: A megértő szociológia néhány kategóriájáról (1913) (fordította: Erdélyi Ágnes), in: Erdélyi Ágnes: *A társadalmi világ ideáltipikus felépítése,* Budapest: Typotex, 2003,109-184.
Weber, Max: A szociológiai és közgazdasági tudományok „értékmentességének" értelme (1918) (fordította: Erdélyi Ágnes), in: Weber, Max: *Tanulmányok,* Budapest: Osiris, 1998, 70-126. (ERT)
Weber, Max: A tudomány mint hivatás (1919) (fordította: Wessely Anna), in: Weber, Max: *Tanulmányok,* Budapest: Osiris, 1998,127-155. (TH)
Weber, Max: A politika mint hivatás (1919) (fordította: Wessely Anna), in: Weber, Max: *Tanulmányok,* Budapest: Osiris, 1998,156-209. (PH)
Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai.* 1. *Szociológiai kategóriatan* (1922) (fordította: Erdélyi Ágnes), Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1987 (GT1)
Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai.* 2/1. *A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái (A társadalmi szervezetek: közösségek, társulások, vallások)* (1922) (fordította: Erdélyi Ágnes), Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1992 (GT2/1)
Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai.* 2/2. *A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái (Jogszociológia)* (1922) (fordította: Erdélyi Ágnes), Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1995 (GT2/2)
Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai.* 2/3. *A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái (Az uralom szociológiája I.)* (1922) (fordította: Erdélyi Ágnes), Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1996 (GT2/3)

Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai.* 2/4. *A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái (Az uralom szociológiája II.)* (1922) (fordította: Erdélyi Ágnes), Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1999 (GT2/4)
Weber, Max: *Gazdaságtörténet. Válogatott tanulmányok* (fordította: Erdélyi Ágnes), Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1979
Wehler, Hans-Ulrich: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte.* Dritter Band: *Von der „Deutschen Doppelrevolution" bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849-1914,* München: Verlag C. H. Beck, 1995
Wehler, Hans-Ulrich: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte.* Vierter Band: *Vom Beginn des Ersten Weltkrieges bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914-1949,* München: Verlag C. H. Beck, 2003
Wiese, Leopold von: *Allgemeine Soziologie als Lehre von den Beziehungen und Beziehungsgebilden der Menschen.* Teil I. *Beziehungslehre.* Teil II. *Gebildelehre,* München: Duncker & Humbolt, 1924-1929 (AS)
Wiggershaus, Rolf: *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung,* München: Carl Hanser, 1986

A szociológia az Egyesült Államokban

Abbott, Andrew: *Department & Discipline. Chicago Sociology at One Hundred,* Chicago: The University of Chicago Press, 1999
Anderson Nels: *The Hobo. The Sociology ofthe Homeless Man,* Chicago: The University of Chicago Press, 1923
Anderson, Nels: *On Hobos and Homelessness,* Chicago: The University of Chicago Press, 1998
Baldwin, John D.: *George Herbert Mead. A Unifying Theory for Sociology,* Newbury Park: Sage, 1986
Bannister, Robert C: *Sociology and Scientism. The American Quest for Objectivity 1880-1940,* Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1987
Bemard, L. L. — Bemard, Jessie: *Origins of American Sociology. The Social Science Movement in the United States* (1943), New York: Russel and Russel, 1965
Bierstedt, Robert: *American Sociological Theory. A Critical History,* New York: Academic Press, 1981
Bramson, León: *The Political Context of Sociology,* Princeton: Princeton University Press, 1961
Bulmer, Martin: *The Chicago School of Sociology. Institutionalization, Diversity, and the Rise of Sociological Research,* Chicago: The University of Chicago Press, 1984
Burgess, Emest W.: A városfejlődés: hipotézisek egy kutatási javaslathoz, in: Szelényi Iván (szerk.): *Városszociológia,* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1973,147-160. (VHK)
Burgess, Emest W.: *On Community, Family, and Delinauency,* Chicago: The University of Chicago Press, 1973
Burgess, Ernest W. — Cottrell, Leonard S. jr: *Predicting Success or Failure in Marriage,* New York: Prentice Hall, 1939
Bemard Camic, Charles — Yu Xie: The Statistical Turn in American Social Science: Columbia University 1890-1915, *American Sociological Review,* 59 (1994), 773-805.
Carey James T.: *Sociology and Public Affairs. The Chicago School,* Beverly Hills: Sage, 1975
Cavan, Ruth Shonle: *Suicide,* Chicago: The University of Chicago Press, 1928
Cook, Gary A.: *George Herbert Mead. The Making of a Social Pragmatist,* Urbana: University of Illinois Press, 1993
Cooley, Charles Horton: *Human Nature and the Social Order,* New York: Charles Scribner's Sons, 1902 (HNSO).
Cooley, Charles Horton: *Social Organization. A Study ofthe Larger Mind* (1909), New York: Charles Scribner's Sons, 1929 (SO)
Cooley, Charles Horton: *Social Process* (1918), New York, Charles Scribner's Sons, 1927
Cooley, Charles Horton: *On Selfand Social Organization,* Chicago: The University of Chicago Press, 1998
Cressey, Paul G.: *The Taxi-Dance Hall. A Sociological Study in Commercialized Recreation and City Life,* Chicago: The University of Chicago Press, 1932
Curtis, Bruce: *William Graham Sumner,* Boston: Twayne Publishers, 1981
Dahrendorf, Ralf: *Die angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in Amerika,* München: Piper, 1963
Deegan, Mary Jo: *Jane Addams and the Men of the Chicago School, 1892-1918,* New Brunswick: Transaction Books, 1988
Dibble, Vernon K.: *The Legacy ofAlbion Small,* Chicago: The University of Chicago Press, 1975
Diggins, John P: *The Bard of Savagery. Thorstein Veblen and Modern Social Theory,* New York: The Seabury Press, 1978
Dorfman, Joseph: *Thorstein Veblen and His America,* New York: The Viking Press, 1934
Du Bois, W. E. B.: *The Philadelphia Negro; A Social Study,* Philadelphia: Published for the University, 1899
Du Bois, W. E. B.: *On Sociology and the Black Community,* Chicago: The Chicago University Press, 1978
Dulczewski, Zygmunt: *Florian Znaniecki. Life and Work,* Poznan: Wydawnictwo Nakom, 1992
Dumenil, Lynn: The Progressive Era Through the 1920s, in: Cayton, Marie Kupiec — Gorn, Elliot J. — Williams, Peter W. (eds): *Encyclopedia of American Social History,* New York: Scribner's Sons, 1993, Vol. 1.173-188.
Easthope, Gary: *A History of Social Research Methods,* London: Longman, 1974

Erdélyi Ágnes: *Max Weber Amerikában. Weber hatása és fogadtatása az angol-amerikai filozófiában és társadalomtudományban,* Budapest: Scientia Humana, 1993
Faris, Robert E. L.: *Chicago Sociology 1920-1932,* San Francisco: Chandler Publishing Company, 1967
Fine, William R: *Progressive Evolutionism and American Sociology 1890-1920,* UMI Research Press, 1979
Fisher, Donald: *Fundamental Development of the Social Sciences. Rockefeller Philanthropy and the United States Social Science Research Council,* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1993
Ford, Joseph B. et al.: *Sorokin & Civilization. A Centennial Assessment,* New Brunswick: Transaction Publishers, 1996
Frazier, Franklin E.: *The Negro Family in Chicago,* Chicago: The University of Chicago Press, 1932
Furner, Mary O.: *Advocacy & Objectivity. A Crisis in the Professionalization of American Social Science, 1865-1905,* Lexington: The University Press of Kentucky, 1975.
Gans, Herbert J. (ed.): *Sociology in America,* Newbury Port: Sage, 1990
Geiger, Roger L.: *To Advance Knowledge. The Growth of American Research Universities 1900-1940,* New York: Oxford University Press, 1986
Giddings, Franklin Henry: *A sociologia elvei. A társulás és a társas szerveződés jelenségeinek elemzése* (1896) (fordította: Dienes Valéria), Budapest: Grill Károly, 1909 (SE)
Giddings, Franklin Henry: *Inductive Sociology. A Syllabus of Methods and Classifications and Provisionally Formulated Laws,* New York: Macmillan, 1901 (IS)
Giddings, Franklin Henry: *The Scientific Study of Human Society,* Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1924
Gordon, Milton M.: *Social Class in American Sociology* (1958), New York: McGraw-Hill, 1963
Hamilton, Peter (ed.): *George Herbert Mead. Critical Assessments,* 4 kötet, London: Routledge, 1992
Hardin, Bert: *The Professionalization of Sociology. A Comparative Study: Germany — USA,* Frankfurt — New York: Campus, 1977
Harvey, Lee: *Myths of the Chicago School of Sociology,* Aldershot: Avebury, 1987
Hawkins, Mike: *Social Darwinism in European and American Thought 1860-1945. Nature as Model and Nature as Threat,* Cambridge: Cambridge University Press, 1997
Hinkle, Roscoe C: *Founding Theory of American Sociology 1881-1915,* London: Routledge & Kegan Paul, 1980
Hinkle, Roscoe C: *Developments in American Sociological Theory, 1915-1950,* New York: State University of New York Press, 1994
Hofstadter, Richard: *Social Darwinism in American Thought,* New York: Braziller, 1959
Hofstadter, Richard: *The Age of Reform. From Bryan to F. D. R.* (1955), New York: Alfred A. Knopf, 1965
House, Floyd Nelson: *The Development of Sociology,* New York: McGraw-Hill, 1936
Jandy, Edward C: *Charles Horton Cooley. His Life and His Social Theory,* New York: The Dryden Press, 1942
Joas, Hans: G. H. *Mead. A Contemporary Re-examination of his Thought,* Cambridge: Polity, 1985
Johnston, Barry V.: *Pitirim A. Sorokin. An Intellectual Biography,* Lawrence: University Press of Kansas, 1995
Landesco, John: *Organized Crime* (1929), Chicago: The University of Chicago Press, 1968
Lerner, Max (ed.): *The Portable Veblen* (1948), Harmondsworth: Penguin, 1976
Lewis, Dávid L. — Smith, Richard L.: *American Sociology and Pragmatism. Mead, Chicago Sociology, and Symbolic Interaction,* Chicago: The University of Chicago Press, 1980
Lindner, Rolf: *The Reportage of Urban Culture. Robert Park and the Chicago School,* Cambridge: Cambridge University Press, 1996
Lukacs, John: *Az Egyesült Államok 20. századi története,* Budapest: Gondolat, 1988
Lundberg, George A.: *Social Research. A Study in Methods of Gathering Data,* New York: Longmans, Green and Co., 1929 (SR)
Lundberg, George A. — Bain, Read — Anderson, Nels (eds): *Trends in American Sociology,* New York: Harper & Brothers, 1929
Lynd, Robert S.: *Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture* (1939), Princeton: Princeton University Press, 1967 (KW)
Lynd, Robert S. — Lynd, Helen Merrell: *Middletown. A Study in American Culture,* London: Constable & Company, 1929 (M)
Lynd, Robert S. — Lynd, Helen Merrell: *Middletown in Transition. A Study in Cultural Conflicts,* New York: Harcourt & Brace, 1937 (MT)
Lyons, Gene M.: *The Uneasy Partnership. Social Science and the Federal Government in the Twentieth Century,* New York: Russell Sage Foundation, 1969
MacIver, Robert M.: *Community. A Sociological Study Being an Attempt to Set Out the Nature and Fundamental Laws of Social Life* (1914), London, Macmillan, 1920 (COM)
MacIver, Robert M.: *Social Causation,* Boston: Ginn and Company, 1942 (SOC)
MacIver, Robert M.: *On Community, Society and Power,* Chicago: The University of Chicago Press, 1970
Mayo, Elton: *The Human Problems of an Industrial Civilization* (1933), Boston: Division of Research Graduate School of Business Administration, 1946 (HPI)
Mayo, Elton: *The Social Problems of an Industrial Civilization with an Appendix on the Political Problem,* London: Routledge & Kegan Paul, 1949 (SPI)

McConnell, Stuart: The Gilded Age, Populism and the Era of Incorporation, in: Cayton, Marie Kupiec — Gorn, Elliot J. — Williams, Péter W. (eds): *Encyclopedia of American Social History,* New York: Scribner's Sons, 1993, Vol. L, 157-172.
Mead, George H.: *A pszichikum, az én és a társadalom szociálbehaviorista szempontból* (1934) (fordította: Félix Pál), Budapest: Gondolat, 1973 (PÉT)
Mead, George Herbert: *The Philosophy of the Act* (1938), Chicago: The University of Chicago Press, 1972 (PA)
Mead, George H.: *Selected Writings* (ed. by Andrew J. Reck), Chicago: The University of Chicago Press, 1964 (MSW)
Mead, George H.: *The Individual and the Social* Se//(edited by Dávid L. Miller), Chicago: The University of Chicago Press, 1982
Meltzer, Bemard M. — Petras, John W. — Reynolds, Larry T.: *Symbolic Interactionism. Genesis, Varieties and Criticism,* London: Routledge & Kegan Paul, 1975
Miller, David L.: *George Herbert Mead. Self, Language, and the World,* Austin: University of Texas Press, 1973
Mowrer Ernest: *Family Disorganisation,* Chicago: The University of Chicago Press,1927
Oberschall, Anthony: The Institutionalization of American Sociology, in: Oberschall, Anthony (ed.): *The Establishment of Empirical Sociology. Studies in Continuity, Discontinuity, and Institutionalization,* New York: Harper & Row, 1972,187-251.
Odum, Howard W.: *American Sociology. The Story of Sociology in the United States through 1950,* New York: Longmans, Green and Co., 1951
Odum, Howard W.: *Folk, Religion, and Society,* Chapel Hill: The North Carolina Press, 1964
Odum, Howard W. — Jocher, Katharine: *An Introduction to Social Research,* New York: Henry Holt and Company, 1929
Ogburn, William Fielding: *Social Change with Respect to Culture and Original Nature,* New York: Huebsch, 1922 (SC)
Ogburn, William Fielding: *On Culture and Social Change,* Chicago: The University of Chicago Press, 1964
Page, Charles H.: *Class and American Sociology: From Ward to Ross* (1940), New York: Schocken Books, 1969
Park, Robert E.: *Race and Culture. Essays in the Sociology of Contemporary Man* [Collected Papers I], New York: The Free Press, 1950
Park, Robert E.: *Human Communities. The City and Human Ecology* [Collected Papers II], Glencoe: The Free Press, 1952 (HC)
Park, Robert E.: *Society. Collective Behavior. News and Opinion. Sociology and Modern Society* [Collected Papers III], Glencoe: The Free Press, 1955
Park, Robert E.: *On Social Control and Collective Behavior,* Chicago: The University of Chicago Press, 1967 (SCCB)
Park, Robert E. — Burgess, Ernest W.: *Introduction to the Science of Sociology* (1921), Chicago: The University of Chicago Press, 1969 (ISS)
Park Robert E.- Burgess, Ernest W. — McKenzie, Roderick D.: *The City,* Chicago: The University of Chicago Press,1925
Platt, Jenifer: *A History of Sociological Research Methods in America 1920-1960,* Cambridge: Cambridge University Press, 1998
Rafferty, Edward C: *Apostle of Human Progress. Lester Frank Ward and American Political Thought, 1841-1913,* Lanham: Rowman & Littlefield, 2003
Raushenbush, Winifred: *Robert E. Park: Biography of a Sociologist,* Durham: Duke University Press, 1979
Recent Social Trends in the United States. Report ofthe President s *Research Committee on Social Trends, 2* kötet, New York: McGraw-Hill, 1933
Reckless, Walter C: *Vice in Chicago,* Chicago: The University of Chicago Press,1933
Reiss, Albert J.: *Cooley and Sociological Analysis,* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1968
Riesman, David: *Thorstein Veblen* (1953), New Brunswick: Transaction Publishers, 1995
Roethlisberger, F. J.: *Management and Morale* (1941), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976
Roethlisberger, F I.: *The Elusive Phenomena,* Boston: Division of Research Harvard Graduate School of Business Administration, 1977
Roethlisberger, F. J. — Dickson, William J.: *Management and the Worker* (1939), Cambridge: Harvard University Press, 1966 (MW)
Ross, Dorothy: *The Origins of American Social Science,* Cambridge: Cambridge University Press, 1991
Ross, Edward Alsworth: *Social Control,* New York: Macmillan, 1901
Ross, Edward Alsworth: *Foundations of Sociology,* New York: Macmillan, 1905
Ross, Edward Alsworth: *Social Control and the Foundations of Sociology* (ed. by Edgár F Borgatta — Henry J. Meyer), Beacon Hill: Beacon Press, 1959 (SCFS)
Schubert, Hans-Joachim: *Demokratische Identitat. Der soziologische Pragmatismus von Charles Horton Cooley,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995
Shaw, Clifford: *The Jack-Roller,* Chicago: The University of Chicago Press,1930 (JR)

Shaw, Clifford — Moore, Maurice E.: *The Natural History ofa Delinquent Career,* Chicago: The University of Chicago Press, 1931 (NH)
Shaw, Clifford — Zorbaugh, Frederick M. — McKay, Henry — Cottrell, Leonard S.: *Delinquency Areas. A Study of the Geographic Distribution of School Truants, Juvenile Delinquents, and Aduit Offenders in Chicago,* Chicago: The University of Chicago Press,1929
Shils, Edward: Tradition, Ecology, and Institution in the History of Sociology (1970), in: Shils, Edward: *The Colling of Sociology and Other Essays on the Pursuit of Learning,* Chicago: The University of Chicago Press, 1980,165-256.
Silva, Edward T. — Slaughter, Sheila A.: *Serving Power. The Making of the American Social Science Expert,* Westport, Conn.: Greenwood Press, 1984
Small, Albion W.: *General Sociology. An Exposition of the Main Development in Sociological Theory front Spencer to Ratzenhofer,* Chicago: The University of Chicago Press, 1905 (GS)
Small, Albion W.: *The Meaning of Social Science,* Chicago: The University of Chicago Press, 1910 (MSS)
Small, Albion W. — Vincent, George E.: *An Introduction to the Study of Society,* New York: American Book Company, 1894 (ISTS)
Smith, Dennis: *The Chicago School. A Liberal Critique of Capitalism,* Houndmills, Basingsstoke: Macmillan, 1988
Smith, Thomas V. — White, Leonard D. (eds): *Chicago. An Experiment in Social Science Research,* Chicago: The University of Chicago Press, 1929
Sorokin, Pitirim: *Social Mobility,* New York: Harper & Brothers, 1927 (SM)
Sorokin, Pitirim A.: *Contemporary Sociological Theories Through the First Quarter of the Twentieth Century* (1928), New York: Harper & Row, 1964
Sorokin, Pitirim: *Social and Cultural Dynamics,* 3 kötet, London: George Allen & Unwin, 1937 (SCD)
Sorokin, Pitirim — Zimmerman, Carle C: *Principles of Rural-Urban Sociology,* New York: Henry Holt, 1929
Stein, Maurice R.: *The Eclipse of Community. An Interpretation of American Studies,* Princeton: Princeton University Press, 1960
Sumner, William Graham: *Népszokások. Szokások, erkölcsök, viselkedésmódok szociológiai jelentősége* (1906) (fordította: Félix Pál), Budapest: Gondolat, 1978 (NS)
[Thomas, William L] Park, Robert E. -Miller, Herbert A.: *Old World Traits Transplanted,* New York: Harper & Brothers, 1921 (OWTT)
Thomas, William I.: *The Unadjusted Girl. With Cases and Standpoint for Behavior Analysis,* Boston: Little, Brown and Co., 1923 (UG)
Thomas, William I. *On Social Organization and Social Personality,* Chicago: The University of Chicago Press, 1966
Thomas, William I. — Znaniecki, Flórian: *A lengyel paraszt Európában és Amerikában* (1918-1920) (fordította: Andor Mihály és Horváth Ágota) 6 kötet, Budapest: Új Mandátum, 2002-2004 (LP)
Thrasher, Frederic M.: *The Gang. A Study ofl313 Gangs in Chicago* (1927), Chicago: The University of Chicago Press, 1963 (G)
Turner, Stephen Park — Turner, Jonathan H.: *The Impossible Science. An Institutional Analysis of American Sociology,* Newbury Park: Sage, 1990
Veblen, Thorstein: *A dologtalan osztály elmélete* (1899) (fordította: Berényi Gábor), Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1975 (DO)
Veblen, Thorstein: *The Theory of Business Enterprise* (1904), New York: Scribner, 1910 (TBE)
Veblen, Thorstein: *The Higher Learning in America* (1918), New Brunswick: Transaction Publishers, 1993 (HLA) (részletek magyarul: A felsőoktatás Amerikában (fordította: Berényi Gábor), in: Thorstein Veblen: *A dologtalan osztály elmélete* (1899), Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1975, 349-374. (FA)
Veysey, Laurence R.: *The Emergence ofthe American University,* Chicago: The University of Chicago Press, 1965
Vidich, Arthur J. — Lyman, Stanford M.: *American Sociology. Worldly Rejections of Religion and Their Directions,* New Haven: Yale University Press, 1985
Wacker, R. Fred: *Ethnicity, Pluralism, and Race. Race Relations Theory in America Before Myrdal,* Westport, Conn.: Greenwood Press, 1983
Ward, Lester E: *Dynamic Sociology or Applied Social Science,* New York: Appleton and Company, 1883, 2 kötet. (DSA)
Ward, Lester F: *A haladás lelki tényezői* (1893) (fordította: Dienes Valéria), Budapest: Grill Károly, 1908 (HLT)
Warner, W Lloyd: *The Living and the Dead; A Study of the Symbolic Life of Americans,* New Haven: Yale University Press, 1959
Warner, W. Lloyd — Low, Josiah Orne: *The Social System ofthe Modern Factory. The Strike: A Social Analysis,* New Haven: Yale University Press, 1947
Warner, W Lloyd — Lunt, Paul S.: *The Social Life of a Modern Community* (1941), Westport, Conn.: Greenwood Press, 1973 (YCSL)
Warner, W. Lloyd — Lunt, Paul S.: *The Status System ofa Modern Community* (1942), New Haven: Yale University Press, 1947
Warner, W. Lloyd — Srole, Leo: *The Social Systems of American Ethnic Groups,* New Haven: Yale University Press 1945

Weinberg, Július: *Edward Alsworth Ross and the Sociology of Progressivism,* Madison: The State Historical Society of Wisconsin, 1972
Wirth, Louis: *The Ghetto* (1928), Chicago: The University of Chicago Press, 1956 (GH)
Wirth, Louis: Az urbanizmus mint életmód (1938), in: Szelényi Iván (szerk.): *Városszociológia,* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1973,41-63. (UE)
Whitehead, T. North: *The Industrial Worker,* Cambridge: Harvard University Press, 1938
Young, Pauline V.: *The Pilgrims of Russian-Town. The Community of Spiritual Christian Jumpers in America,* Chicago: The University of Chicago Press, 1932
Znaniecki, Flórian: *The Methodology of Sociology,* New York: Rinehart & Company, 1934 (MSO)
Znaniecki, Flórian: *The Social Role of the Man ofKnowledge* (1940), New York: Octogon Books, 1965 (SRMK)
Znaniecki, Flórian: *On Humanistic Sociology,* Chicago: The University of Chicago Press, 1969
Zorbaugh, Harvey Warren: *The Gold Coast and the Slum. A Sociological Study ofChicago's Near North Side,* Chicago: The University of Chicago Press, 1929 (GCS)

Epilógus

Blumer, Herbert: *Symbolic Interactionism. Perspective and Method,* Berkeley: University of California Press, 1969 (SI)
Blumer, Herbert: A társadalom mint szimbolikus interakció (1962) (fordította: Pál Eszter), in: Felkai Gábor - Némedi Dénes — Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. században,* Budapest: Új Mandátum, 2000, 323-331. (TSI)
Converse, Jean M.: *Survey Research in the United States. Roots and Emergence 1890-1960,* Berkeley: University of California Press, 1987
Homans, George Caspar: *Corning to My Sense: The Autobiography of a Sociologist,* New Brunswick: Transaction Books, 1985
Jahoda, Marie — Lazarsfeld, Paul F. — Zeisel, Hans: *Marienthal. Szociográfiai kísérlet a tartós munkanélküliség hatásairól* (1933) (fordította: Mesés Péter), Budapest: Új Mandátum, 1999 (MA)
Lautman, Jacques — Lécuyer, Bernard-Pierre (sous la direction de): *Paul Lazarsfeld (1901-1976). La sociologie de Vienne á New York,* Paris: L/Harmattan, 1998
Lazarsfeld, Paul: Notes on the History of Quantification in Sociology: Trends, Sources and Problems, *ISIS,* 52 (1961), 277-333.
Lazarsfeld Paul: *On Social Research and Its Language,* Chicago: The University of Chicago Press, 1993 (SRL)
Lazarsfeld, Paul F. — Berelson, Bemard — Gaudet, Hazel: *The People* s *Choice,* New York: Columbia University Press, 1944
Lazarsfeld, Paul F. — Berelson, Bemard — McPhee, William N.: *Voting,* Chicago: The University of Chicago Press, 1954
Lazarsfeld, Paul F. — Rosenberg, Morris (eds): *The Language of Social Research. A Reader in the Methodology of Social Research,* Glencoe: The Free Press, 1955
Merton, Robert K.: *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra* (1949) (fordította Berényi Gábor, Balogh Zoltán), Budapest: Osiris, 2002
Parsons, Talcott: *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group ofRecent European Writers* (1937), New York: The Free Press, 1949 (SSA)

Névmutató'

* A névmutató nem tartalmazza a hivatkozott szakirodalom szerzőit.